

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NÚMERO 78 • AÑO 39
ENERO-JUNIO 2022

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	
Estrategias argumentativas en el fragmento 16 de <i>Sobre la filosofía</i> CLAUDIA SEGGIARO	17
Intencionalidad e <i>intentio</i> en Avicena JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO	43
Correlación cosmológica y ética de los conceptos de límite y medida en la filosofía platónica ESTIVEN VALENCIA MARÍN	83
<i>Haptocentrismo</i> y uso del cuerpo: una deconstrucción del cuerpo propio desde la <i>oikeiosis</i> estoica hasta la fenomenología de la carne MARTÍN GRASSI	105
El concepto de la desesperación y el amor como proyecto ético en Søren Kierkegaard DIEGO ORLANDO HOYOS CARDONA	135
La experiencia del suicidio, entre el decir y lo dicho JUAN MANUEL HERRERA TRIANA	163
Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según John Henry Newman CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO	185
La orientación ante la imagen, en busca de la legitimidad de la esencia del arte ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS	215
Problematización: sus principios y límites conceptuales en la filosofía tardía de Michel Foucault DIEGO MÁRQUEZ ARANCIBIA	241

La comunidad anárquica de la metáfora testimonial.
Lo irreparable en la reparación moral y simbólica
HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ

269

CONTENTS

PRESENTATION	9
ARTICLES	
Argumentative Strategies in Fragment 16 of <i>On Philosophy</i> CLAUDIA SEGGIARO	18
Intentionality and <i>Intentio</i> in Avicenna JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO	44
Cosmological and Ethical Correlation Between the Concepts of Limit and Measure in Plato's Philosophy ESTIVEN VALENCIA MARÍN	84
<i>Haptocentrism</i> and the Use of the Body: A Deconstruction of the Body Proper From Stoic <i>Oikeiosis</i> to the Phenomenology of Flesh MARTÍN GRASSI	106
The Concept of Despair and Love as an Ethical Project in Søren Kierkegaard DIEGO ORLANDO HOYOS CARDONA	136
The Experience of Suicide: Between the Saying and the Said JUAN MANUEL HERRERA TRIANA	164
Criteria for a Rationally Responsible Worldview According to John Henry Newman CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO	186
Orienting Ourselves in front of Images: In Search of the Legitimacy of the Essence of Art ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS	216
Problematization: Its Principles and Conceptual Limits in Michel Foucault's Late Philosophy DIEGO MÁRQUEZ ARANCIBIA	242

The Anarchic Community of Testimonial Metaphor. The Irreparable
in Moral and Symbolic Reparations

HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ

270



PRESENTACIÓN

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.pstc

TENEMOS EL GUSTO DE PRESENTAR el número 78 de *Universitas Philosophica*, en su año 39. Se trata de un número compuesto por diez artículos de investigación en el que nuestros autores y autoras avanzan en dos campos –o mejor, dos periodos de la historia de la filosofía– en los cuales la revista ha tenido una importante presencia en los últimos años: la filosofía antigua y medieval, y la filosofía contemporánea. El orden y la estructura de esta entrega de *Universitas Philosophica* refleja este hecho, agrupando al inicio las contribuciones sobre el pensamiento antiguo y medieval y cerrando con los artículos dedicados a autores o problemas de la filosofía contemporánea. Lo más valioso de estas contribuciones, sin embargo, no reside en las áreas de trabajo en las que se insertan, sino en la manera en que expanden sus áreas de estudio a través del examen de nuevos objetos, metodologías o enfoques. Así, por dar solo algunos ejemplos: Claudia Seggiaro centra su atención en la obra fragmentaria de Aristóteles, rastreando en *Sobre la filosofía* ciertas formas de razonamiento dialéctico desatendidas por la crítica; Julio César Vargas Bejarano analiza el rol lógico, epistemológico y ontológico de la *intentio* en Avicena y, a contracorriente de parte de la bibliografía especializada, sugiere un vínculo entre el pensador persa y la posterior historia de la intencionalidad; o Martín Grassi, quien propone en su texto completar las tentativas de deconstrucción del cuerpo propio que están basadas en el tacto como autoafección con un examen genealógico del cuerpo propio como centro de las aptitudes –de la apropiación y el uso de sí mismo– del ser vivo. En estos, y en el resto de los artículos, esperamos que los lectores y las lectoras encuentren tanto temas comunes de interés como acercamientos novedosos a los problemas filosóficos.

Abre nuestro bloque dedicado a la filosofía antigua y medieval el artículo “Estrategias argumentativas en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*”, de Claudia

Seggiaro. A propósito de la demostración de la eternidad e inmutabilidad de lo divino, Seggiaro examina el uso que en el fragmento bajo estudio hace Aristóteles de los silogismos hipotéticos. Al identificar en ellos silogismos asimilables al modo *ponens* y a la reducción a lo imposible de la lógica proposicional, el artículo actualiza la dialéctica aristotélica, aportando en la comprensión de las relaciones entre demostración y persuasión. Constituye, así, un aporte al estudio de las obras fragmentarias de Aristóteles, en particular en cuanto a sus aspectos metodológicos.

Le sigue el artículo de Julio César Vargas Bejarano, titulado “Intencionalidad e *intentio* en Avicena”. Este artículo interviene en la discusión acerca de si en el pensamiento del filósofo persa existe una teoría de la intencionalidad, sosteniendo que, en efecto, esta puede rastrearse en el tratamiento del concepto de *intentio*. A partir de dicho concepto, el artículo se propone determinar el modo en que el intelecto toma posición en relación con la realidad de los objetos extramentales, atendiendo en particular a la conexión entre la lógica y la ontología en el pensamiento de Avicena, y prestando especial atención a su teoría de las esencias y al papel de las facultades de estimación, conceptualización y asentimiento en la estructura intencional. Ello le permite al autor señalar algunos vínculos de la *intentio* de Avicena con la comprensión de la intencionalidad en Duns Escoto y en Husserl.

Por su parte, en “Correlación cosmológica y ética de los conceptos de límite y medida en la filosofía platónica”, Estiven Valencia Marín enmarca el pensamiento de Platón como uno que buscaba definir la naturaleza de todas las cosas, en reacción a la crisis axiológica producida en su época por el relativismo de los sofistas. Por ello, se propone examinar las consecuencias que tienen para el orden de las acciones humanas los conceptos, en principio cosmológicos, de límite y medida, atendiendo a su tratamiento en algunos diálogos de madurez (*Fedro*, *República*) y críticos (*Timeo*, *Parménides*, *Filebo*, *Sofista*) de Platón.

El siguiente gran bloque de artículos, dedicado a la filosofía contemporánea, inicia con la contribución de Martín Grassi, “*Haptocentrismo* y el uso del cuerpo: una desconstrucción del cuerpo propio desde la *oikeiosis* estoica hasta la fenomenología de la carne”. Este artículo acoge como punto de partida el ejercicio de desconstrucción del concepto de cuerpo propio propuesto por Derrida a través de una crítica del haptocentrismo presente en la filosofía occidental desde Aristóteles, a la que suma el examen de la misma cuestión pero persiguiendo

una vía alternativa que inicia en el concepto de *oikeiosis* del estoicismo. Esta vía lo conduce hasta la fenomenología de la carne de Michel Henry, pasando por Condillac, Maine de Biran, Rosmini, Husserl, Bergson, Marcel y Merleau-Ponty. La atención a una comprensión del cuerpo propio que pone el acento en cuestiones pragmáticas y éticas antes que epistemológicas le permite a Grassi señalar la necesidad de completar la deconstrucción derrideana del *haptocentrismo* con la del *aptocentrismo*, cuyo núcleo problemático es la comprensión del cuerpo propio como cuerpo del cual hago uso.

Le sigue “El concepto de la desesperación y el amor como proyecto ético en Søren Kierkegaard”, de Diego Orlando Hoyos Cardona. Este artículo se concentra en el modo en que, en *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus conceptualiza la desesperación como un estado definido en una relación dialéctica con las categorías de finitud e infinitud, devenir y libertad, y necesidad y posibilidad. Dicho examen da paso a la elaboración de la concepción de “yo” del *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* para enmarcar la comprensión de la desesperación en el marco de la objetividad propia de la racionalidad moderna, lo que, finalmente, conduce a la propuesta del amor auténtico enmarcada, como sucede en *Las obras del amor*, en la pregunta por cómo ser un buen cristiano. De este modo, el amor entendido como entrega se ofrece como un proyecto ético opuesto a la desesperación.

En continuidad con la indagación sobre cuestiones éticas en el pensamiento filosófico contemporáneo, se encuentra el artículo de Juan Manuel Herrera Triana, “La experiencia del suicidio, entre el decir y lo dicho”, en el que se propone, desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas, aproximarse a la ideación suicida y a la experiencia del suicidio de un modo que presente una alternativa al abordaje objetivista de la psicología y la psiquiatría. Se trata, para Herrera Triana, de señalar que el pensamiento filosófico, y en particular en el pensamiento levinasiano de la alteridad, constituye una práctica que abre el espacio de una escucha singular, la cual permite acoger al otro –al suicida– en sus necesidades subjetivas, antes que inscribirlo en la categoría de quien padece una “condición mental”.

Enseguida se encuentra “Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según John Henry Newman”, de Carlos Gutiérrez Lozano. Este artículo se propone demostrar que, a pesar de la falta de evidencia de que Newman haya empleado el término “cosmovisión” en sus obras, se trata de un concepto que sí

se encuentra presente en su pensamiento. Para hacerlo, tras un breve recorrido por la historia del término, Gutiérrez Lozano realiza una reconstrucción de sus definiciones, prestando atención a sus dimensiones cognoscitivas y prácticas, así como a su naturaleza personal y cambiante. Esto le permite señalar la presencia de las características de la cosmovisión en la doctrina cristiana personal de Newman que, luego, pone en el contexto de una razón ampliada para señalar cómo esta cosmovisión de Newman es racionalmente responsable de cara a los retos del presente.

En “La orientación ante la imagen, en busca de la legitimidad de la esencia del arte”, Andrés Primiciero Matamoros aborda la pregunta por las posibilidades y los límites de la interpretación de la imagen, inscribiéndose en la discusión que, en el marco disciplinar de la Historia del arte, se establece entre la iconología de Panofsky, la ontología de Heidegger, y la arqueología discursiva de la imagen de Didi-Huberman. De cara a esta discusión, en la que Primiciero Matamoros detecta una crisis de legitimación del arte, el artículo antepone una “filosofía migrante” que, contra las tentaciones esencialistas, reconoce y no cesa de examinar las tensiones que subyacen a la confrontación entre la imagen y el espectador.

Continúa el artículo de Diego Márquez Arancibia, “Problematización: sus principios y límites conceptuales en la filosofía tardía de Michel Foucault”, en el que se examina el modo en que Foucault conceptualiza y utiliza la problematización en sus trabajos tardíos, con lo cual se pretende dar luces no solo sobre este grupo de trabajos sino sobre su comprensión de los usos la filosofía en toda su obra. La lectura propuesta por Márquez Arancibia retoma la discusión acerca de si la problematización ha de ser entendida como un verbo o como un sustantivo, y también aquella referente a si puede sostenerse que este concepto contiene una síntesis del pensamiento foucaultiano. Para hacerlo, reivindica la necesidad de pensar en este término desde la “ontología crítica” como una apuesta que permite dar cuenta de las dos maneras de comprender la problematización, y a la vez, permite notar que el concepto de problematización acoge específicamente el elemento ético de la filosofía foucaultiana, sin que ello signifique que sintetiza la obra del pensador francés.

Cierra nuestro número el artículo de Hernán Alonso Jaramillo Fernández, “La comunidad anárquica de la metáfora testimonial. Lo irreparable en la reparación moral y simbólica”. Tomando como punto de partida la centralidad del

testimonio para la reparación y la reconstrucción de los lazos sociales y comunitarios tras hechos de violencia, el artículo propone una relectura de los conceptos de “comunidad”, “reparación” y “testimonio” desde el pensamiento de Lévinas, Blanchot y Nancy. Esta relectura le permite prestar atención al uso de algunas metáforas presentes en los testimonios de la violencia, para señalar que en ellas el discurso testimonial escapa a las pretensiones totalizantes y unificadoras de una comunidad entendida desde la soberanía y la biopolítica, y en cambio, se configura un “habla de lo irreparable” que engendra y revela una comunidad anárquica.

Queremos cerrar esta presentación agradeciendo una vez más a todas y todos los pares evaluadores que nos han ayudado en la preparación de este número. Muchos de los compromisos de *Universitas philosophica* con la comunidad académica internacional –como mantener un proceso editorial de ciencia abierta y sin costo para los autores o la participación de la revista en distintos sistemas de indexación y resumen– solo son posibles por su generosidad y dedicación.

ARTÍCULOS



ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS EN EL FRAGMENTO 16 DE *SOBRE LA FILOSOFÍA*

CLAUDIA SEGGIARO*

doi: 10.11144/javeriana.uph39-78.easf

RESUMEN

En el presente trabajo analizaremos los procedimientos metodológicos implementados por Aristóteles en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*, en los que postula cierta entidad que caracteriza como divina y eterna. Para dar cuenta de esa entidad, Aristóteles se vale de un argumento factible de dividirse en tres momentos: en el primero, presenta el razonamiento por el cual se debe aceptar su eternidad; en el segundo, establece la identificación entre lo divino y lo óptimo y se focaliza en las posibles causas por las cuales algo cambia, y, finalmente, sobre la base de este último resultado, en el tercer momento, se centra en demostrar que lo divino es inmutable. Para hacer esto, se vale de lo que suele llamar “silogismos a partir de hipótesis”. Nuestro objetivo es examinar el uso dialéctico de este tipo de silogismos, que en la primera parte del fragmento son equiparables con lo que en la terminología de la lógica actual conocemos como *modus ponens* y, hacia el final del fragmento, adquieren la forma de una reducción a lo imposible.

Palabras clave: Aristóteles; lo divino; inmutabilidad; silogismo hipotético; hipótesis acordadas

* Universidad de Buenos Aires – CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: claudiasegg@gmail.com

Para citar este artículo: Seggiaro, C. (2022). Estrategias argumentativas en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*. *Universitas Philosophica*, 39(78), 17-42. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/javeriana.uph39-78.easf



ARGUMENTATIVE STRATEGIES IN FRAGMENT 16 OF *ON PHILOSOPHY*

ABSTRACT

In the present work, we will analyze the methodological procedures implemented by Aristotle in fragment 16 of *On Philosophy*, where he postulates a certain entity, characterized as divine and eternal. To account for this entity, he uses an argument that can be divided into three moments: in the first moment, he presents the reasoning for which its eternity should be accepted; in the second instance, he establishes the identification between the divine and the optimal and focuses on the possible causes for which something changes; finally, based on this last result, in the third moment he focuses on demonstrating that the divine is immutable. To do this, he uses what he usually calls “hypothetical syllogisms.” Our objective is to examine the dialectical use of this type of syllogisms, which in the first part of the fragment are comparable to what in the terminology of current logic we know as *modus ponens* and towards the end of the fragment take the form of a reduction to the impossible.

Keywords: Aristotle; the divine; immutability; hypothetical syllogism; agreed hypotheses

1. Introducción y estado de la cuestión

EN GENERAL, las obras fragmentarias de Aristóteles, dentro de las que se encuentra *Sobre la filosofía*, han sido poco estudiadas. Esto se nota aún más en relación con el análisis de los procedimientos metodológicos utilizados en ellas. En cuanto a *Sobre la filosofía*, los primeros estudiosos en prestar atención al *modus operandi* empleado fueron Jaeger (1993[1923], p. 184) y, posteriormente, Bignone (1973, pp. 348-349). Ambos autores destacan la estructura silogística de algunos de los argumentos desarrollados en los fragmentos que se conservan de esta obra, especialmente los fragmentos 16 y 17 (Teuzabá, en Aristóteles, 1963, p. 113). Retomando los trabajos de Jaeger y Bignone, Untersteiner (Aristotele, 1973) y Berti (1962; 1997) también reparan en este tipo de argumentos, aunque su examen sobre la cuestión es marginal¹. De estos autores, el que avanza un poco más en la línea iniciada por Jaeger es Untersteiner (Aristotele, 1963, pp. 200-201), quien, desde la interpretación de Bernays (1968, p. III), analiza con más detenimiento las estructuras argumentativas empleadas por Aristóteles en las obras exotéricas².

En su traducción a *Sobre la filosofía*, Zanatta también advierte sobre los recursos lógicos que emplea Aristóteles (Aristotele, 2008, p. 614, n. 118). Al describir el procedimiento refutatorio usado en el fragmento 17, alude al uso de la prueba por lo imposible. Para él, el resultado de esta prueba le permite a Aristóteles eliminar uno de los cuernos del dilema (existen múltiples principios desordenados) y habilitar la posibilidad de la hipótesis expresada por el otro cuerno (existen múltiples principios ordenados). Sin embargo, Zanatta no analiza a fondo cómo utiliza este recurso lógico en el fragmento en cuestión ni el rol que tiene dentro del argumento. El análisis de los procedimientos metodológicos es también en este caso marginal y aislado. Con todo, se debe destacar que, aunque no lo haya desarrollado en extenso, Zanatta (Aristotele, 2008, pp. 547 y ss.) se encuentra

1 Berti (2004) habla de la importancia que la dialéctica tiene a lo largo de todos los escritos aristotélicos, incluidos los exotéricos, aunque no se centra en hacer un análisis minucioso de los procedimientos argumentativos en estas últimas obras (pp. 74 y ss.).

2 Un ejemplo de esto es el tratamiento que Untersteiner hace de *Phil.* fragmento 16 (Aristotele, 1973, pp. 200-201), del que nos ocuparemos en este trabajo.

entre los pocos autores que han puesto el acento en el uso de procedimientos dialécticos implementado por el Estagirita en este escrito.

La situación arriba esbozada nos permitió abordar un terreno de estudio relevante y por eso altamente trabajado en relación con las obras esotéricas, pero prácticamente inexplorado en relación con los escritos exotéricos, conservados de manera fragmentaria. Cabe aclarar que el presente trabajo está inserto en un proyecto mayor que tiene el objetivo de examinar en qué medida el estudio de los textos mencionados nos permite entender las concepciones epistemológicas y metodológicas que el Estagirita sostiene e implementa en su prolífica producción filosófica.

En esta instancia analizaremos la cuestión señalada focalizándonos en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*, en el que Aristóteles postula cierta entidad a la que califica de divina y eterna. Para dar cuenta de esa entidad se vale de un argumento que se puede dividir en tres momentos: en el primero, presenta el razonamiento por el cual se debe aceptar su eternidad; en el segundo, establece la identificación entre lo divino y lo óptimo y se focaliza en las posibles causas por las cuales algo cambia, y, finalmente, sobre la base del resultado obtenido, en el tercero se centra en demostrar que lo divino es inmutable. Para hacerlo se vale de lo que en los tratados lógicos ha denominado “silogismos a partir de hipótesis” (*Top.* 108b1 y ss.; 119b35-38; *An. Pr.* I 44). Al centrarnos en el fragmento 16, nuestro objetivo es examinar el uso dialéctico de este tipo de silogismos, que, en la primera parte del fragmento, vemos como equiparables en la terminología de la lógica actual al *modus ponens* y, hacia el final del fragmento, adquieren la forma de una reducción a lo imposible.

2. Primer momento de la demostración: lo divino es eterno

EL FRAGMENTO 16 DE *SOBRE LA FILOSOFÍA* ha sido transmitido por Simplicio en su comentario al *Sobre el cielo* (288,28-289, 15). El contexto del fragmento es el análisis de *De Cael.* 279^a30 y ss. En dicho pasaje³, Aristóteles remite a un

3 “Y en efecto, tal como se hace en [nuestros] textos ordinarios de filosofía acerca de los [seres] divinos, frecuentemente se proclama en los argumentos [sobre el tema] que la divinidad, [entidad] primera y suprema, ha de ser totalmente inmutable: y de que ello es así se da prueba con lo aquí

argumento que desarrolló en sus trabajos exotéricos, aunque no indica cuál es el texto al que hace referencia. Posiblemente, debido a la afinidad existente entre algunas de las temáticas abordadas en ambos escritos, Simplicio supuso que el texto referido era *Sobre la filosofía*.

En *Sobre el cielo*, el fin de Aristóteles es valerse del argumento esgrimido en su obra actualmente perdida sobre la inmutabilidad de las entidades divinas (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα), para fortalecer su tesis de que “las cosas de allá [arriba] no están por su naturaleza en un lugar, ni el tiempo las hace envejecer” (*De Cael.*, 279a17-18)⁴.

En su comentario *Sobre el cielo* Simplicio parece reproducir la misma estrategia argumentativa: analiza el texto sobre el cual está trabajando, pero también se ocupa de la obra supuestamente aludida en él. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, que solo se limita a mencionar el argumento que retoma, Simplicio lo reproduce con cierto detalle y por ello es en una de nuestras fuentes para reconstruir la obra perdida del Estagirita⁵.

Como el fragmento es extenso, iremos citando diversos extractos conforme avancemos en su reconstrucción. Comenzaremos por lo que se considera el principio del fragmento:

expuesto. Pues ni existe otra [realidad] superior que la mueva [pues esta otra sería entonces más divina], ni posee defecto alguno, ni carece de ninguna de las perfecciones propias de ella” (*De Cael.* 279a30-35).

4 “διόπερ οὐτ ἐν τόπῳ τάκει πόφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν”.

5 Dado que en el pasaje de *Sobre el cielo* que Simplicio comenta hay una alusión al motor inmóvil, algunos intérpretes, como Berti (1997, p. 289) y Untersteiner (Aristotele, 1963, p. 202), sostuvieron que en *Sobre la filosofía* Aristóteles también habría presentado su concepción sobre esta entidad. No obstante, esta línea de lectura ha tenido sus detractores: Jaeger (1993), Guthrie (1933) y Cherniss (1946). Para esta cuestión, véase Boss, 2008. Se debe recalcar que en los fragmentos conservados de *Sobre la filosofía* no hay una referencia explícita al motor inmóvil. A esto se debe añadir que en el pasaje mencionado de *Sobre el cielo* (I 9, 279a30-35) Aristóteles señala que en su obra exotérica habría tratado sobre las entidades divinas (περὶ τὰ θεῖα). La utilización del plural para referirse a aquello de lo cual habría hablado en esta última obra, contrapuesto al uso del singular para hablar de la entidad descrita en *Sobre el cielo*, vuelve problemático afirmar o negar si se está refiriendo a la misma entidad o si lo que le interesa a Aristóteles es remarcar las características que comparten los objetos descritos en ambos escritos.

Que lo divino es eterno, dice [Aristóteles] lo atestiguan también múltiples manifestaciones contenidas en los tratados filosóficos ordinarios, cuyos argumentos sostienen que la divinidad primera y más elevada es, por necesidad, completamente inmutable. Pero, si es inmutable, efectivamente, es también eterna (*Phil.* fragmento 16)⁶.

Al analizar el fragmento 16, Jaeger (1993) señala que en este Aristóteles expone un argumento que es estrictamente silogístico, “dando así al problema la rigurosa forma apodíctica” (p. 84). Desde la perspectiva de Jaeger (1993, p. 85), el texto del fragmento fue uno de los primeros intentos de Aristóteles por realizar un tratamiento científico, basándose en inferencias dialécticamente concluyentes. Partiendo de esta tesis, que Jaeger solo se limita a mencionar, nos interesa analizar los procedimientos metodológicos implementados por Aristóteles en lo que habría sido este segmento de su obra perdida.

Del fragmento 16 se desprende que uno de los objetivos de Aristóteles en *Sobre la filosofía* habría sido demostrar la eternidad de cierta entidad que se califica de divina. La descripción que realiza de esta entidad supone el siguiente razonamiento:

Si lo divino es inmutable, es eterno	$A \rightarrow B$
Lo divino es inmutable	A
Lo divino es eterno	B

Si bien Kneale y Kneale (1962, pp. 98 y ss.) no enfocan su trabajo en *Sobre la filosofía* al analizar la lógica no silogística del Estagirita, relacionan el tipo de estructuras lógicas utilizadas en el fragmento 16 con los argumentos “a partir de hipótesis”. Para estos autores, pese a que Aristóteles no toma como objeto de estudio el condicional⁷, en algunos pasajes, por ejemplo, *An. Pr.* 57b1-4, las formas

6 Todas las citas del fragmento, a menos de que se señale lo contrario, son de la traducción de Álvaro Vallejo Campos (Aristóteles, 2005).

7 Capacho (2008) sostiene que la formulación del condicional en *An. Pr.* 57b1-4 recuerda la terminología de los indemostrables de Crisipo: $p \rightarrow q$ (p. 141).

básicas de sus argumentos suponen este tipo proposiciones y las estructuras lógicas que dependen de ellas: el *modus ponendo ponens* y el *modus tollendo tollens*⁸.

Dichos argumentos se caracterizan por tener la siguiente forma lógica: “Si *P* entonces *Q*, pero *P*; por lo tanto, *Q*” (*modus ponendo ponens*) y “Si *P* entonces *Q*; pero no-*Q*, por lo tanto, no-*P*” (*modus tollens*) (*An. Pr.* 50a39 50b2; *Top.* 112a24-31)⁹. En su traducción a los *Tópicos*, Brunschwig (Aristote, 1967, p. XLI) explica ambas figuras lógicas señalando que Aristóteles suponía una ley que establece una relación de antecedente y consecuente entre la primera y la segunda proposición –en nuestro ejemplo “*P*” y “*Q*”–, pues plantea la existencia de una relación de implicación entre dos esquemas proposicionales¹⁰. Cuando la segunda proposición (*Q*) implica la primera (*P*), sirve para establecer esta última, por *modus ponens*. Cuando, en la secuencia lógica, se supone la proposición contraria a *Q*, sirve para refutar *P*, por *modus tollens*¹¹. Según Brunschwig (Aristote, 1967, p. 144) en la práctica dialéctica estas leyes invitan a buscar un antecedente verdadero, cuando se quiere establecer una proposición, o a buscar un consecuente falso, cuando se quiere obtener una refutación. En la misma línea interpretativa, Bobzien (2002) indica que, pese a que Aristóteles no reflexiona sobre la validez

8 Véase también Capacho, 2008, pp. 137-143.

9 Kneale y Kneale (1962) señalan que Alejandro de Afrodisia usa la palabra *prólepsis* para la premisa no condicional de lo que ahora llamamos un argumento *modus ponendo ponens* (p. 106). Al comentar el pasaje en el que Aristóteles menciona casualmente los argumentos *katà metálepsin* como una variedad de argumentos de hipótesis, identifica *prólepsis* con *metálepsis*. Estos autores resaltan que ambas palabras pueden tener el significado de ‘algo tomado además’.

10 Si bien Slomkowski (1997) subraya que Brunschwig fue el primer estudioso que sugirió que los argumentos por hipótesis formulados en los *Tópicos* funcionan de acuerdo con las reglas de *modus ponens* y *modus tollens*, sostiene que su interpretación es anacrónica en cierto sentido (p. 4). Para Slomkowski (1997), Brunschwig no explica por qué encontramos en Aristóteles estas reglas que suelen atribuirse a los estoicos y de las que no parece haber antecedentes en los tratados lógicos aristotélicos, como, por ejemplo, los *Analíticos* (p. 4). Pese a esto, Slomkowski considera que muchos de los argumentos empleados por Aristóteles funcionan de manera similar a los *modus ponens* y *modus tollens*.

11 Bobzien (2002) considera que los razonamientos a partir de hipótesis propuestos en la lógica peripatética, a pesar de las apariencias, están muy lejos de la lógica estoica y de la lógica proposicional clásica, pero presentan una serie de características similares a algunas teorías del siglo XX (p. 361).

formal de los argumentos del tipo *modus ponens* o *modus tollens*¹², sí trata implícitamente de ciertas formas de razonamientos que guardan semejanza con estas figuras lógicas (pp. 364-365).

En el pasaje del *Comentario a Sobre el cielo*, al citar *Sobre la filosofía* (fragmento 16), Simplicio no le adjudica a Aristóteles el uso explícito de las formas lógicas arriba mencionadas para discurrir en torno a la entidad propuesta. De hecho, al leer las primeras líneas del fragmento, podemos apreciar que el orden de la aparición de las tesis que sirven de premisas de lo que sería la primera parte del argumento no es lineal, en el sentido de que su aparición no responde a la secuencia esperable para el *modus ponens*. Sin embargo, el objetivo del argumento (mostrar la eternidad de lo divino) supone que el interlocutor reconstruya sobre la base de la descripción que se va dando de dicha entidad un razonamiento que es compatible con el *modus ponens*¹³. Para Aristóteles, si lo divino es inmutable (A), entonces debe ser eterno (B).

Ahora bien, la proposición que precede a esta afirmación es claramente un condicional –*εἰ ἀμετάβλητον, γὰρ καὶ αἰδῖον*–¹⁴. Con ella Aristóteles afirma explícitamente que lo divino es necesariamente inmutable (A), esto es, nos brinda la segunda premisa de su razonamiento. Dado esto, el lector debe concluir que lo divino es eterno. Al proceder de este modo, Aristóteles supone la ley de implicación proposicional que dimos más arriba, sobre la cual descansa la validez de los silogismos hipotéticos, tradicionalmente denominados *modus ponens*, como lo sugiere Brunschwig (Aristote, 1967, p. 144). Como consecuencia de esto, podemos afirmar que la demostración de la eternidad supone una estructura

12 A partir de *An. Pr.* 50a 39, Kneale y Kneale (1962) afirman que, aunque Aristóteles era consciente de que no todos los razonamientos válidos se reducen a los que poseen una forma silogística. Sin embargo, finalmente no analiza aquellos que no la poseen, pese a haber declarado que lo haría (p. 99).

13 Según Bobzien (2002), la similitud entre ciertos silogismos hipotéticos con el *modus ponens* se encuentra: (1) en la estructura silogística que ambas estructuras lógicas implican; (2) en el acuerdo metalingüístico que suponen, y (3) en el modo mediante el cual se obtiene el resultado.

14 Lear (1980) señala que Aristóteles pensó que se podían conocer los principios de una ciencia demostrativa (p. 44). Desde su perspectiva, esto explica parcialmente por qué describió los silogismos hipotéticos en términos de debate dialéctico.

lógicamente concluyente; si el interlocutor acepta las tesis que auspician de premissa, debe aceptar también la conclusión: la eternidad de la entidad propuesta.

Pese a que no se refiere al argumento aquí abordado, Slomkowski (1997) afirma que el fundamento del modo de proceder aristotélico se debe a que el silogismo hipotético tiene un poder inferencial en sí mismo, basado en la convicción que los interlocutores tienen sobre las premisas (p. 117)¹⁵. Slomkowski (1997) destaca que la forma en que funciona el silogismo hipotético satisface la definición amplia de silogismo¹⁶, pues, aceptadas las premisas, la conclusión se sigue necesariamente (p. 128). Para este autor, difícilmente Aristóteles habría puesto la definición del silogismo al comienzo de los *Tópicos*, si no hubiera considerado que los silogismos hipotéticos no satisficieran esa definición (Slomkowski, 1997, p. 128). Si bien Slomkowski señala que en este tipo de argumentos se procede usando hipótesis¹⁷ previamente acordadas, remarca que la conclusión obtenida se deriva lógicamente de las premisas, razón por la cual su aceptación no depende de un simple acuerdo (1997, p. 115, n. 70). Desde su perspectiva, expresiones como “concluir a partir de la hipótesis” (*περαίνεσθαι ἐξ ὑποθέσεως*) y “ser consecuente con” (*ακολουθεῖν*) tendrían poco sentido, si la conclusión tuviese que

15 Según Lear (1980), en tal debate no es necesario un compromiso eterno del interlocutor para aceptar *Q*, si se prueba *P* (p. 41). Todo lo que se requiere es que, por el bien del argumento, esté de acuerdo, en aceptar *Q* si se prueba *P*. Es evidente que no cualquier *P* servirá: *P* debe ser una proposición tal que el interlocutor tenga alguna razón para pensar que su verdad asegurará la verdad de *Q*. De lo contrario, no estará de acuerdo. Ahora bien, incluso en este caso, se le pide al interlocutor que haga más que suponer que si *P*, entonces *Q*. La característica que poseen los silogismos hipotéticos es que se debe adoptar una actitud específica hacia uno de los pasos del argumento. Dado esto, no debería sorprendernos que Aristóteles advierta sobre el inconveniente de reducir los silogismos hipotéticos a los silogismos perfectos de la primera figura (*An. Pr.* 50a16 y ss.).

16 Brunshwig (Aristote, 1967) sostiene que el término *συλλογισμός* en Aristóteles puede tener el sentido de razonamiento deductivo o deducción (p. 113). Allí mismo Brunshwig considera que dicho término ha recibido un significado técnico en *Análiticos primeros*, que resulta incompatible con el tratamiento del cual fue objeto en los *Tópicos*. Desde su perspectiva, los pasajes 103b 2-19 y 105a 10-19 de los *Tópicos* son una prueba de que en esta última obra *συλλογισμός* adquiere su significado en oposición a *ἐπαγωγή*. Por tal motivo, teniendo en cuenta que la traducción tradicional *ἐπαγωγή* es *inducción*, entender *συλλογισμός* por *deducción* parece ser la opción más oportuna. Para esta cuestión, véase Mié, 2013, pp. 39-40.

17 Por tal motivo, Bobzien (2002) caracteriza al silogismo hipotético como una combinación de: (1) un silogismo, y (2) el acuerdo acerca de ciertas hipótesis (p. 370).

aceptarse a partir de un mero acuerdo. Para Slomkowski, este equívoco, resultado de la manera en la cual Aristóteles se expresa, se aclara tan pronto se comienza a leer los *Tópicos* en profundidad.

Sin embargo, en el fragmento 16, tras haber concluido la eternidad de lo divino, Aristóteles no da por concluido su argumento, sino que prosigue con su demostración. Esto puede deberse a que, como indica Bochensky (1951), pese a que Aristóteles reconoció que el silogismo por hipótesis, especialmente el *modus ponens*, es un razonamiento válido, este no “demuestra” (*ἀποδείκνυται*) (p. 66). Según Lear (1980), el silogismo hipotético no puede entenderse como una simple deducción a partir de un condicional, pues, si así fuera, ¿por qué Aristóteles no lo reconoció como un silogismo válido que contenía una premisa condicional? (p. 42).

Tras asumir que la preocupación central de Aristóteles era el papel argumentativo de este tipo de silogismos, Lear (1980) afirma que a través de un silogismo hipotético no se busca simplemente concluir deductivamente una proposición determinada (p. 42) –en el caso del fragmento 16, que el principio es eterno (B)– a partir de un conjunto de premisas del tipo “si A entonces B”. El objetivo es persuadir al interlocutor para que admita B. Con este fin, quien esgrime el argumento se asegura un acuerdo¹⁸, que consiste en aceptar B si se aprueba A¹⁹. Esto, según Lear (1980), es una estrategia diseñada para obligar a asentir “B”, para lo cual se debe encontrar una proposición que el interlocutor esté dispuesto a aceptar (p. 42)²⁰.

18 Para Berti (2008), además de considerar la contradicción como signo de falsedad, los interlocutores deben respetar una segunda regla, que “los obliga a ponerse de acuerdo sobre algunas premisas y, por lo tanto, permitiéndoles argumentar juntos, abre la posibilidad de una efectiva discusión, que vaya más allá de la simple, y estéril, yuxtaposición de dos posiciones opuestas. Esta regla es la que Aristóteles introduce haciendo referencia a las ‘premisas que son reputadas’ (*ἐνδόξα*: ambos interlocutores están, en efecto, obligados a respetar estas premisas” (p. 40).

19 Como lo recalca Bobzien (2002), no es claro el estatus ontológico de este acuerdo. Podría ser algo parecido a un contrato que se “cobra”, por así decirlo, una vez que se prueba *P*. Dado esto, tendría una dimensión pragmática. En cualquier caso, el acuerdo parece diferir de un enunciado u oración condicional en que no tiene valor de verdad.

20 Lear (1980) sostiene que la concepción aristotélica del silogismo hipotético es un reflejo de las discusiones que tuvieron lugar en la Academia (p. 39). Este autor señala que en los diálogos de Platón

En el fragmento 16, tras inferir la eternidad de lo divino, Aristóteles se ocupa del concepto de inmutabilidad. Dicha noción es central, ya que, como pudimos verlo, es sobre la base de la inmutabilidad de dicha entidad que se concluye su eternidad. Examinar en qué medida cabe decir que lo divino es inmutable hace que las premisas empleadas para defender su eternidad sean aceptables; por tal motivo su argumento, además de ser concluyente, se torna persuasivo, ya que la conclusión se debe admitir con necesidad lógica a partir de premisas que han demostrado ser plausibles (*Top.* VIII 9, 160b15-29). En lo que sigue analizaremos cómo Aristóteles intenta hacer esto último.

3. Segundo momento: la formulación de las premisas que llevan a la contradicción

EN LA PRIMERA PARTE DEL FRAGMENTO 16 Aristóteles estableció que la noción clave para aceptar la eternidad de la divinidad es su inmutabilidad. Esto se debe a que la generación y la corrupción son dos tipos de cambio, pues son un pasaje del no ser al ser y del ser al no ser, respectivamente (*Ph.* V 5, 229a8-1). Lo que es absolutamente inmutable no experimenta ningún tipo de cambio, razón por la cual tampoco puede estar sujeto a la generación y corrupción. En consecuencia, debe ser necesariamente eterno. Lo que es eterno no está sujeto a los dos procesos antes aludidos, pero podría sufrir el cambio cualitativo, razón por la cual de la eternidad no se puede inferir la inmutabilidad, pero sí lo inverso: la eternidad, de la absoluta inmutabilidad. Por este motivo, en el fragmento 16 Aristóteles enfatiza en demostrar por qué lo divino es inmutable. Para hacerlo se vale de una reducción por el absurdo, que reviste la forma de lo que en términos de lógica proposicional solemos llamar *modus tollens*²¹.

los argumentos toman la forma de un debate o indagación común. Ahora bien, para que esto fuera posible, era necesario cierto grado de acuerdo entre los oradores. Para Lear (1980), a diferencia de la metodología aristotélica, que reconoce principios particulares específicos de cada ciencia, en el debate platónico los hablantes retroceden hasta llegar a algún principio con el que todos pueden estar de acuerdo (p. 39).

- 21 Lear (1980) subraya la diferencia entre las pruebas directas de las pruebas *per impossibile* (p. 51). Para este autor, mientras las primeras comienzan con dos premisas que se presumen como verdaderas, las segundas postulan una premisa que, en última instancia, se quiere refutar (*An. Pr.* II 14, 62b29-35).

Si bien la reducción por el absurdo es descrita como cierto tipo de silogismo hipotético, siguiendo a Kneale y Kneale (1962, p. 98), Lear (1980, p. 44) enfatiza que Aristóteles traza cierta diferencia entre esta estructura lógica y el resto de los silogismos de este tipo. Retomando a estos dos últimos autores, Lear (1980, p. 44) argumenta que, pese a que esa diferencia no es estrictamente lógica, Aristóteles subraya lo que se podría llamar “el punto epistemológico crítico del silogismo *per impossibile*” (*modus tollens*): este, a diferencia de otros silogismos hipotéticos, no requiere de un acuerdo previo, pues “la falsedad es obvia” (*An. Pr. I 44, 50a32-37*)²².

Sin embargo, tal como lo recalca Lear (1980), toda inferencia silogística se basa en dos premisas. Por consiguiente, al usar un silogismo *per impossibile*, Aristóteles debe señalar qué premisa es necesario suponer para poner al descubierto una contradicción y, por ende, para derivar la falsedad de la tesis que se quiere rechazar²³. Dado este modo de proceder, Lear (1980) señala que la *reductio per impossibile* no es un modo auténticamente alternativo para probar tesis, sino una técnica de búsqueda de premisas (p. 53). Si se desea dar cuenta de una conclusión dada, que no se sabe cómo probar directamente, se busca una premisa *P* que se conozca y que, siendo la opuesta de la que se quiere probar, pueda usarse para derivar una proposición falsa (*Q*)²⁴. Lo contradictorio de esta propo-

En un silogismo *per impossibile* uno asume una premisa y supone que es verdadera, cuando en realidad sospecha que es falsa (*An. Pr. I 29, 45b8-10*). Dado esto, una diferencia entre las pruebas directas y *per impossibile* es la actitud que el hablante tiene respecto de las premisas iniciales. Para un análisis de la prueba *per impossibile* véase también Bobzien, 2002, pp. 364-365 y Corcoran, 1974, p. 70.

- 22 Como lo recalcan Kneale y Kneale (1962), cuando no es una reducción por el absurdo, el razonamiento a partir de hipótesis comienza con un acuerdo, según el cual, si una determinada proposición es verdadera, se debe aceptar la conclusión que se sigue de ella (p. 98). Véase también Slomkowski, 1997, p. 118.
- 23 Según Lear (1980), la prueba *per impossibile* es útil cuando nuestro conocimiento no refleja la estructura del universo (p. 53). Es un método no solo para probar una conclusión, sino para buscar las “premisas adecuadas a partir de las cuales se puede formar una prueba directa que incorpore la causa” (o explicación). Es un método para armonizar nuestro modo de conocer con la estructura del universo. Malink (2018) sigue una línea de lectura parecida (p. 6).
- 24 Berti (1980) califica el *modus operandi* aristotélico como método dialéctico (pp. 343-344). Para este autor, el método en cuestión no es simplemente sacar conclusiones de las opiniones de otros

sición (no-*Q*) será la premisa necesaria para deducir la falsedad de la tesis que se quiere refutar y, por lo tanto, para dar cuenta de la tesis que se quería defender originariamente (Berti, 2008, pp. 23-59).

En el fragmento 16, previo a demostrar por reducción a lo imposible que lo divino no cambia, Aristóteles realiza el movimiento descripto: sienta las bases que harán manifiesta las contradicciones que implica aceptar la tesis opuesta a la que se quiere probar (*Top.* VIII 3, 158a31 y ss.). Para que su argumento sea convincente, intentará mostrar: (1) que existe lo óptimo y que esto es lo divino y (2) que todo lo que cambia, cambia por algo mejor o peor. En relación con la primera de estas tesis, sostiene:

Efectivamente, en general, en aquellas cosas en las que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Así pues, dado que en las cosas que son hay algunas mejores que otras, habrá, por tanto, también una que sea óptima y esta será lo divino (*Phil.* fragmento 16).

Para probar que lo divino es lo óptimo, Aristóteles toma como punto de partida dos premisas:

1. En todo lo que hay algo mejor hay algo óptimo;
2. Entre las cosas existentes hay algunas mejores que otras.

A partir de ambas premisas, infiere que debe existir algo que es óptimo y que esto es lo divino. El razonamiento que emplea es el siguiente:

• Si en todo lo que hay una graduación, hay algo mejor, entonces también hay algo óptimo y esto sería lo divino	$A \rightarrow B$
• Entre las cosas existentes hay algo mejor	A
• Existe algo que es óptimo y esto es lo divino	B

Jaeger (1993) señala que en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía* está la raíz del argumento ontológico, aunque ligado con el argumento teleológico (p. 184),

filósofos y presentarlas como verdaderas. Consiste, por el contrario, en refutar las opiniones de otros filósofos, deduciendo de ellas contradicciones reales, y en mostrar la verdad de las opiniones que se les oponen. El principio que el método supone es que, cuando dos proposiciones son contradictorias, es necesario que una sea verdadera y la otra falsa.

esencial en la física aristotélica²⁵. Allí, para lograr la aceptación de que existe lo óptimo y que esto es lo divino, Aristóteles toma como punto de partida la tesis de que hay una gradación entre las entidades existentes. Según esta tesis, replicada en *Protr.*, fragmento 16, hay ciertas cosas que son mejores que otras, entre ellas los animales y el hombre, que es el más noble de los seres vivos²⁶. Desde la perspectiva de Aristóteles, resulta obvio que, si hay cosas que son mejores que otras (A), debe existir una que esté por encima de todas ellas, y que, en virtud de su perfección, no implica la existencia de nada superior (B)²⁷. “A” no es objetada y, por ende, se debe aceptar “B”. Como consecuencia de esto, se puede admitir que existe lo perfecto u óptimo y que esto es lo divino. Nuevamente la forma lógica que reviste este argumento es compatible con un *modus ponens* y, por lo tanto, con un silogismo a partir de hipótesis.

En la primera parte presentamos dos interpretaciones respecto de este tipo de silogismos. La de Lear (1980), que enfatiza en el carácter persuasivo y en el acuerdo a partir de hipótesis que parecía suponer, y la de Slomkowski (1997), que hacía hincapié en que, si bien este tipo de razonamiento supone un acuerdo, no se puede obviar que la conclusión no es el mero producto de ese acuerdo, sino una proposición que se desprende con necesidad lógica de las premisas. Creemos

25 Esta línea de lectura adoptada también por Teuzabá (Aristóteles, 1962-1963, p. 113). Este autor no solo retoma la interpretación de Jaeger, sino también la lectura evolucionista que este estudioso realiza del pensamiento de Aristóteles, razón por la cual supone en su análisis la supuesta adhesión aristotélica a la teoría de las Ideas platónicas. Sin embargo, esta tesis ha sido cuestionada por la mayoría de los estudiosos, sobre todo a partir de la obra de Düring, *Aristotle* (1990).

26 Para Jaeger (1993), “en la naturaleza, que para Aristóteles posee una forma y propósito que opera y crea desde dentro, todo es gradación, toda cosa inferior es relativa a algo superior y dominante” (p. 184). De esta ley de la naturaleza se sigue que debe existir algo que sea perfecto y principio de todas las demás cosas (Jaeger 1993, pp. 84-85). Untersteiner (Aristotele, 1973, pp. 199-200) sostiene que, para Aristóteles, en la naturaleza, donde todo es gradación, hay una la relación de una realidad inferior con una realidad superior. Según este autor, este orden teleológico es una ley natural empíricamente demostrable.

27 Bignone (1973, p. 343) sostiene que, si bien el argumento teleológico expuesto en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía* es suyo, la forma en que la pone en práctica es heredada por los filósofos antiguos. Retomando la interpretación de Jaeger (1993, p. 209), Untersteiner (Aristotele, 1973, p. 200) destaca que el argumento esgrimido por Aristóteles evita el error posterior de suponer que la existencia del ser perfecto es un predicado implícito en la idea de perfección.

que el fragmento 16 de *Sobre la filosofía* es una prueba de que ambas interpretaciones son en cierto punto correctas.

Parece correcto afirmar con Lear que, mediante la enunciación del razonamiento expuesto más arriba, se pretende persuadir acerca la existencia de lo óptimo y su identificación con lo divino, pues es claro que Aristóteles quiere que su tesis sea aceptada. Sin embargo, también es cierto que pretende que esto sea producto de una inferencia; con lo cual, el argumento es persuasivo, porque parece ser convincente, y es convincente, porque su conclusión se desprende de las premisas que han sido previamente aceptadas: (1) existen cosas mejores que otras y (2) debe haber algo absolutamente mejor. De este modo, Aristóteles cree sumar una premisa que será esencial para demostrar la inmutabilidad de lo divino²⁸: lo divino es lo óptimo

La segunda premisa que Aristóteles necesita para realizar la reducción por el absurdo aparece en el siguiente pasaje:

Ahora bien, lo que cambia lo hace por efecto de otra cosa o por sí mismo, pero si cambia por otra cosa, esta será mejor o peor, y si cambia por sí mismo, el cambio será porque lo hace a otra cosa peor o porque aspira a una mejor (*Phil.* fragmento 16).

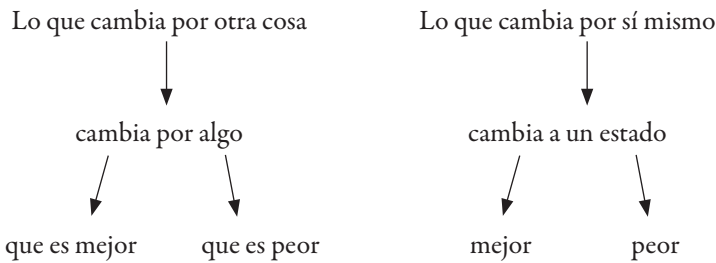
En este caso Aristóteles parte de una disyunción: “Lo que cambia lo hace por sí mismo o por otra cosa ($A \vee B$)” (*Protr.* Fragmento 16).

Al formular esta disyunción, creemos que Aristóteles está distinguiendo entre la existencia de un principio intrínseco de cambio y uno externo, distinción central en la *Física* (II 1, 192b8-23). Su postulación supone la diferencia entre las entidades naturales y los artefactos (*Ph.* II 1, 198b8 y ss.). Por ejemplo, si bien la madera es el substrato tanto del árbol como de la cama, para que la madera

28 En el fragmento 19a, transmitido por Filón de Alejandría, Aristóteles procede del mismo modo. Para demostrar la eternidad del mundo, Aristóteles sienta las bases para la reducción por el absurdo que realizará posteriormente. Para ello, primero analiza las posibles causas por las cuales algo cambia, planteando lo que para él son las dos únicas posibilidades: las cosas cambian por causas externas o causas internas. Admitido esto, la reducción por el absurdo consistirá en demostrar las consecuencias inadmisibles que se siguen de aceptar simultáneamente cualquiera de estas opciones y la tesis de que el mundo cambia. Algo análogo sucede en el fragmento 19b, también legado por Filón. Allí se toma como punto de partida el análisis de las causas de la destrucción. La negación de que el mundo está sujeto a destrucción es llevada a cabo sobre la base del resultado de este análisis.

llegue a ser cama, la forma, aquello que hace que en efecto sea una cama, debe ser impuesta desde afuera por aquel que la ideó, pues no está en la naturaleza de la madera desarrollarse en ese sentido por sí misma (*Ph.* II 1, 193a12 y ss.). En cambio, los entes naturales tienen la potencialidad de ser un esto determinado antes de que la forma se realice en la materia²⁹. Una semilla de árbol es un árbol en potencia, aun antes de ser un árbol. La diferencia radical, entonces, entre un artefacto y un ente natural es que el último tiene un principio intrínseco de movimiento que no tiene el primero. Desde la perspectiva aristotélica, mientras que en los entes naturales el desarrollo de su naturaleza está determinado por su forma y este proceso es inmanente, en los artefactos, como, por ejemplo, la cama, su determinación le viene dada desde afuera³⁰.

Ahora bien, una vez aceptado que tanto los artefactos como los entes naturales deben tener un principio del movimiento, Aristóteles sostiene que en ambos casos la motivación de ese movimiento puede ser doble:



Por la lectura de otras obras del *corpus* sabemos que Aristóteles no cree que ambas posibilidades reflejen la tendencia natural de las cosas. No obstante, este no considera imposible que ambas sean, en cierto sentido, verdaderas. Esto se debe a que las cosas se generan y cambian conforme a un fin³¹. En función de que el fin es la plena actualización de la forma (*Ph.* 193b13-21), este es mejor que la cosa misma (*Protr.* fragmentos 11-17; *Ph.* II 2, 194a27-36). Ahora bien, este

29 Véase Quarantotto, 2002.

30 Para un análisis y problematización de esta tesis véase Besnier, 1998 y Quarantotto, 2002.

31 Para esta cuestión véase Cooper, 1987, p. 246, y Quarantotto, 2002.

proceso teleológico se cumple si no hay nada que se lo impida (*Ph.* II 8, *Protr.* fragmento 16). Esto implica que existe la posibilidad de que, no solo algo no alcance su fin, sino que el cambio generado implique un estado peor³². De esto se desprende que por naturaleza el cambio producido implica una modificación hacia lo mejor o es generado por algo mejor, pero, como en el caso de los monstruos o de los errores gramaticales (*Ph.* II 8, 199a33-199b4), esto puede no suceder. En estos casos, accidentalmente el resultado no es el esperado, sino peor, ya que se han producido desviaciones respecto del plan original (Rossi, 2011). Si bien esto es visto como un error en relación con el desarrollo natural de las cosas, es algo factible y, por esto mismo, posible. Creemos que, en el fragmento 16, al proponer que lo que cambia lo hace a causa de algo mejor o de algo peor, Aristóteles supone esta situación³³.

La aceptación de que lo divino es lo óptimo y de que lo que cambia, lo hace en función de algo mejor o peor, es central para la demostración de Aristóteles hacia el final del fragmento; pues, admitidas estas dos hipótesis, se tornará inaceptable admitir simultáneamente que lo divino cambia³⁴. En lo que sigue nos

32 En el *Protr.* fragmento 16, Aristóteles sostiene que “nada importa si alguien cree que la mayoría de estos han sido engendrados de modo contrario a la naturaleza para [causar] alguna destrucción y daño”.

33 Esto supone la contraposición entre la causa por sí o en sentido estricto y la causa accidental desarrollada en *Física* II 4-5. Cuando actúa la causa por sí, que redirecciona a la cosa hacia su final natural, por las razones expuestas, esta no puede ser peor que la cosa, pero cuando impera la causa accidental, el cambio puede ser producido por algo peor o mejor o puede implicar un estado mejor o uno peor. Véase Rossi (2006; 2011).

34 En *Física* I 2, a los efectos de refutar la tesis eléata sobre la existencia de un único principio, Aristóteles procede de manera análoga. Así, por ejemplo, en I 2, 185a20-29, comienza analizando los posibles sentidos en que Parménides puede sostener que el ser es uno. Desde su perspectiva, al establecer su concepción del ser, Parménides puede estar pensando que este es uno según la sustancia, según la cualidad o la cantidad. La reducción por el absurdo (I 2, 185a29-32) radicará en analizar las consecuencias que se siguen de equiparar al ser con solo una de estas posibilidades. Algo análogo sucede en I 2, 185b7 y ss., en donde se toma como punto de partida para la refutación los múltiples sentidos de “uno”. Véase también *Ph.* I 3, 186a25 y ss. En ambos casos se parte del hecho de que Parménides postula la unidad numérica del ser y, por lo tanto, la unidad numérica del único principio postulado. No se contempla la posibilidad de que haya una alusión a la distinción “ser” y “uno” en sentido estricto o relativo, que es la postura propiamente aristotélica (*Phil.* fragmento 16). Según Berti (2008), la explicación de esto radica en que el método de la física es “el procedimiento típicamente dialéctico de plantear aporías y resolverlas desarrollando sus consecuencias, es

centraremos en el análisis de la reducción a lo imposible propiamente dicha, que cierra el fragmento.

4. Tercer momento: la inmutabilidad de lo divino

TRAS HABER ESTABLECIDO QUE LO DIVINO es lo óptimo y haber determinado las causas por las que algo puede cambiar, Aristóteles finalmente prueba que lo divino es inmutable:

pero lo divino no tiene nada que sea mejor que sí mismo por efecto de lo cual pudiera ser cambiado (ya que esto sería más divino) y tampoco es lícito que lo mejor padezca por obra de lo que es peor. Ciertamente, si experimentara algún cambio por obra de lo que es peor, admitiría algo malo, mas no hay nada malo en él. Sin embargo, tampoco se cambia a sí mismo porque aspire a algo mejor, ya que no carece de ninguna de las perfecciones que le son propias. Verdaderamente, tampoco cambiará a peor, porque ni siquiera el hombre se hace peor voluntariamente a sí mismo, ni tiene nada malo, como habría admitido si hubiese experimentado un cambio a peor. Esta demostración la extrajo Aristóteles del segundo libro de la *República* de Platón (*Phil.* fragmento 16)

En el apartado anterior establecimos que, si bien por naturaleza todo lo que cambia, lo hace en función de alcanzar algo mejor, esto no siempre sucede. Cuando este orden natural no acontece, la cosa puede cambiar a causa de algo peor. Sin embargo, en tanto que lo divino es lo óptimo, no se le podría adjudicar ningún tipo de cambio. Hacer esto supondría afirmar que hay algo mejor que él o algo malo en él. Ambas posibilidades entran en contradicción con la descripción dada en la segunda parte de este trabajo, razón por la cual son inadmisibles³⁵.

decir, excluyendo las soluciones que son refutadas (*Ph.* IV 4, 211a7-11; *De An.* I 10, 279b 4-12)³⁵ (p. 71).

35 Untersteiner (Aristotele, 1973) señala que la inmutabilidad de Dios se demuestra *per exclusionem* (p. 205). Simplicio señala que aquí Aristóteles toma un argumento de Platón (*Rep.* II 380d-381e) y lo presenta en su forma silogística más concisa. Bernays (1968) también retoma este argumento del fragmento 16 de *Sobre la filosofía* y lo compara con el esgrimido por Platón en *República* 380c y ss. (pp. 112-113).

Para demostrar esto, Aristóteles realiza, como ya lo hemos indicado, una prueba por lo imposible: toma como punto de partida la tesis opuesta a la que quiere demostrar³⁶: “si lo divino cambia, lo hace para alcanzar algo mejor o porque hay algo malo en él” ($A \rightarrow (B \vee C)$)³⁷.

Sobre la base de esta premisa, podemos dividir el argumento en dos partes. En la primera, Aristóteles analiza qué sucedería si lo divino cambiase en función de algo mejor. El razonamiento que supone es:

1. Si lo divino cambia a causa de algo mejor o aspirando a un estado mejor, debería haber algo mejor que él o él mismo podría ser mejor: $A \rightarrow B$
2. Lo divino es lo óptimo, razón por la cual no puede haber nada mejor que él, ni el mismo ser mejor de lo que es: $\sim B$

3. Lo divino no puede cambiar a causa de algo mejor o aspirando a un estado mejor: $\sim A$

Si lo divino cambiase a causa de algo mejor o aspirando a algo mejor (A), se debería aceptar que hay algo mejor que él o que él mismo puede perfeccionarse (B). Ahora bien, tal como fue acordado en los pasajes que anteceden al que estamos actualmente comentando, esto es imposible, ya que no hay nada por encima de lo óptimo ($\sim B$). Aceptar que lo divino cambia por los motivos señalados

36 Tal como lo veremos a lo largo de este apartado, al proceder de este modo, Aristóteles no arriba simplemente a un resultado negativo, es decir, a la falsedad de la hipótesis del interlocutor, sino que, por el principio de tercero excluido, también llega a la conclusión de que la tesis contraria, es decir, aquella de la que se quiere dar cuenta realmente, es verdadera (Berti, 2004, p. 586). Para defender su lectura, Berti (2004) remite a *Acerca del cielo* (I 10, 279b6-7) y *Ética Eudemia* (1215a6-7) (p. 587), pasajes que resultan fundamentales para entender el *modus operandi* implementado en *Sobre la filosofía*.

37 Al basar sus argumentos en: (1) lo divino cambia por algo mejor y (2) lo divino cambia porque hay algo malo en él, Aristóteles toma como punto de partida proposiciones que tienen el estatus de hipótesis (*An. Pr.* 63a9-63b1). Según Bobzien (2002), cuando este tipo de hipótesis son usadas en una reducción a lo imposible, tienen un valor de verdad, a saber, la falsedad (p. 366). Se las llama “hipótesis” debido a que funcionan como suposiciones en un discurso en particular. No se afirma, sino que se supone, es decir, se postula y se acuerda únicamente con el propósito de argumentar. Para esta autora (2002), sin hipotetizar lo contradictorio del demostrando, nunca llegaríamos a una conclusión imposible; por lo tanto, a mostrar la falsedad de lo opuesto a lo que realmente se quiere demostrar (p. 366). De ahí que tampoco alcanzaríamos la supuesta verdad de esto último. Así, la demostración se concluye a partir de una hipótesis mediante un acto de suponer.

implica caer en una contradicción: lo divino sería y no sería lo óptimo al mismo tiempo; por ende, esta tesis debe ser eliminada.

El *modus operandi* de Aristóteles en esta parte del fragmento 16 aparece plasmado en los *Analíticos primeros*: “Ahora bien, el razonamiento a través de lo imposible se demuestra cuando se pone la contradicción de la conclusión y se añade otra proposición, y se forma en todas las figuras” (*An. Pr.* 61a18-25).

Tal como lo indica Aristóteles en algunos pasajes de sus obras³⁸ y lo subraya Lear (1980, p. 49), para comprender el uso de la reducción a lo imposible, es importante entender lo que el Estagirita denomina “conversión del silogismo”. En la conversión se toma la proposición contraria o contradictoria de la que se obtendría como conclusión en un silogismo (Lear, 1980, p. 49; Lukasiewicz, 1957, pp. 56-57). Al poner en conjunción dicha proposición –en el fragmento 16: si lo divino cambiase a causa de algo mejor o aspirando a un estado mejor, debería haber algo mejor que él o él mismo podría ser mejor ($A \rightarrow B$)– con otra premisa –lo divino es lo óptimo– se infiere lo contrario o lo contradictorio de la premisa inicial ($\sim A$) (*An. Pr.* 59b1 y ss.)³⁹.

Para Lear (1980), producida la conversión y establecida la segunda premisa, en nuestro caso $\sim B$, es necesario que la otra premisa, ($A \rightarrow B$), sea “destruida” (*destroyed*) (p. 49) (*An. Pr.* II 8, 59b3). Para lograr esto, las premisas, mediante las cuales se quiere hacer manifiesta la contradicción, deben estar disponibles (Lear, 1980, p. 50), al menos, de manera potencial⁴⁰. Es por esto por lo que, tal

38 “En todos [los razonamientos] se ha de tomar necesariamente algún término común distinto de los supuestos, respecto al cual se dará la prueba de lo falso, de modo que, invirtiendo esa proposición y manteniendo igual la otra, habrá razonamiento demostrativo a través de los mismos términos. En efecto, el demostrativo difiere del [de reducción] a lo imposible en que en el demostrativo ambas proposiciones se ponen con arreglo a la verdad, en el [de reducción] a lo imposible, en cambio, una se pone falsamente” (*An. Pr.* I 29, 45b3-11 Trad. Candel Sanmartín). Véanse también *An. Pr.* II 14, 62b30-35 y *Top.* VIII 14, 163a29 y ss.

39 En el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*: lo divino no cambia a causa de algo mejor.

40 Como lo indica Berti (1987), el verdadero supuesto aquí es el principio de no contradicción: “si, de hecho, una consecuencia contradictoria se declara, como tal, imposible, es porque se admite la imposibilidad, el absurdo de la contradicción” [*se, infatti, una conseguenza contraddittoria è dichiarata, in quanto tale, impossibile, è perché si ammette l'impossibilità, l'assurdità della contraddizione*] (p. 25).

como lo vimos en la segunda parte, Aristóteles se ocupa de demostrar que lo divino es lo óptimo y de establecer las condiciones de posibilidad del cambio, pues, habiendo quedado probadas o acordadas ambas premisas, es evidente la imposibilidad de aceptar A (lo divino cambia a causa de algo mejor)⁴¹.

Aristóteles procede del mismo modo para poner en evidencia que lo divino no puede cambiar debido a que hay algo mal en él. Para Aristóteles:

1. Si lo divino cambia porque hay algo malo en él, debe ser ontológicamente deficiente $A \rightarrow B$
 2. “Lo divino” es óptimo, razón por la cual carece de toda deficiencia ontológica $\sim B$
-
3. Lo divino no puede cambiar porque haya algo malo en él: $\sim A$

Para Aristóteles, si lo divino cambiase a causa de algo peor, debería haber algo malo en él. Ahora bien, si esto fuese verdadero, tendría una deficiencia ontológica, motivo por el cual no sería perfecto u óptimo⁴². En este caso, al igual que en el anteriormente expuesto, aceptar que lo divino cambia implica entrar en contradicción con las tesis previamente acordadas.

Al dar este último argumento, Aristóteles agrega una prueba adicional, basada en un *ἔνδοχον*. En esa instancia, argumenta que incluso los hombres hacen todo lo que hacen en virtud de alcanzar lo mejor. Para Aristóteles es posible que sus acciones o elecciones conduzcan a los hombres a situaciones o condiciones malas o peores que en las que están. Sin embargo, aun en estos casos, actúan o eligen bajo la convicción de que obtendrán un bien. Esto es una prueba de que, si ni siquiera los hombres, quienes pueden caer en el error

41 Desde la perspectiva de Lukasiewicz (1957) la prueba *per impossibile* es una prueba genuina en la medida en que supone, en cierto sentido, un silogismo categórico. Según este autor, cuando se usa este tipo de silogismos se procede a partir de hipótesis: su utilización conduce a una proposición diferente de la tesis original, y la tesis original se alcanza mediante la admisión de alguna hipótesis (pp. 57-58).

42 En *Phil.* fragmento 19c, Aristóteles habría dicho: “Ahora bien, si llegara a crear un mundo mejor, entonces también el artífice llegaría a ser mejor, de manera que al construir el anterior era más imperfecto tanto en su técnica como en su inteligencia, pero esto no es lícito ni siquiera suponerlo, porque dios es igual y semejante a sí mismo y no admite ni relajamiento para peor ni tensión para mejor” (pp. 301-302). Se debe señalar que esta afirmación habría sido realizada por Aristóteles en el contexto de una reducción al absurdo, cuyo objeto era demostrar la eternidad del mundo.

(*De An.* III 427b1 y ss.), actúan pretendiendo lo peor, mucho menos lo hará lo divino, que es absolutamente perfecto.

De este modo, Aristóteles agota las dos posibilidades previamente acordadas por las cuales algo podría cambiar (hacerlo en función de algo mejor o a causa de que haya algo malo en él)⁴³. Al demostrar que ambos tipos de cambios son inadmisibles en relación con lo divino, debe concluir la tesis opuesta: lo divino es inmutable. Como indica Aristóteles, hay que

mirar, no solo si ya por la tesis sobreviene algo imposible, sino también si es posible que se dé a partir de la hipótesis, como, por ejemplo, [ocurre] con los que dicen que lo vacío y lo lleno de aire son lo mismo; pues es evidente que, si se expulsara el aire, no habría menos, sino más vacío, pues ya no estará lleno de aire. De modo que al suponer algo, falso o verdadero (pues no hay ninguna diferencia), una de las dos cosas se elimina y la otra no (*Top.* VII 1, 152b17-24, Trad. Candel Sanmartín).

Al refutar la tesis “lo divino cambia”, los interlocutores de Aristóteles deben aceptar que es inmutable. Ahora bien, al hacer esto, como ya se había tomado como una verdad evidente que lo que es inmutable es eterno, se debe admitir también que lo divino es eterno. Al proceder de este modo, Aristóteles realiza una prueba dialéctica de las características de lo divino, apelando al uso de dos tipos diferentes de silogismo hipotético⁴⁴. Esto es una muestra no solo de la continuidad doctrinal, sino también metodológica entre *Sobre la filosofía*, considerada una obra exotérica y de “divulgación”, y los tratados que conservamos del Estagirita. A su vez, esto constituye una prueba de la pertinencia de estudiar esta obra fragmentaria para comprender las concepciones defendidas por Aristóteles y los procedimientos metodológicos empleados para exponerlas y defenderlas.

43 Para Berti (2008), “en todos los casos la discusión será posible sólo a propósito de posibilidades, es decir, de hipótesis determinadas” (pp. 38-39).

44 En el fragmento 17 de *Sobre la filosofía*, transmitido en uno de los escolios a los proverbios de *Salmón*, Aristóteles procede del mismo modo: para concluir que existe un principio en sentido fuerte, comienza analizando las consecuencias que se desprenderían de aceptar la existencia de múltiples principios. Para un análisis de este fragmento, véanse Untersteiner, 1973, p. 207 ss.; Berti, 1997, pp. 290 y ss. Véase también el fragmento 20b, transmitido por Cicerón.

5. Conclusiones

EN EL PRESENTE TRABAJO hemos analizado el uso aristotélico del silogismo hipotético en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*. En este fragmento, Aristóteles discute en torno a cierta entidad que califica como “lo divino”. Para ello, formula un complejo argumento, el cual descompusimos en tres momentos. En el primero, analizamos cómo Aristóteles infiere la eternidad de lo divino sobre la base de su inmutabilidad. El motivo por el cual procede de este modo es que la generación y la corrupción son dos tipos de cambios, por lo tanto, aquello que es absolutamente inmutable debe ser eterno.

Dado el papel central que tiene la noción de inmutabilidad para demostrar la eternidad, en lo que sigue del argumento Aristóteles se centra en mostrar por qué se debe aceptar que lo divino es inmutable. Con este objetivo, en lo que consideramos un segundo momento, el Estagirita se focaliza en establecer dos tesis: (1) lo óptimo existe y es lo divino y (2) lo que cambia, cambia a causa de algo mejor o de algo peor. Es sobre la base de estas dos tesis que, en lo que calificamos como una tercera instancia, Aristóteles finalmente demuestra que lo divino es inmutable y, por lo tanto, eterno.

Para lograr que sus tesis sean aceptadas, Aristóteles construye su argumento sobre la base del uso del silogismo hipotético. En relación con esto, establecimos que, si bien en lo que llamamos el primer momento del argumento no lo formula explícitamente, al enunciar las diferentes tesis allí defendidas, Aristóteles supone un razonamiento de este tipo, el cual en los términos de la lógica proposicional actual es compatible con lo que denominamos como “*modus ponens*”. En esa instancia, establecimos que, si bien, para Aristóteles, este tipo de razonamientos es lógicamente concluyente, se caracteriza por tomar como punto de partida ciertas hipótesis que son consensuadas por los interlocutores. Al suponer la ley de inferencia que está implicada en este tipo de argumento, Aristóteles afirma que, si se acepta que lo divino es inmutable, se debe conceder también que es eterno.

Ahora bien, dado que el razonamiento depende de la convicción que los interlocutores tienen de las premisas, para lograr ser persuasivo, Aristóteles emprende una demostración sobre la inmutabilidad de lo divino. Para ello, emplea lo que hemos denominado un “argumento por lo imposible”, que, al igual que el primer razonamiento, es un tipo de silogismo hipotético (tercer momento).

A partir de las tesis formuladas en el segundo momento descripto más arriba –(1) lo divino es lo óptimo y (2) lo que cambia, cambia a causa de algo mejor o peor– y tomando como punto de partida la tesis opuesta a la que quiere demostrar, Aristóteles pone de manifiesto la imposibilidad de aceptar que lo divino admita algún tipo de cambio, debido a las contradicciones que esto implica. Como consecuencia de esto, concluye la necesidad de aceptar que lo divino es inmutable y, por ende, eterno, ya que lo inmutable necesariamente debe poseer este último rasgo (primer momento del argumento). Mediante su estrategia argumentativa, que responde al procedimiento dialéctico que habría implementado en *Sobre la filosofía*, Aristóteles pretende que sus tesis sean aceptadas como inobjectables por sus lectores, no solamente porque se desprenden con necesidad lógica de las premisas, sino porque además se ha mostrado que son plausibles.

Referencias

- Aristote (1967). *Topiques I-IV. Introduction* (J. Brunshwig, Trad.). Belles Letres.
- Aristote (2007). *Topiques VI- VIII* (J. Brunshwig, Trad.). Belles Letres.
- Aristotele (1963). *Aristotele, Della filosofia* (M. Untersteiner, Trad.). Edizioni di Storia e Letteratura.
- Aristotele (2008). *Aristotele, I Dialoghi* (M. Zanatta, Trad.). Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Aristóteles (1988). *Tratados de lógica (Órganon). Categorías Tópicos - Sobre las refutaciones sofisticas* [Tomo I] (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Física* (M. Boeri, Trad.). Biblos.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Órganon). Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Tomo II (M. Candel, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (2005). *Fragmentos* (A. Vallejo Campos, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1962-1963). *Sobre la filosofía y sobre el bien: fragmentos selectos* (J. Teuzabá, Trad.), *Ideas y valores*, 4 (15-16), 92- 133.
- Aristóteles (1996). *Sobre el cielo* (M. Candel, Trad.), Gredos.
- Bernays, J. (1968). *Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*. Hertz.
- Berti, E. (1962). *La filosofía del "primo" Aristotele*. Cedam.
- Berti, E. (1987). *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. L'EPOS.

- Berti, E. (1997). *La filosofía del “primo” Aristotele*. Centro di Richerche di Metafisica dell’Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Berti, E. (2004). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Bompiani.
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Oinos.
- Besnier, B. (1998). La définition aristotélicienne du changement. P. M. Morel (Ed.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (pp. 15-34). Presses Universitaires de Bordeaux.
- Bignone, E. (1973). *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. La Nuova Italia.
- Bobzien, S. (2002). The Development of Modus Ponens in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD. *Phronesis*, 47 (4), 359-394.
- Bochensky, I. M. (1951). *Ancient Formal Logic*. Holland Publishing Co.
- Boss, P. (2008). A Double Theology in Aristotle, *De philosophia*, fr. 26 Ross (= Cic., *De natura deorum* 1.13.33). *Prudentia*, 20, 43-64.
- Capacho, L. (2008). La lógica proposicional en *Analticos* de Aristóteles. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 64 (117/118), 137-143.
- Cherniss, H. (1946) *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Johns Hopkins Press.
- Cooper, J. (1987). *Hypothetical Necessity and Natural Teleology*. En J. Lennox y A. Gotthelf (Ed.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (pp. 243-274). Cambridge University Press.
- Corcoran, J. (1974). Aristotle’s Natural Deduction System. En J. Corcoran (Ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations* (pp. 85-132). Reidel Publishing Company.
- Düring, I. (1961), *Aristotle’s Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, , Almqvist & Wiksell.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* (B. Navarro, Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guthrie, W. K. C. (1933). The development of Aristotle’s dieology. *Class. Quarterly*, (27), 162-171
- Jaeger, W. (1993). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kneale W. C. y Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*. Clarendon Press.
- Lear, J. (1980). *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge University Press.

- Lukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic From The Standpoint of Modern Formal Logic*. Clarendon Press.
- Malink, M. (2018). *Demonstration by reductio ad impossibile in Posterior Analytics* https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/philosophy/documents/Malink_Demonstration%20by%20reductio%20in%20Posterior%20Analytics%201.26.pdf
- Mié, F. (2013). Demostración y silogismo en los *Analíticos segundos*. Reconstrucción y discusión. *Diánoia*, 58 (70), 35-58.
- Quarantotto, D. (2002). *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Bibliopolis.
- Rose, V. (1966). *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Teubner.
- Ross, W. D. (1964). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Clarendon Press.
- Rossi, G. (2006). Entre lo accidental y lo aparente: la peculiar constelación causal del azar según Aristóteles. *Tópicos 30 bis*, 147-170.
- Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Akademie Verlag.
- Slomkowski, P. (1997). *Aristotle's Topics* [Philosophia Antiqua; vol. 74]. Brill.



INTENCIONALIDAD E *INTENTIO* EN AVICENA

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.ieia

RESUMEN

A pesar de los reparos de algunos especialistas, Avicena es un punto de referencia insoslayable en la historia de la intencionalidad. Este trabajo se propone determinar la manera en que el intelecto toma posición con respecto a la realidad de los objetos con los que se relaciona. Abordamos la relación intencional centrandó nuestra atención en el nexo entre lógica y ontología y enfatizando el papel que juegan la conceptualización y la estimación en la determinación de lo que es real y existente efectivamente. La exploración de la estructura intencional nos lleva a identificar la relevancia de la *doctrina de las esencias* como presupuesto fundamental para la conceptualización y la verdad. La importancia de la teoría de la intencionalidad de Avicena radica en la descripción tanto de la referencia al objeto de conocimiento, como un proceso que avanza de lo conocido a lo desconocido, cuyas diversas fases conforman el itinerario de las esencias. Desde este punto de vista, la realidad y la existencia son accidentes que le acaecen a las esencias. Las capacidades del alma que hacen posible la referencia intencional son la estimativa, la conceptualización y el asentimiento. Asimismo, identificamos algunos puntos de convergencia entre las doctrinas de las esencias de Avicena y de Husserl.

Palabras clave: intencionalidad; esencia; existencia; realidad; intención

* Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Correo electrónico: julio.vargas@correounivalle.edu.co

Para citar este artículo: Vargas, J. C. (2022). Intencionalidad e *intentio* en Avicena. *Universitas Philosophica*, 39(78), 43-81. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.ieia.



INTENTIONALITY AND *INTENTIO* IN AVICENNA

ABSTRACT

Despite the misgivings of some specialists, Avicenna is an unavoidable point of reference in the history of intentionality. This paper sets out to determine the way in which the intellect takes a position with respect to the reality of the objects with which it enters into relation. We address the intentional relation, focusing on the nexus between logic and ontology, and emphasizing the role of conceptualization and estimation in determining what is real and actually exists. The exploration of the structure of intention leads us to identify the relevance of the *doctrine of essences* as a fundamental presupposition for conceptualization and truth. The importance of Avicenna's theory of intentionality lies in the description of the reference to the object and in the description of knowledge as a process that advances from the known to the unknown, the various phases of which form the itinerary of essences. From this point of view, reality and existence are accidents that happen to essences. Esteem, conceptualization and assent are the capacities of the soul that make intentional reference possible. Finally, we identify some points of convergence between two doctrines of essences, that of Avicenna and that of Husserl.

Keywords: intentionality; essence; existence; reality; intention

ENTRE LOS ESPECIALISTAS no hay consenso con respecto a si Avicena (980-1037) ofrece una *teoría de la intencionalidad*. Quienes rechazan esta tesis argumentan que una teoría tal exigiría, a su vez, desarrollar una *teoría de la intentio*, cuya tarea principal sería aclarar los diferentes sentidos que asume el término *intentio* en la lógica, la teoría del conocimiento, la ontología, la teoría semántica y la teoría de la acción (Hasse, 2000, p. 128). Asimismo, dicha teoría debería realizar un análisis filológico de los términos árabes que traducen el término *intentio*. En cambio, en conexión con otros investigadores (Deborah Black, 2010; Jari Kaukua, 2014; Jean-Luc Solère, 2007, entre otros), que sostienen que el filósofo persa sí ofrece una teoría de la intencionalidad, este trabajo se propone determinar cómo el intelecto toma posición con respecto a la realidad de los objetos con los que entra en relación.

La consideración de la intencionalidad como la relación cognitiva o teórica que permite determinar qué son los objetos y cuál es su realidad exige restringir la atención a la manera en que se efectúa el vínculo entre los actos mentales y el objeto, en orden a determinar su realidad. Por esta razón, desde el punto de vista del *método*, focalizaremos la atención en las *estructuras* propias de la intencionalidad teórica, esto es, en la conceptualización y en el asentimiento. No nos detendremos, pues, en la pregunta por su *génesis*, lo cual exigiría abordar a fondo el tema de la *abstracción* y, con ello, la función de los *sentidos internos* en la conformación de las estructuras intencionales, tema que desborda los límites de este trabajo.

El tratamiento de la intencionalidad lleva a considerar el vínculo entre lógica y ontología, pues no basta con indagar de qué manera el intelecto toma posición con respecto a la verdad de las proposiciones, sino que es necesario establecer qué se entiende en cada caso por *existencia* y en qué medida el intelecto puede acceder a la realidad de las cosas. La hipótesis que orienta este trabajo es que en el pensamiento de Avicena las intenciones o contenidos mentales no fungen como mediación entre los actos intelectivos y la cosa misma, la cual se ofrece o bien como objeto del pensamiento teórico, o bien como representación psíquica, o como cosa singular y concreta (*extramental*).

El primer apartado presenta las convergencias y divergencias entre los términos de *intentio* e *intencionalidad*: el término latino *intentio* designa ‘el contenido mental conformado por la mente en distintos niveles’, ya sea en la sensibilidad,

particularmente en la fuerza estimativa, ya sea en el intelecto, en calidad de concepto o representación de objetos simples y complejos. En cambio, de los diversos problemas que designa la *intencionalidad*, nos ocupamos del que consideramos fundamental, a saber, la pregunta sobre cómo es posible que las intenciones o contenidos mentales puedan acceder a la realidad propia del objeto de conocimiento y captar su existencia efectiva.

El segundo apartado presenta la tarea de la lógica, ocupándose de mostrar en qué medida la intencionalidad forma parte de su tema principal de investigación. El tercero señala la diferencia entre la conceptualización y el asentimiento, como los pilares de la teoría del conocimiento de Avicena. El cuarto apartado expone los conceptos fundamentales de la ontología: *cosa y ente, necesario y posible*, con el fin de presentar de qué manera tiene lugar la referencia intencional. El quinto desarrolla la función de las intenciones primeras y las intenciones segundas. El sexto ofrece una breve consideración sobre cómo se efectúa la relación intencional con los objetos singulares o concretos que pertenecen al mundo *extramental*. En las consideraciones finales se pondera la relevancia de la teoría de la intencionalidad de Avicena para la teoría del conocimiento, se señala el influjo de su *doctrina de la esencia*, como *naturaleza común* en Duns Escoto, y se indican los puntos que convergen entre Avicena y Husserl en relación con la intencionalidad.

1. *Intentio* y su vínculo con la intencionalidad en Avicena

SI BIEN AVICENA no utiliza explícitamente el término *intencionalidad*, se ocupa de las problemáticas que le corresponden a este término, en particular a la que se pregunta sobre qué base el intelecto establece el vínculo con su objeto y asume que accede a la realidad, temática que es común a varias áreas filosóficas: la lógica, la psicología, la teoría del conocimiento, la ontología, la filosofía del lenguaje y la teoría de la acción. Antes de ocuparnos de la problemática particular previamente señalada, conviene examinar el término del cual proviene *intencionalidad*, esto es, *intentio*.

En la obra de Avicena¹ el término latino *intentio*, traducción de las palabras árabes *ma'nā'* (*ma'ānī*, en plural) y *ma'qūla*², designa, por una parte, aquello que se tiene en mente, lo *comprendido* en relación con un tema o asunto y expresable mediante predicados. Desde esta perspectiva, la *intentio* designa la actividad comprensiva a la cual es inherente una tendencia o dirección de la mirada hacia el objeto. Por otra parte, la *intentio* se refiere a las formas o atributos del objeto, que se hacen presentes en el respectivo acto mental. Este doble sentido oscila entre la dimensión psicológica y la ontológica: da cuenta de cómo los actos mentales (*noéticos*) acceden a la dimensión objetiva (*noemática*).

En esta dinámica la *intentio* es ambigua, indecisa, en cuanto expresa el enigma de la correlación de la actividad psíquica y sus respectivos objetos, dos dimensiones cuyo modo de ser es irreductible el uno al otro y que, sin embargo, pueden conformar una unidad. Al respecto, Alan de Libera (1996) pone de presente los vínculos entre la *intentio* y el *lóγος*, no solo en cuanto a la compleja relación de la actividad psíquica y la dimensión objetiva, sino en relación con su carácter *apofántico*: al igual que el *lóγος*, la *intentio* hace presente el asunto o cosa por ella referida (pp. 178-179).

-
- 1 Para el estudio de la obra de Avicena, en este lugar, nos ocupamos especialmente del *Avicena Latinus*, aunque en algunas ocasiones también tenemos a la vista algunas traducciones al inglés y al francés. Cabe anotar que se denomina *Avicenna Latinus* al conjunto de obras traducidas del árabe clásico y persa al latín en los siglos XI y XII. Estas traducciones fueron realizadas a partir de la conquista de Toledo (1085) a manos del Rey León e incidieron decisivamente en la formación del pensamiento escolástico. En comparación con las traducciones de Averroes, el *corpus* latino de las obras de Avicena es significativamente menor, aunque un número importante de las obras del filósofo persa ha sido traducido del árabe –especialmente al inglés o francés–, en las últimas décadas.
 - 2 La palabra latina *intentio* corresponde a la traducción realizada –por la escuela toledana, dirigida por Dominicus Gundissalinus, entre los años 1152 y 1166– de los términos árabes *ma'nā'* y *ma'qūla*. Sus diversas acepciones designan ‘el pensamiento’, ‘el significado que se tiene en mente y que puede ser expresado’, así como ‘la relación con algo considerado como real’. Black (2010) afirma que la traducción latina del término *ma'na* como *intentio* es acertada, “plenamente legítima” y “justificada”, en cuanto accede a la “idea fundamental” que corresponde al uso técnico de dicho término: “Pero como interpretación de la idea fundamental que subyace al uso genérico y técnico de *ma'nā'* en árabe, *intentio* es una traducción latina totalmente legítima del término.” [*But as an interpretation of the fundamental idea behind the generic and technical use of ma'nā' in Arabic, 'intentio' is an entirely legitimate Latin rendition of the term*] (p. 68 y ss.). El inevitable salto en la traducción deja abierta la tarea de establecer los diversos sentidos de estos términos árabes y sus vínculos con el problema de la *intencionalidad*. Al respecto, véase Brague 2014, p. 506.

En la tradición árabe los términos equivalentes a la *intentio* se encuentran en Al-Farabi (872-950), que en su comentario a un pasaje del *De Interpretatione* (16a 3-18) de Aristóteles utiliza *ma'nā'* y *maqūla* para traducir el término griego νόημα, 'contenido de pensamiento', que puede ser una representación o resultado de la acción del intelecto. Allí Al-Farabi sostiene que el contenido de pensamiento varía de acuerdo con el objeto hacia donde se dirija la atención: o bien hacia la realidad objetiva, externa, o bien hacia el alma y su lenguaje. En el primer caso, las categorías aristotélicas sirven para referirse a los objetos externos y son denominadas "términos de primera posición"; en el segundo, mediante un acto reflexivo, el alma dirige la atención a los nombres, a los verbos y a los demás componentes del lenguaje que denomina "términos de segunda posición" (Sabra, 1980, pp. 753 y ss.).

Avicena retoma esta distinción, junto con la *teoría de la abstracción* de Al-Farabi, como punto de referencia para plantear la diferencia entre intenciones primeras y segundas. El tratamiento aviceniano de estas temáticas y su respectiva terminología fueron decisivos en el pensamiento escolástico medieval, pues por esta vía se introdujo buena parte de los problemas aristotélicos (Hasse, 2000; Black, 2000). En los siglos XII y XIII, período en que son vertidas algunas obras de Avicena al latín, la palabra *intentio* tiene un amplio significado, que designa desde los actos volitivos y prácticos hasta los actos de conocimiento y de percepción, las formas que hacen posible tales actos e incluso conceptos y nociones (Amerini, 2011, p. 555). *Intentio* puede significar 'la tendencia propia de un acto mediante la cual se dirige a una meta' o 'el asunto mismo que corresponde al contenido del acto', al significado o representación hacia el cual apunta.

Desde el punto de vista semántico, el problema está en establecer de qué manera los contenidos mentales –sensitivos, como en el caso de la imagen y del significado– hacen presente un objeto; el problema que Avicena retoma cuenta con una tradición que va hasta Aristóteles, pues el célebre pasaje del *Sobre la interpretación* (Aristóteles, 1995, 16a 3-9) fue objeto de numerosas interpretaciones y polémicas en el medioevo. En los comentarios al triángulo semántico de Aristóteles, en la indagación sobre cómo tiene lugar la referencia al objeto mental y a la realidad, Avicena introduce el término *intentio* (*ma'nā'*) para designar el *significado* que se tiene en mente, que es correlativo

a la palabra o al signo y que remite al “objeto intenido por el alma” (Black, 2010, p. 5)³.

Sin embargo, en el tratamiento de este problema, el término *intentio* cuenta, como ya dijimos, con un carácter ambiguo: sirve para designar, de una parte, *el objeto* –efectivamente existente o mental–, mas solo *en cuanto* es expresado mediante palabras y significados; y de otra parte, los *significados* que se tienen en mente, mediante los cuales tiene lugar la referencia al objeto respectivo. Desde el punto de vista del objeto, las intenciones no solo designan realidades singulares, existentes en la naturaleza material, sino también los objetos mentales, que son resultado de la abstracción o intelección. Por eso, en el contexto del triángulo semántico, la *intentio* apunta a un objeto que tiene doble existencia, *extramental* y mental. Los significados forman parte de la *intentio*, al igual que las palabras, de un modo analógico.

Intentio también aparece en *De philosophia prima sive scientia divina* (Avicena, 1977, 1980), obra en la cual significa ‘el modo de ser de los conceptos universales que son comunes a varios individuos’, por ejemplo, la *humanidad*, el *color*, la *sustancia*, entre otros. La *intentio* constituye los *contenidos objetivos* del pensamiento que tienen por rasgo esencial poder ser predicados de uno o de muchos objetos, independientemente de que estos últimos existan o no. La *intentio* juega un papel central en la comprensión del ser de los objetos, ya que gracias a ella se conforma un *significado* o *intelección universal* que es expresable lingüísticamente. Desde el punto de vista de lo inteligido, Avicena distingue tres niveles de la *intentio*:

Es preciso ahora que hablemos acerca de lo universal y de lo particular. En efecto, es conveniente también a aquello para lo cual nos hemos preparado, a saber, sobre los accidentes propios del ser. Digo, por tanto, que el universal se dice en tres modos: [1.] en efecto, se llama universal [ár.: la noción (*intentio*) universal] en cuanto es predicado en acto de muchos, como v.g., hombre; [2.] y se llama noción universal a la que [ár.: cuando] es posible de ser predicada de muchos, aun cuando ninguno de ellos tenga ser en acto, tal como la noción de casa heptagonal, que es universal por el hecho de que por

3 “things intended by the soul / maqāṣada li-nafs”.

su naturaleza puede ser predicada de muchos, pero no es necesario que esos muchos existan, ni siquiera uno de ellos; [3.] se llama, [en fin], noción universal a la que nada impide afirmar que se predica de muchos, pero que, sin embargo, si algo lo prohíbe, es una causa por la cual esto es probado, como [en el caso d] el sol y la tierra, pues por el hecho de que son concebidos el sol y la tierra, no está prohibido en el pensamiento que su noción pueda hallarse [realizada] en múltiples [cosas], a no ser que se aduzca una razón por la cual se sabe que esto es imposible. Y [entonces] será imposible por una causa extrínseca, no por la concepción de ellos. Ahora bien, todas estas [definiciones] pueden convenir en lo siguiente: universal es aquello que en su concepto no es imposible que sea predicado de muchos. Y es preciso que el universal lógico y todo lo que le es similar sea así. El individuo, en cambio, es aquello que no puede concebirse que sea predicado de muchos, como la sustancia de este [individuo] determinado: Platón. En efecto, es imposible concebir que él sea [algo] a no ser lo que solamente es de él (Avicena, 1980, pp. 227-228)⁴.

De acuerdo con este pasaje, en cuanto contenido del pensamiento, la *intentio* puede ser entendida como:

- a) lo predicado *actualmente* de muchos, por ejemplo, ser humano es predicado de todos y cada uno de los humanos: “*secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo*” (Avicena, 1980, pp. 227). Desde este punto de vista, la *intentio* está *en cada individuo*;

4 “*Dico igitur quod universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse esse illa multa, immo nec etiam aliquod illorum; dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis, quod tamen, si aliquid prohibet, prohibebit causa qua hoc probatur, sicut sol et terra: hoc enim, ex hoc quod intelliguntur sol et terra, non est prohibitum quantum ad intellectum posse intentionem eorum inveniri in multis, nisi inducatur ratio qua sciatur hoc esse impossibile; et hoc erit impossibile ex causa extrinseca, non ex ipsorum imaginatione. Possunt autem haec omnia convenire in hoc quod universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis; et oportet ut universale logicum et quicquid est simile illi sit hoc. Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis huius designati: impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum*” (Traducción de Julio A. Castello Dubra).

- b) lo *predicable* de varios individuos, aun cuando ninguno de ellos exista: “se denomina universal al significado (*intentio*) que puede ser predicado de muchos, así ninguno de estos exista realmente, como el significado (*intentio*) ‘casa heptagonal’ [...] no necesita estar presente en aquellos muchos” (Avicena, 1980, p. 227)⁵. En este sentido, la *intentio* pertenece al plano conceptual o lógico; y
- c) la *esencia* o el “ser propio” del objeto, predicado de un individuo, aunque también puede ser atribuido a otros individuos que pertenezcan a la misma especie. A modo de ejemplo, Avicena afirma que los términos (*intentiones*) *sol* y *tierra* no están limitados a un único ejemplar, sino que es posible que existan varios soles y tierras.

En estas tres acepciones, la *intentio* se entiende como ‘el significado predicable de uno o varios objetos, con independencia de su existencia o no existencia.’ Dicho significado cuenta con un modo de ser propio, que alberga la *naturaleza* o *quiddidad* de un objeto y que puede *expresar*, ya sea la *sustancia* que corresponde a un individuo, ya sea lo común a varios individuos. Avicena asume que hay un nivel primordial de la *intentio*, las *esencias*, aquello que constituye el *ser propio* de las cosas, aquello a lo cual le acontece la universalidad y lo individual. Cabe advertir que el término de *esencia*, entendido como *naturaleza común*, instancia independiente de lo universal y lo singular, fue acuñado por Alejandro de Afrodisia y lo retomó la filosofía musulmana (De Libera, 1999, pp. 499-509).

Por consiguiente, el universal, en tanto que es universal, es una cosa y es otra, en tanto es alguna cosa a la que le acontece la universalidad. Entonces, el universal, en cuanto es constituido como universal, tiene el significado de uno de los términos mencionados, pues, si este (universal) fuera un hombre o un caballo, la *intentio* (el significado) sería otra, distinta a la *intentio* de universalidad, como es el caso de la humanidad o la cabalidad. De hecho, la definición de cabalidad es diversa de la definición de universalidad y la universalidad no está contenida en la definición de cabalidad. Más aún, la

5 “*et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectum, sicut intentio domus heptangulae [...] sed non est necesse esse illa multa*”.

caballidad posee una definición que no requiere de la universalidad, sino de aquello a lo que le acontece la universalidad (Avicena, 1980, p. 228)⁶.

En cuanto expresa la esencia, la *intentio* es el núcleo intencional de significado, al que le sobrevienen determinaciones tales como ser predicado de uno o de muchos. En el ejemplo del pasaje citado, la *caballidad* se ha de distinguir de los conceptos universales que expresan a este caballo individual, a algunos o a todos los caballos.

Finalmente, en el *Liber de Anima* de Avicena, el término *intentio* aparece en dos escenarios distintos, cada uno de los cuales corresponde a distintas funciones de la vida anímica: la sensibilidad y la intelección. En relación con la primera, se refiere a las descripciones sobre cómo un espectador construye imágenes o formas *sensibles* que corresponden a la realidad percibida. Desde este punto de vista, “la *intentio* es lo aprehendido por el alma a partir de lo sensible, aunque no lo haya aprehendido previamente el sentido exterior” (Avicena, 1972, p. 86)⁷. Por otra parte, desde el punto de vista de la intelección, la abstracción puede rendir dos tipos de intenciones: las intenciones o representaciones primeras, las cuales cumplen la función de referir objetos singulares, y las intenciones segundas, que son el resultado de la reflexión y del discurrir del pensamiento. En el nivel superior, el pensamiento recibe las formas inteligibles provenientes del intelecto agente, intermediario entre Dios y el intelecto humano. Igualmente, el término *intentio* aparece en la descripción de la percepción visual para designar aquello que media entre la luz y los ojos (Black, 2000, p. 60, n. 12).

6 “*Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quidam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus pradicorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas*”.

7 “*intentio autem es id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior*”. Entre los sentidos internos, que rinden un contenido *intencional* más allá de lo que la sensibilidad ofrece efectivamente, se encuentra la *fuerza estimativa*, cuya relación con el entorno es de carácter práctico. En este lugar no podemos profundizar esta temática, puesto que nuestro interés está en determinar de qué manera el intelecto toma posición sobre el objeto y explicita su grado de realidad.

2. El lugar de la intencionalidad en la lógica

EN SUS TRATADOS DE *METAFÍSICA* Y *LÓGICA*, Avicena plantea la pregunta sobre cómo puede el intelecto humano acceder a un objeto y determinar que su conocimiento sea verdadero y este le permita acceder efectivamente a la realidad. En estas obras el filósofo persa se distancia del *Organon* aristotélico, porque, a diferencia de Aristóteles, considera que la lógica es una *ciencia*, y una *ciencia teórica* que está estrechamente vinculada con la metafísica con un tema principal de investigación propio: las intenciones segundas. Sin embargo, la lógica es una ciencia subsidiaria de la metafísica y de las demás ciencias (Avicena, 2018, p. 128; Torres y López Farjeat, 2018, p. 216), en cuanto contribuye a la investigación científica, esto es: permite distinguir las proposiciones verdaderas de las proposiciones erróneas; el buen uso de la lógica faculta al pensamiento para acuñar definiciones y conceptos y discurrir a través de silogismos e inferencias, deducciones e inducciones. En su cometido, la lógica es la “ciencia de los grados o el canon” (Avicena 1971, p. 12; 1984, p. 47) que prescribe los principios universales y necesarios del conocimiento. De manera análoga a como la gramática prescribe las normas de la expresión hablada o escrita, los principios lógicos gobiernan el discurrir del pensamiento, de forma tal que alcance el conocimiento certificado o verdadero y evite el error.

Un pasaje del “Comentario a la Isagoge de Porfirio (Al-Madkhal)” (Avicena, 2018) presenta la lógica como la ciencia que describe el proceso del conocimiento, entendido este como el tránsito de una disposición mental o intelección, cuyo correlato es una objetividad lógica conocida, a la intelección de lo desconocido. Desde este punto de vista, las cosas son conocidas intencionalmente, esto es, en cuanto se hacen presentes a la mente o al intelecto a través de una relación.

Avicena no suscribe la tesis de que el conocimiento equivale a la asimilación de la forma del objeto, no entiende la abstracción como la expoliación progresiva de la materialidad en pro de la forma, y mucho menos concibe la afección sensible y la producción de imágenes, intenciones, conceptos y raciocinios como la asimilación de formas provenientes del objeto. Antes bien, el eje de su metafísica y su teoría del conocimiento lo conforman las *esencias*, *dimensión* neutral que permanece idéntica en diversas instancias, que van desde la singularidad o concreción del mundo (*exterior* al alma), pasando por las imágenes e intenciones,

hasta alcanzar el orden universal del concepto y del asentimiento. Este privilegio de las *esencias* como la dimensión, que fundamenta la verdad y la existencia, se corresponde con la actitud mística en Avicena, para quien la sabiduría última reside en la contemplación de la realidad tal y como la ve Dios.

El conocimiento se efectúa como una *relación intencional* entre (a) las representaciones intelectuales –accidentes que le ocurren a la esencia, y que cuentan con diversos grados de intelección– y (b) los objetos lógicos, que pueden ser simples o complejos, y que cuentan con un modo de ser propio que es correlativo a la conceptualización y a la certificación que otorga el intelecto. El vínculo intencional tiene una génesis accidental, es el resultado del discurrir intelectual que accede a la *esencia* de las cosas mediante el paso de lo conocido a lo desconocido, motivado por la presencia del objeto en la sensibilidad, ya sea en la percepción, ya sea en la imagen. Así mismo, si bien en el orden teórico no se puede hablar de una presencia del objeto desde un punto de vista *subjetivo*, el objeto aparece sólo en correlación con el acto intelectual, como “en relación con nosotros”.

Pero, si quisiéramos reflexionar sobre esto, de manera que conozcamos las cosas, entonces, será necesario comprenderlas en la intelección. Entonces, les acontece a estas disposiciones que sólo son propias de la intelección, especialmente si pretendiéramos excogitar mediante el pensamiento las cosas desconocidas a partir de las conocidas. *No obstante, las cosas son desconocidas [o conocidas] en relación con nosotros.* Pero, la disposición y aquello que acontece a las cosas, en razón de lo cual somos movidos por ellas, de lo que nos es conocido a lo desconocido, es una disposición y un accidente que les acontece en la conceptualización, aunque el ser que poseen ellas mismas existe aparte de estas. Por tanto, es necesario un saber referido al conocimiento de estas disposiciones, cuántas hay y cómo son, y de qué manera esto es considerado por accidente (Avicena, 2018, p. 127)⁸.

8 “*Cum autem voluerimus considerare ad hoc ut sciamus eas, erit necesse colligere eas in intellectu. Et tunc necessario accident eis dispositiones quae sunt propriae tantum intellectus, et praecipue cum contenderimus cogitando apprehendere incognita ex cognitis. Res autem non sunt incognitae nisi quantum ad nos. Dispositio vero et id quod accidit rebus, ex eo quod mutamur per eas a cognitis ad incognita, est dispositio et accidens quod accidit eis in intellectu, quamvis ipsae quod habent esse est praeter hoc. Ergo necessario opus est scientia ad cognoscendum illas dispositiones, quot sunt et quales sunt, et quomodo consideratur hoc accidens.*”

El tema de la intencionalidad, en particular la pregunta sobre la relación entre los actos intelectivos y el objeto en el conocimiento de la realidad, concierne a la lógica, pero también a la metafísica y a la psicología. Para Avicena, la *intencionalidad* es un atributo esencial del *alma racional*, la cual cuenta siempre con un saber de sí misma, de su cuerpo y de su entorno. El alma tiene un modo de ser irreductible a la dimensión física o corpórea, está unida al cuerpo, pero es separable de él; está vinculada con la realidad, con las representaciones racionales, con las imágenes, con todos los seres vivos, de una manera intencional. En lo que respecta al conocimiento, la intencionalidad es, en sentido amplio, el tema principal de la lógica. En sentido estricto, su tema principal (*subiectum*⁹) son las *intenciones segundas*.

Una vez señalada la tarea central de la lógica, surge la pregunta por el modo de ser de las *disposiciones* que conforman el pensamiento. Si bien la lógica es una ciencia al servicio de la metafísica y de las demás ciencias, esto no quiere decir que su objeto esté subordinado a la psicología o a las ciencias del discurso. Los conceptos, juicios y razonamientos, con base en los cuales el intelecto accede a la realidad, no pertenecen al orden del discurso (oral o escrito), ni a los actos psíquicos. De ser así, incurriría en el sermocinalismo o en el psicologismo, respectivamente¹⁰. La independencia de la dimensión objetiva, intencional, se entrevé en la afirmación de que “el ser que poseen ellas mismas [las disposiciones] existe aparte de estas [esto es, del discurso y de las operaciones psíquicas, en cuanto capacidades]” (Avicena, 2018, p. 127). No obstante, ni las objetividades lógicas, ni

9 La palabra latina *subiectum* designa el tema central u objeto propio de una disciplina, esto es, el primero de los tres criterios que deben cumplir una disciplina para ser ciencia, propuestos por Aristóteles en los *Analíticos Segundos* (Aristóteles, 1995, 76b 11-15). Héctor Salinas (2015) aborda el tema de las intenciones segundas como sujeto o *subiectum* de la lógica, en la filosofía medieval.

10 La caracterización del objeto de la lógica en Avicena, como perteneciente al orden conceptual y proposicional distinto de las palabras y del discurso que lo expresan, se puede encontrar en Salinas, 2015, y en Storck, 2008. A pesar de que el término *psicologismo* fue acuñado en el siglo XIX para referir a las teorías lógicas que confunden el orden objetivo universal de la lógica con el orden psicológico empírico, podemos afirmar que Avicena no incurre en esta confusión, pues no afirma que las intenciones segundas, objeto de la lógica, estén conformadas por los actos mentales, psicológicos, sino por los objetos lógicos (proposiciones y silogismos), representados mediante actos mentales (Storck, 2008, pp. 25 y ss.).

las esencias, conforman un reino de *ideas*, que es un “tercer reino” independiente de los actos (De Libera, 1999, p. 590).

Sucede de manera semejante en la disciplina lógica: pues, ella no considera [las nociones] simples de las cosas en la medida en que pertenecen a uno de los dos modos de ser mencionados anteriormente: en la medida en que está en las cosas sensibles, o en el intelecto. Tampoco [se considera] como lo que constituye la esencia de las cosas, sino en tanto que son predicados o sujetos [de predicación], universales o particulares (Avicena, 2018, p. 136)¹¹.

3. Conceptualización y asentimiento, dos niveles de la *intentio*

SURGE LA PREGUNTA DE SI LA OBJETIVIDAD es una representación que media entre el intelecto y el objeto en sí, o si más bien es un correlato, conformado a partir de la actividad intencional del alma, en la cual se hace presente el objeto. Para abordar esta pregunta hace falta explicitar qué entiende Avicena por *disposiciones*: en qué sentido forman parte de la dimensión noética o parte de la actividad intelectual y cómo se diferencian de la dimensión objetiva.

Avicena distingue dos niveles de los actos mentales que hacen posible la representación del objeto de conocimiento: los conceptos o intelecciones, también denominados *intenciones primeras*, y las representaciones complejas –proposiciones y silogismos–, objeto de la lógica, denominados *intenciones o intelecciones segundas* (Sabra, 1980; Salinas, 2015). Aquí encontramos el carácter ambiguo del término *intentio*, pues puede designar ya sea los actos mentales, ya sea el objeto que corresponde a los actos. En todo caso, Avicena distingue la dimensión noética de la noemática, las cuales conforman el conocimiento y, por tanto, son tema de la lógica. Así, al afirmar que el objeto de la lógica son las intenciones segundas, pone de presente que a la lógica no solo le competen los correlatos objetivos (tales como el género y la especie), sino también los respectivos actos intencionales o *disposiciones*. Estos dos niveles de la *intentio* corresponden a los

11 “*Similiter est in doctrina logyca. Non enim considerat incomplexa harum rerum secundum quod sunt alicuius duorum modorum dictorum esse: secundum quod est in his sensibilibus: aut in intellectu: nec ut est in essentia harum rerum ex hoc quod sunt essentie: sed secundum quod sunt praedicata aut subiecta: et universalia aut particularia*”.

dos conceptos centrales de la epistemología árabe, ya expresados por Al-Farabi, a saber: *conceptualización* y *credulidad o asentimiento*.

La conceptualización (*taṣawwur*; *imaginatio*¹²) designa el conocimiento de un objeto simple por medio de la definición, esto es, de las categorías y predicables que permiten dar cuenta de su ser propio. Más allá de la mera representación o mención, la definición está conformada por el género y la diferencia, de manera que ofrece mediante juicios la *esencia* del respectivo objeto (Avicena, 1984, p. 70). De acuerdo con la lógica de Aristóteles, en los *Tópicos* (101b38-130b26), la definición expresa la esencia (*einai*) (10 76b 11-15). Con todo, surge la pregunta sobre cómo tiene lugar dicha captación de la esencia en la definición: si el género es la instancia que designa el *qué* de la cosa, ¿de qué manera se conjuga con la diferencia específica para acceder a la *quiddidad*?

Avicena es consciente de la dificultad de realizar una definición que dé cuenta cabal de todos los atributos de la *esencia* de un objeto. Ante esto, asume que la mayor parte de las definiciones son parciales e incompletas. Para que sea “real”, la definición debe, en primer lugar, indicar *todos* los aspectos esenciales de la cosa (expresados en el género y la diferencia específica), dejando de lado lo no-esencial, como el *propio* o el *accidente* que forman parte de la descripción (Avicena, 2010, pp. 182-186); en segundo lugar, debe haber una correspondencia entre lo que define y lo definido, en cuanto al significado y la extensión. La *conceptualización* equivale a la aprehensión de la esencia, la cual se expresa, ya sea mediante la definición, ya sea mediante la descripción¹³. A la *conceptualización*, en tanto que

12 Sorprende que el término *taṣawwur*, que proviene de la palabra *ṣurat* (imagen), haya sido vertido al latín como *imaginatio*, lo cual da a entender que es resultado de la capacidad de representar o de producir imágenes, antes que designar un significado lógico, objetivo. De acuerdo con Chenu (1938), los términos *taṣawwur* y *taṣdiq* remiten a la distinción estoica entre representación (*phantasia*) y asentimiento (*synkathesis*), los cuales desarrollan una lógica del concepto y una lógica del razonamiento, respectivamente.

13 Avicena afirma explícitamente que la *conceptualización*, primer modo del conocimiento, tiene lugar mediante la “intuición”, pero la explicación de cómo esta se efectúa no se encuentra en los tratados de lógica, sino en su teoría del conocimiento (Avicena, 1971, p. 13). En este mismo lugar y en el “Compendio sobre el alma”, afirma que el conocimiento intuitivo tiene lugar mediante la inspiración divina, gracias a la cual es posible conocer los axiomas de la lógica. Por ejemplo, “el todo es mayor que la parte”; “si varias cosas son iguales a la misma cosa, entonces son iguales entre sí” (Avicena, 1875, p. 406). Igualmente, la intuición no se limita a la captación de las intenciones

contenido mental, le corresponden objetos simples o complejos y el estar acompañada siempre de una palabra. De este modo, los signos y las palabras sirven de base para la representación del respectivo significado o concepto.

Así como la cosa es conocida de dos maneras: la primera, lo que tan solo es conceptualizado, de manera que, en cuanto [aquello] posee un nombre mediante el cual es expresado, se representa en el alma su concepto (*intentio*), aunque no se encuentre allí verdad o falsedad. Cada vez que se diga “humano” o “haz esto”, cuando aprehendes la intención de lo que te es dicho, ya [la] has concebido (Avicena, 2018, pp. 129-130)¹⁴.

Como aprehensión de la esencia, la *conceptualización* es la primera forma de relación con el objeto de conocimiento. No obstante, ella no toma posición con respecto a su verdad o falsedad: una única intelección no determina si a la esencia corresponden necesariamente ciertos atributos, y tampoco establece si el objeto cuenta, por su propia esencia, con una existencia efectiva o si tan sólo es resultado de la fantasía. Es competencia de la *conceptualización* establecer el vínculo entre sujeto y predicado, bajo la forma “A es B”, por ejemplo, “la blancura es un accidente”. Esto se constata en que hay actos, como la duda o la interrogación, en los que, si bien está implícita la intelección de lo expresado en un juicio, no hay lugar a una posición con respecto a su veracidad o corrección. Como bien afirma Alfredo Storck (2008), la recepción latina de la lógica de Avicena, que inicia en el siglo XII con Gundisalvo, privilegia un aspecto de la *conceptualización* (*imaginatio*) (p. 23), a saber, la formación de conceptos, sin detenerse en cómo es posible la comprensión de expresiones como “haz esto”, *fac hoc* (Avicena, 2018, p. 130). La

primeras, sino que designa el acto por medio del cual se resuelve un problema, en tanto que el intelecto encuentra el término medio que vincula los presupuestos con una conclusión; de este modo, la intuición se efectúa primordialmente en los actos lógicos de acreditación o asentimiento.

14 “*Sicut autem res scitur duobus modis: uno, ut intelligatur tantum, ita ut, cum nomen habuerit quo apelletur, representetur animo eius intentio, quamvis non sit ibi veritas nec falsitas. Sicut, cum dicitur ‘homo’ aut cum dicitur ‘fac hoc’, cum autem apprehenderis intentionem eius quod dicitur tibi, iam intellexisti*”.

toma de posición con respecto a la verdad o falsedad de los conceptos es asunto del *asentimiento* o de la *creencia* o (*taṣḍīq/credulitas/assent*)¹⁵.

En el otro modo, con la conceptualización hay un asentimiento (*credulitas*), como cuando te es dicho “toda blancura es un accidente”, a partir del cual no sólo habrás entendido la intención de este modo de dicción, sino también la creencia en relación con su ser así. Aunque si dudas que [eso] es o no es así, ya habrás entendido lo que te ha sido dicho. Mas no dudas de que lo que no concibes ni de lo que ignoras, aunque aún no creíste. Pues a toda creencia le corresponde una conceptualización, pero no lo contrario. Mas la conceptualización sirve en esta clase de intenciones para conectar en el alma la forma de esta composición y la de aquellos a partir de los cuales está compuesta, como blancura y accidente. Mas la creencia en lo que se encuentra en el alma es la relación de esta forma con la cosa misma que la acompaña. Pero, ser engañado se aparta de esto (Avicena, 2018, pp. 129-130)¹⁶.

El término *credulitas*, entendido como asentimiento, es la versión árabe de *synkatathesis*, palabra mediante la cual el estoicismo designa la aprobación que recibe cada juicio, opinión o suposición cuando se asumen como verdaderos (Kobusch, 2007). Avicena afirma que la *credulitas* no se limita a la comprensión de conceptos aislados, expresiones o juicios; también toma posición sobre las

15 El término árabe *taṣḍīq* proviene del verbo *ṣadaqqa*, el cual significa ‘juzgar como verdadero’ o ‘dar asentimiento’, término vertido al latín como *credulitas*. En este lugar nos tomamos la libertad de traducir el término *credulitas* algunas veces como *asentimiento* y otras como *creencia*. Esto último con el fin de explicitar su vínculo con la toma de posición sobre el ser verdadero de algo. En este sentido, la recepción latina de Avicena, a partir del siglo XII, entiende la *credulitas* como creencia o fe en el ser de algo. Michel Scot (1175-1234), traductor de la obra de Averroes del árabe, vierte al latín los referidos términos *taṣawwur* y *taṣḍīq* como (*in*)*formatio* o *formare per intellectum* y como *fides* (Averroes, 1953) (1953).

16 “*Altero, ut cum intellectu sit credulitas: sicut cum dicitur tibi quod omnis albedo est accidens, ex quo non habebis intelligere intentionem huius dictionis tantum, sed etiam credere ita esse. Cum vero dubitaveris ita esse aut non esse, iam intellexisti quod tibi dictum est. Non enim dubitas de hoc quod non intelligis nec de eo quod ignoras; nondum tamen credidisti. Ominis enim credulitas est cum intellectu, sed non convertitur. Intellectus enim in huiusmodi intentione prodest ad comparandum in animo formam huius compositi et eorum ex quibus componitur, sicut albedinis et accidentis. Credulitas vero de eo quod habetur in animo est comparatio huius formae ad ipsam rem quam comitatur. Sed mentiri differt ab hoc.*”

proposiciones desde el punto de vista de su *ser así*¹⁷. Para explicitar cómo el intelecto accede al *ser así* de la proposición, para establecer su verdad o falsedad, Avicena afirma que el intelecto efectúa una síntesis entre la forma lógica y la cosa que la acompaña. La presencia de la cosa sirve de garante de la verdad, en tanto que la “*credulitas* [...] declara la existencia de lo que fue concebido” (Storck, 2008, p. 23). Ante esto se impone la pregunta sobre cómo puede la creencia asumir que una proposición, más allá de la intelección de las formas lógicas, puede acceder a la *existencia* de la dimensión objetiva, aquello que desde Carl Stumpf se entiende como *estado de cosas* (Chrudzimiski 2002-2003).

Para dar cuenta de esta *relación* entre la forma lógica y la cosa misma, hace falta señalar la diferencia entre el criterio de *verdad* de Avicena y el de Aristóteles. En *Sobre la interpretación* Aristóteles afirma que las proposiciones con la forma “*A es P*” (“Sócrates es poeta” o “Sócrates es blanco”) son ciertas, siempre y cuando la predicación (*es P*) presuponga la existencia de la *ousía*, en este caso Sócrates. En el caso de la negación, “*S no es P*”, el predicado afirma que *S* no posee efectiva o realmente una propiedad (*De Interp.* 21a 5-32; 19b 14 y ss.). Gracias a la síntesis que efectúa el *es* en la proposición, el *logos* está en condiciones de revelar la *ousía*, esto es, aquello que existe por sí mismo y no requiere de otro para existir. En este sentido, la proposición asume que el *sujeto* existe y es expresado en la proposición (*Met.* 1029b 20). En cambio, Avicena propone un nuevo concepto de *verdad*, en cuanto reinterpreta el vínculo entre lógica y ontología. Para dar cuenta de este vínculo, retomamos las nociones fundamentales de la metafísica de Avicena y luego examinamos la relación intencional entre las representaciones mentales y la existencia.

En primer lugar, Avicena toma distancia del concepto aristotélico de *ousía* (*substantia*), como la instancia efectivamente existente, fundamento de la realidad, en favor del *Tò tí ên eínai*, aquello que constituye el ser de algo (*essentia* o *quidditas*). Siguiendo a Al-Farabi, afirma que la esencia *constituye* el *ser propio* (*quiddidad*) de la cosa. Los rasgos o atributos que conforman la esencia son partes

17 Tan sólo a partir del siglo XIX la lógica asume el carácter autosubsistente del ser objetivo, expresable mediante proposiciones. Sobre este tema no nos podemos detener en este lugar; tan solo asumimos que, en la lógica de Avicena, las *intenciones segundas* constituyen una dimensión objetiva, teórica, no reductible a los actos mentales (Storck, 2008; Bäck, 1987).

no independientes de la *cosa*, es decir, si ellos faltan, esta no solo deja de ser o de existir, sino que pierde sentido. Con ello, Avicena desplaza el primado de la realidad, de la existencia efectiva y actual, a la *esencia* (Martínez-Ruiz, 2012). La existencia no es el soporte y fundamento de la realidad, sino la *esencia* captada por el intelecto a través de conceptos, de manera que la totalidad de las notas o atributos que constituyen la esencia pueden no estar explícitos de manera inmediata, pero estos y otros atributos que le pertenecen a la cosa se pueden aclarar a través de la reflexión o del aprendizaje. El que la existencia *no sea un atributo constitutivo* de la esencia lleva consigo que el acto intelectual ha de atender primordialmente a la esencia y esclarecer sus partes constitutivas, para luego examinar los accidentes que a ella le acaecen, o bien en los seres singulares que conforman el mundo natural (*in re*), o bien en cuanto objeto inteligido, expresado en una definición, representado en una imagen (*in intellectu*)¹⁸.

3. Las nociones fundamentales de la ontología: cosa y ente, necesario y posible

CON EL FIN DE DESCRIBIR LA MANERA en que el asentimiento se hace cargo de la realidad de las cosas y de su existencia, presentamos brevemente qué entiende Avicena por *esencia* (y su equivalente, *cosa*) y su diferencia con la existencia (y su equivalente, *ente*). En el párrafo anterior quedó establecido que Avicena se vale de un esquema mereológico para dar cuenta de la *cosa* (*res, shay'*) en cuanto representada en el intelecto: en primer lugar, la *cosa* es un todo o unidad, que está conformada por una esencia y por partes no esenciales. Las partes que conforman la esencia son los atributos no independientes al todo, es decir, aquellos que necesariamente pertenecen a ella, de manera que su ausencia lleva al contrasentido. Tales atributos son constitutivos de la cosa y deben ser expresados en la definición. Asimismo, al todo pertenecen otras partes no esenciales que acompañan a la esencia; su modo de ser no proviene del *todo*, sino de otra parte, a saber: de la diferencia.

18 Cabe señalar que la *presencia* de la esencia no se limita en tanto que es correlato de los actos intelectivos, sino que también incide en la capacidad o fuerza estimativa y en la imaginación. Sobre este tema no podemos ocuparnos en este lugar, pero se puede ver Black, 2018.

Más, es necesario que aquello que es predicado de algo, si es constitutivo de su *quiddidad*, esté en el intelecto y en el pensamiento como una parte de su misma *quiddidad*. De allí que lo que coincide con él en la misma intención, en el intelecto, en el pensamiento y en la definición, también coincida con él, en que es parte de su *quiddidad* [...]. No obstante, si coinciden en algo de concomitante, de manera que de ningún modo coinciden en las partes de la definición de la *quiddidad*, entonces serán diferentes por la misma *quiddidad*, no por una parte de ella, como el color es distinto del número (Avicena, 1980, pp. 280-281)¹⁹.

En consecuencia, *existencia* y *esencia* difieren esencialmente, de manera que poseen distintos sentidos. Para dar cuenta de ellos hace falta presentar las primeras nociones o intelecciones que efectúa el espíritu, a saber: *cosa*, *ente* y *necesario*²⁰. Avicena afirma que estas intelecciones no son imágenes, resultado de la actividad anímica, sino nociones o intenciones impresas en el alma, en cuanto son “comunes a todas las cosas” (*communia sunt omnibus rebus*; Avicena, 1977, p. 33). El carácter común de estas nociones básicas no remite a la dimensión lógica o universal, sino a la estructura *esencia* y *existencia*, la cual es constitutiva de toda cosa. El que las nociones primeras sean impresas da a entender que ellas fungan como el vínculo entre la dimensión objetiva, que conforma lo real, y la dimensión noética que la conoce. Las nociones primeras están no solo en la mente que las concibe, sino también son constitutivas de lo real, que puede elevarse a objeto de conocimiento.

Ahora bien, Avicena afirma que la cosa (*res*, *shay'*) posee un *ser propio* o *naturaleza* (*habet certitudinem*) gracias a lo cual funge como sujeto de predicaciones verdaderas (Avicena, 1977, pp. 33-34). En cambio, el término *ens* (*wujūd*)

19 “Oportet enim ut id quod praedicatur de aliquo, si fuerit constitutum suae quidditatis, in intellectu et cogitatione sit sicut pars suae quidditatis. Unde quicquid convenerit cum eo in ipsa intentione, in intellectu et cogitatione et definitione, conveniet cum illo in eo quod est pars suae quidditatis; (...) Cum autem convenerint in aliquo concomitanti, ita ut non conveniant in partibus definitionis, quidditatis ullo modo, tunc per ipsam quidditatem erunt differentes, no per partem eius, sicut color differt a numero”.

20 “Diremos pues que la ‘cosa’, ‘ente’ y ‘necesario’ son tales que son lo primero que se imprime en alma, en una primera impresión, y no son adquiridos a partir de otras nociones mejor conocidas que ellas” (Avicena 1977, pp. 31-32).

designa lo que ejerce el acto de ser o de existir, aquello que, a diferencia de la esencia, no puede referirse de una manera afirmativa o unívoca, pues lo que existe puede ser de tres clases: (a) singular o concreto, en la realidad *extramental*; (b) correlato objetivo o universal de los actos mentales, y (c) contenidos mentales o psíquicos, por ejemplo, las imágenes y el yo. En este sentido, cualquier ser que exista en el mundo, una planta, un ser humano, y cualquier objeto mental, ya sea universal, ya sea una imagen o un recuerdo, son *entes* a los que les corresponde una esencia, en cada caso.

Has de saber que toda cosa que posee una *quiddidad* aparece como existente en los individuos o concebida en el espíritu, solamente en cuanto que sus partes están presentes en ella. Si no posee una existencia que no consista en existir según uno de esos modos de existencia, ni en ser constituida por una de ellas, entonces “existencia” es un concepto que dice relación a su esencia, sea a título de concomitante, sea de otra manera. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su *quiddidad*. Así, la humanidad: esta tiene en sí misma una esencia, una *quiddidad* que no tiene por constitutivo el existir en los individuos ni el existir en el espíritu; al contrario, esto le es correlativo. Si la existencia fuese un constitutivo de la humanidad, sería imposible representarse la idea de esta en el espíritu desprovista de lo que sería una parte constitutiva suya. Sería entonces absurdo que la existencia sobreviniese en el espíritu a la comprensión de la humanidad, que se dudase si esta existe o no concretamente” (Avicena, 1979, p. 618).

En correspondencia con los conceptos de *res* y *ente*, los conceptos de *posible* y *necesario* completan el marco de la ontología de Avicena, pues con base en estos se puede determinar en qué medida una cosa adquiere el estatuto de *existente*. Por su carácter simple, junto con la *cosa* y con el *ente*, lo necesario es una de las nociones primeras impresas en el alma, principio y condición para todas las conceptualizaciones. De las nociones primeras la más relevante es la de *necesario*, ya que designa “el ímpetu” o “vehemencia de lo que existe” (Avicena, 1977, pp. 31-32, 41). Lo *necesario* no solo da cuenta del carácter lógico, inalterable, de las proposiciones, sino que es el rasgo ontológico de lo que realmente existe. En rigor el único ser necesario por sí es Dios; otros entes son necesarios *por otros*, en el contexto de una relación causal o de deducción lógica. En cambio, lo posible

es una cosa apta para advenir al *ser* o a la *existencia*, pero, si esto no sucede, su sentido no se altera en modo alguno. Con lo anterior Avicena deja sentado que la existencia es subsidiaria de la *esencia*, gracias a ella tiene sentido de *real*.

4. Las intenciones primeras y las segundas y la referencia intencional a la realidad

UNA VEZ INTRODUCIDA LA DIFERENCIA entre las nociones de *cosa* y *ente* y los tres lugares en los cuales se hace efectiva la existencia, surge la siguiente pregunta: ¿de qué manera el intelecto accede a los diversos tipos de existentes en cada uno de los estados que les corresponden? Estos últimos son en la realidad efectiva y en el intelecto, y en este, como imagen y como universal. Para dar cuenta de cómo se efectúa la referencia intencional al existente o al ente en cada una de estas estancias de la esencia, seguimos la indicación de Jari Kaukua (2020), según la cual la conceptualización efectúa la relación intencional con la realidad concreta del mundo y el asentimiento, con los contenidos mentales o la dimensión objetiva: “la idea es que mientras los actos de *taṣawwur* [conceptualización] producen contenido mental, la relación intencional entre este contenido y el mundo externo se produce primero a través de un acto de *taṣdīq* [asentimiento]” (p. 662)²¹.

Avicena distingue dos tipos de abstracción, que rinden dos formas del universal: el primero es resultado de los diversos saltos que efectúa la esencia en diferentes formas e intenciones; este proceso empieza en la aprehensión de las formas sensibles, pasa por la construcción de intenciones e imágenes y termina en la expoliación de los aspectos particulares. De manera que el intelecto accede a una *forma intelectual* que puede ser predicada de varios individuos *externos*. Este tipo de forma se denomina *universal* en cuanto funge como *representación* correlativa a la definición, que puede ser predicada de varios individuos particulares.

En efecto, en la inteligencia está la forma del animal abstracto, según la abstracción que hemos descrito. Desde este punto de vista, esta se llama “forma intelectual”. Asimismo, en la inteligencia está la forma del animal en tanto corresponde en la inteligencia, por una misma definición, a numerosos seres

21 “the idea is that while acts of *taṣawwur* produce mental content, the intentional relation between that content and the external world is first produced through an act of *taṣdīq*.”

concretos. Habrá, por tanto, para una sola forma en la inteligencia, una referencia a una multitud. Desde este punto de vista, esta es universal (Avicena, 1980, pp. 237-238)²².

El carácter universal de esta intención que se encuentra en el intelecto se basa en que puede ser predicada de varios individuos concretos. Desde este punto de vista, la representación tiene una doble faz: de un lado funge como universal que comprende varios individuos concretos o *exteriores*, a los que puede ser atribuida unívocamente y, de otro lado, tiene un carácter psíquico, en tanto que pertenece a cada individuo que se la representa de un modo peculiar. Este tipo de representaciones designan las intenciones primeras, las cuales, en cuanto a su origen, dependen aún de la relación con los individuos concretos.

Por otro lado, la forma del animal está en el intelecto de tal modo que conviene, en el intelecto, por una y la misma definición, a muchos particulares, forma en el intelecto en virtud de la cual se relacionará con la multitud, y según esa relación, es universal, pues es una intención en el intelecto, que, comparada a cualquier [animal] que tomes, no varía, puesto que cualquiera de ellos cuya forma te representes primero en la imaginación, si después el intelecto remueve de ella los accidentes, adquirirá en el intelecto esa misma forma. Por lo tanto, esta forma es la que se adquiere de la separación de la animalidad respecto de cualquier imagen individual tomada de la existencia extrínseca, aunque no tenga una existencia extrínseca, sino que la imaginación la abstrae (Avicena, 1980, pp. 237-238)²³.

22 “*In intellectu etenim est forma animalis abstracta secundum abstractionem quam praediximus, et dicitur ipsum hoc modo forma intelligibilis. In intellectu autem forma animalis taliter est quod in intellectu convenit ex una et eadem definitione multis particularibus. Quapropter una forma apud intellectum erit relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale*”. (Trad. Carlos Martínez-Ruiz).

23 “*In intellectu autem forma animalis taliter est quod in intellectu convenit ex una et eadem definitione multis particularibus. Quapropter una forma apud intellectum erit relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale, quia ipsum est una intentio in intellectu, cuius comparatio non variatur ad quodcumque acceperis animalium, videlicet quoniam, cuiusque eorum primum praesentaveris formam in imaginatione, si postea exspoliaverit intellectus intentionem eius ab accidentibus, acquiratur in intellectu haec ipsa forma. Ergo haec forma est quae acquiritur de exspoliatione*”.

Avicena propone una segunda clase de abstracción que rinde una segunda forma de los universales, los cuales se caracterizan por no estar referidos a los particulares concretos, sino a las representaciones primeras. A estas últimas los universales las determinan en calidad de conceptos o intenciones de segundo orden. Las intenciones segundas son conceptos conformados por una unidad invariante de sentido que puede ser predicada de varios individuos de una manera unívoca; este es el caso de la especie, el género, la diferencia específica, lo múltiple, la unidad, entre otros. Las intenciones constituyen el tema central de la lógica.

En tanto que contenidos mentales de carácter universal, las intenciones – sean de primero o de segundo orden– pueden ser predicadas de muchos individuos, sin que nada se oponga a ello. En orden a determinar cómo puede ser conocida una cosa, de tal manera que haya lugar al *asentimiento*, Avicena distingue, como lo hemos indicado en el primer apartado, tres niveles de la *intentio*: (a) como lo *predicado actualmente* de muchos individuos, (b) como lo que *puede ser predicado* de varios individuos, aun cuando ninguno de ellos exista y (c) como lo que, por cuestiones prácticas o de uso lingüístico, se *predica* de un solo, pero en estricto sentido puede ser predicado de muchos. Estos tipos de predicación poseen una estructura común: en cada caso, una forma es predicada como propia de uno o de varios individuos. Bajo el presupuesto de las intenciones primeras, que proveen la conceptualización o definición de una cosa, la lógica puede identificar en qué condiciones puede predicarse algo de tal cosa, desde el punto de vista esencial o accidental. Así, por ejemplo, si se conoce la definición de *cuatro* o de *ser humano*, se puede predicar de una manera lógica –con verdad– que el primero es un número y el segundo un ser que tiene lenguaje. No obstante, las proposiciones que se infieren de la definición no expresan nada en relación con atributos accidentales de la cosa, tales como la *existencia*. Si se dice que el número 4, el ser humano o una imagen existen, con ello se apunta a diversos tipos de existencia. La determinación de cómo el asentimiento toma posición con respecto a la existencia, en cada uno de los estados descritos, no concierne a la lógica, sino a otras disciplinas como la filosofía y la psicología. La filosofía examina cómo se da este vínculo entre las formas lógicas y la cosa misma, ya sea que esta exista en

animalitatis a qualibet imaginatione individuali accepta de esse extrinseco, quamvis ipsa non habeat esse extrinsectis, sed imaginatio abstrahit eam”.

el intelecto, en calidad de representación mental, de contenido universal, ya sea que exista en la realidad del mundo; la filosofía también define los rasgos propios de cada uno de estos tipos de existencia.

Pero, no te ocupes [de explicar] –en cuanto esto [corresponde] al lógico– cómo es esta relación [entre la noción “universal” y las cosas referidas por ella] y si esta intelección, en cuanto es el uno, en el cual concurren muchas cosas, posee existencia en las mismas cosas, que concurren en él mismo, es decir, posee existencia separada, exterior y por sí, aparte de la existencia que tiene en tu intelecto, y del modo en que adquiere su ser en tu intelecto. Pues, la consideración de estos asuntos concierne a otra, o a otras dos disciplinas [la metafísica y la psicología]. [...] Sabes que la palabra universal no produce el universal, salvo que posea alguna comparación, sea en la existencia sea en la opinión verdadera, con las cosas particulares de las cuales es predicada (Avicena, 2018, p. 142-143)²⁴.

En el recorrido realizado hemos determinado qué son los contenidos mentales y las dos clases de *intención*. Las intenciones primeras se forman con base en la abstracción de los particulares y mantienen un vínculo de referencia a los particulares. Con todo, se mantiene la pregunta sobre cómo puede el intelecto predeterminar, desde el punto de vista lógico o conceptual, la existencia. Para responder a ello, debemos retomar la distinción primordial entre *cosa* y *ente*, como dos contenidos mentales esencialmente distintos, pero con igual extensión. De un lado, las *cosas* cuentan con una naturaleza, realidad o ser propio que las constituye, gracias al cual pueden ser sujeto de predicación verdadera. De otro lado, los entes se caracterizan porque contienen un *esse affirmativum* (Avicena, 1977, pp. 34-35), “ser en el sentido de existir” (Storck, 2005, p. 21). Podríamos decir entonces que un *ente* es la cosa determinada desde el punto de

24 “Non cures autem –secundum hoc quod est logicus– qualiter sit haec comparatio et an hic intellectus, ex hoc quod est unus in quo multa conveniunt, habeat esse in ipsis rebus quae in ipso conveniunt, scilicet esse separatum extra per se, praeter esse quod habet in tuo intellectu, an qualiter habet esse in tuo intellectu. Consideratio enim horum alterius doctrinae est aut duarum doctrinarum. [...] Scis autem quod verbum universale non fit universale nisi habet comparationem aliquam, aut in esse aut in vera opinione, ad particularia de quibus praedicatur”.

vista de la existencia, en cuanto está presente en los entes singulares, en el intelecto, en la estimativa, o en todos ellos.

Desde el punto de vista del conocimiento teórico, la forma privilegiada de acceder a la *existencia* es el nombre o “representación” en cuanto refiere al objeto desde un punto de vista determinado y funge como sujeto de un juicio. En este sentido, la representación contiene los criterios de significación que predeterminan la validez de la predicación. Avicena aborda el tema de la predicación a partir del examen de las situaciones en las que la *no existencia* puede ser afirmada del ente. El intelecto puede forjar un concepto o intención, al cual no corresponde ninguna realidad singular en el mundo. No obstante, esto no significa que el objeto representado no exista en absoluto, que no tenga el carácter de *ente*, pues, para efectuar enunciados, basta con la representación de una intención primera que sirva de sujeto de predicados. Desde este punto de vista, la representación mental, entendida como intención primera o conceptualización, es la condición mínima para que la predicación tenga lugar: ella ofrece el sujeto *certificado*, en calidad de *cosa* con significado, que puede ser determinada mediante la predicación (Avicena, 1977, pp. 36-37).

El que un contenido mental sea *certificado* significa que su ser está asegurado en calidad de existente en el intelecto (*esse affirmativum*), en cuanto posee una esencia o *quiddidad* presente en el concepto. En este sentido, el no ente puede ser predicado en relación con los objetos singulares que no existen en el mundo, pero no puede ser predicado de manera absoluta, pues debe existir –al menos en calidad de representación mental o de intención primera– para ser sujeto de predicación (Storck, 2005, p. 26). Por tanto, para que el intelecto tome posición (asentimiento), debe disponer de un *sujeto* al cual se le pueda atribuir la propiedad de la existencia o no existencia, el ser o el no ser. Desde este modo, las intenciones primeras cuentan con un carácter mixto: por un lado, fungen como sujeto de predicación y, por otro lado, existen efectivamente en el intelecto en calidad de representaciones, que corresponden a varios individuos, independientemente de su existencia efectiva actual (extensión).

Como afirma Black (1999), esta concepción de la abstracción avanza en distintos grados de “inmaterialidad” (p. 56), y entre cada nivel hay saltos cualitativos: de la forma sensible percibida a la imagen y a la intención propia de la estimativa; luego, de estas dos a las formas inteligibles, que corresponden a la

conceptualización y al asentimiento. En este proceso, Avicena asume como evidente la doble función de la forma universal: primero, funge como unidad común y de segundo grado (concepto de concepto) que es representada de una manera *objetiva*, es decir, cada *alma* o cada *persona* accede a la misma forma universal, al género o a la especie. Segundo, cada persona o *individuo* cuenta con una forma psicológica en la que se hace presente la forma universal, al modo de una intención primera, que le permite referirse a los singulares (Avicena, 1980, p. 238).

El hecho de que el concepto o intención primera y la forma psicológica compartan una misma *esencia* parece justificar el problema de la unidad entre estas funciones diferentes. No obstante, no queda claro en qué sentido la forma universal, que corresponde al concepto, se hace presente en el psiquismo, cuyo modo de ser es *contingente*. Con ello queda abierto el espacio para las *especies inteligibles*, tematizadas en el siglo XIII por Tomás de Aquino y Duns Escoto (Spruit, 1994). Puesto que el intelecto tiene una doble función –opera con objetos puros, lógicos, a través de juicios y representa objetos singulares– hace falta una instancia en la que se haga presente lo *universal* en calidad de objeto y que a la vez pertenezca al psiquismo.

El *Tratado sobre las proposiciones* (*Al-'Ibāra*) Avicena (2012, p. 17) presenta el criterio central del asentimiento: cuando el predicado expresa el ser de un sujeto, no añade nada específico a este, no informa con respecto a su existencia actual y efectiva; en lugar de ello, la cópula *es* da a entender que el sujeto posee o no posee una propiedad. El asentimiento tan solo considera si al ser esencial le corresponde necesariamente la existencia y en qué condiciones es esto posible. La proposición verdadera se hace cargo de la realidad en cuanto *posible*, esto es, en cuanto expresa las *condiciones para que el ente de razón advenga a la existencia actual o efectiva*. Por ejemplo, en el caso de la matemática, el *icosaedro* es real, así no se encuentre presente en ningún objeto material o empírico. En cambio, un objeto de la fantasía, por ejemplo, un grifo, tan sólo puede existir en calidad de imagen o fantasma, como representado en la mente. Al respecto, Avicena afirma:

Todo sujeto de una proposición afirmativa [verdadera] se satisface bien en el mundo o en la mente. Si se dice: todo icosaedro es un x lo que se quiere decir es que todo icosaedro, independientemente de dónde se encuentre, es un x. Eso no significa que todo icosaedro, no existente, sea un x no existente [...]. Pero [el hecho es que] la mente juzga algo para sostener afirmativamente

ciertas ideas, ya sea sobre la base de que ellas mismas, en su estado de satisfacción, satisfacen el predicado [pertinente], o bien sobre la base de que satisfacen el predicado en la mente, no solo como entidades mentales, sino sobre la base de que cuando son satisfechas, satisfacen este predicado. Si se satisfacen solo en la mente en el momento en que la mente lo juzga, entonces en este caso es imposible que digamos (por ejemplo) que A se satisface con B, no en la mente sino en los hechos mismos (Avicena, 2012, pp. 17-18).

En consecuencia, desde el punto de vista teórico, la referencia al objeto tiene un carácter mixto, en tanto involucra aspectos intencionales y del significado. En primer lugar, el concepto hace las veces de contenido o representación mental, efectuada por un acto intelectual; en segundo lugar, la referencia al objeto depende de su significado o intensión, de manera que la predicación se ha de ajustar a los criterios o sentidos establecidos en el concepto. Por ejemplo, *sol* y *tierra* pueden ser predicados de varios planetas y estrellas, porque la definición de estos no exige que la referencia se limite a un individuo (De Libera, 1996, pp. 180-181). En cambio, desde el punto de vista de la intensión, *Dios* no es un predicado universal, pues, aunque pueda ser predicado de muchos, en sentido estricto, el concepto de Dios exige la unicidad de la referencia. Por tanto, el asentimiento designa la toma de posición en relación con la realidad del sujeto, cuya existencia está predeterminada en la posibilidad interna del concepto que lo define. En otros términos, a cada intención primera corresponde una significación esencial, la cual predetermina si una intención puede ser predicada de una manera válida de muchos.

Por todo lo anterior, la intención es *universal* en cuanto puede ser predicada de muchos individuos o es considerada *particular* cuando puede ser predicada de uno solo. En cada caso, la predicación asigna el *ser* o la *existencia* como una propiedad que le acaece a la esencia, pero no como una dimensión constitutiva de su ser propio. En este sentido, la predicación universal, en cuanto se limita al contenido semántico de la esencia, no puede determinar si la cosa existe en la realidad del mundo o si tan sólo es una ficción. Pero, sí puede, mediante la demostración propia de las ciencias, señalar los atributos esenciales de los objetos (por ejemplo, describir las propiedades del fuego) e identificar las causas que determinan su existencia.

5. El vínculo intencional con los objetos singulares o concretos

EN EL ANTERIOR APARTADO quedó señalado que el *asentimiento* es la toma de posición lógica con respecto a la existencia, a partir de las posibilidades que ofrece la realidad o el significado esencial que está presente en las intenciones primeras. Mediante el *asentimiento*, el intelecto establece relaciones de atribución y determina si uno o varios individuos comparten propiedades esenciales o accidentales, abstrayéndose de la relación intencional con la existencia efectiva que es propia de los entes singulares que conforman el mundo. Las intenciones universales o teóricas, en el marco de las ciencias, están en condiciones de señalar, mediante definiciones y demostraciones, los atributos y causas de los objetos por ellas abordadas.

En lo que respecta a la existencia y modo de ser de los entes singulares y concretos, Avicena afirma que son un “don de ser” (Avicena, *Mantiq*, 22-23, citado por Goichon, 1937, pp. 142-143). En la concepción aviceniana de la acción se puede entrever que para él la existencia de los seres concretos es un *don* y no un resultado de los actos intencionales. En la *Metafísica*, libro IX, capítulo 3, Avicena examina el vínculo entre la intención y la meta o el objeto de la acción. En este lugar, afirma que cuando la *intención* se dirige a un fin, no es responsable de su existencia, dado que ella tan solo funge como una representación que es menos perfecta que la meta buscada. Así, por ejemplo, si un médico tiene la intención de procurar la salud de sus pacientes, les ofrece todas las condiciones y recursos que tenga a su disposición, pero la salud es un *don*, cuya *presencia* no depende las intenciones del médico, ni del paciente, sino en último término de la acción de Dios (Avicena, 1980, p. 466).

Para dar cuenta de la presencia de los seres singulares y de cómo son representados mediante intenciones primeras, debemos considerar brevemente el origen de lo singular y concreto en el contexto de la teología de Avicena. En lugar de aceptar la creación *ex nihilo*, el filósofo persa concibe al mundo y la realidad existente como resultado de un proceso de *emanación*: el intelecto divino piensa según arquetipos que sirven como modelo a todos los objetos singulares y concretos. Esta concepción teológica está en estrecha conexión con la teoría del conocimiento, no solo porque el intelecto humano se asemeje al intelecto divino, sino porque las *esencias*, objeto del pensamiento divino, conforman la

primera estancia en un itinerario de transposiciones; estas últimas siguen con la presencia de las esencias en la multitud de entes singulares y concretos hasta llegar a la conceptualización que efectúa el ser humano. En este proceso, las *esencias* fungen como la *dimensión* neutra, cuyo modo de ser es indiferente a la estancia en donde están presentes, ya sea en el pensamiento divino o en el pensamiento humano, ya sea en los singulares concretos, en una imagen, un concepto, o un teorema matemático.

De acuerdo con Avicena la creación está regida por el destino, por la voluntad de Dios. Aun cuando el Ser Supremo no interviene en las transformaciones de las cosas singulares, concretas, por ejemplo, no determina el despertar de los volcanes ni la caída de los rayos, sí determina que ellos existan, pues es el primer eslabón de la cadena de causas eficientes. La presencia de lo singular se debe a que la naturaleza común, objeto del pensamiento divino, fluye en diversas instancias de la realidad.

En cuanto a la percepción de lo singular y la abstracción que ofrece definiciones y demostraciones sobre las causas que determinan su existencia y sus atributos, es de tener presente que, si bien el orden singular antecede al orden intelectual, entre ellos no hay una relación causal. La representación que el intelecto se forja de lo singular no se asemeja a este, antes bien, los distintos tipos de intenciones recrean y redimensionan lo singular, tal y como lo muestra la intención que capta la estimativa, como se ve en el célebre caso de la oveja que percibe al lobo (Avicena, 1972, p. 86). De manera que, en el orden perceptivo, las imágenes e intenciones no sirven de intermediarios entre el intelecto y la realidad *extramental*, sino que permiten el acceso directo al singular.

6. Consideraciones finales

VOLVIENDO AL INTERROGANTE INICIAL, podemos constatar que para Avicena el ser humano se relaciona con sus respectivos objetos de una manera intencional mediante tres estructuras distintas: (1) la captación sensible de las intenciones, efectuada por la fuerza *estimativa*; (2) la relación conceptual-judicativa, que expresa la esencia de los objetos singulares, pero no informa sobre su existencia; y (3) el asentimiento que determina *a priori*— si al objeto del pensamiento le corresponde la existencia y bajo qué condiciones es esto posible. Estas tres

estructuras designan dos modos distintos de relacionarse con la realidad. En el primero, perceptivo y a la vez práctico, predominan la imaginación, la captación de intenciones en la interacción con otros individuos y la resolución de problemas prácticos. El segundo, que es más relevante para el tema de cómo es posible el acceso a la realidad, tiene un carácter conceptual y teórico, a partir del cual el intelecto toma de posición con respecto a la existencia –real o posible, necesaria o contingente–. Este nivel del conocimiento –al que corresponden la segunda y tercera estructuras intencionales– tiene como presupuesto la aprehensión de las esencias y su expresión mediante el lenguaje.

Avicena identifica dos momentos que conforman el vínculo intencional y que están presentes en cada una de las tres estructuras recién mentadas: de un lado, las actividades anímicas –de la percepción, imaginación, estimación e intelección– y, de otro lado, el objeto de conocimiento. El conocimiento no surge de una manera causal, como si la intelección fuese el resultado del impacto de las especies sensibles e inteligibles sobre el alma. Antes bien, las potencias anímicas efectúan una transposición de las formas recibidas desde el medio; el intelecto produce las intenciones, las eleva a objeto de conocimiento mediante la reelaboración de las formas sensibles. En el nivel más alto del conocimiento, el filósofo persa asume la teoría de la recepción de las esencias, a partir del intelecto agente, intermediario entre Dios y los seres humanos.

En relación con la pregunta sobre la relevancia de acción del intelecto agente y los límites de la abstracción, seguimos la interpretación de Hasse (2013), según la cual la razón humana está en condiciones de acceder por sí misma al ser de la realidad, de ahí que hable del “optimismo epistemológico” de Avicena. Desde este punto de vista, la *recepción* de las formas o esencias, provenientes del intelecto agente, no tiene lugar en la *abstracción*, sino en la memoria. En este lugar no nos ocupamos de la pregunta por la fragilidad del intelecto para conservar lo inteligido, en cuanto este necesita de la asistencia del intelecto agente para recordar lo ya aprendido. No obstante, subrayamos la confianza del médico persa en la razón humana y en su capacidad de encontrar por sí misma la verdad y de acceder a la realidad efectiva.

Avicena reinterpreta el concepto aristotélico de *ousía*, mejor dicho, de *realidad* y el modo de acceder a ella. La referencia a la realidad está basada en la aprehensión de la esencia y en la expresión de esta en el lenguaje, esto es, en la

intensión o significado esencial, que predetermina necesariamente la existencia. Mediante actos de predicación, de asentimiento o de creencia, el intelecto toma posición con respecto a la realidad, la cual está predeterminada por la posibilidad propia de la esencia. De acuerdo con Avicena, la realidad no está conformada por entidades externas al sujeto, con las cuales entra en relación; en cambio, es *inteligida a partir de las esencias, las cuales pueden a su vez ser conceptualizadas o juzgadas mediante el asentimiento o la creencia*. En este contexto, las representaciones mentales juegan un papel decisivo en las proposiciones, en cuanto garantizan un nivel básico de verdad: en último término el sujeto de predicación es representado por el intelecto. Por ello, la representación o la intención primera es la condición no solo de las intenciones segundas o del discurrir del pensamiento, sino de toda la actividad anímica: deseos, voliciones, valoraciones.

En respuesta a la objeción de Hasse (2000, p. 128), según la cual la “teoría de la intención” tiene que ver sobre todo con los contenidos mentales y no con los actos intelectivos, de manera que no es posible afirmar que el persa formule una teoría de la *intencionalidad*, resaltamos la importancia que tienen, en primer lugar, la *conceptualización* en la captación o intelección de la esencia, mediante una definición y representación mental del objeto (expresada mediante una palabra) y, en segundo lugar, el *asentimiento* en la determinación intencional de lo que sea la realidad, en correlación con la *esencia* y las posibilidad que comporta. Con todo, esto no significa que Avicena asuma una teoría de la constitución o de la construcción racional del objeto –al estilo de la filosofía moderna–. A pesar de que algunos pasajes –como el símil del humano flotante²⁵– darían pie

25 El célebre símil del *humano flotante* señala la diferencia entre la dimensión anímica y la corporal. Sobre esta última puede recaer la duda, de manera que puede no existir; en cambio, el alma y sus funciones existen necesariamente. Dada su relevancia para la comprensión del modo de ser de los procesos mentales o de la conciencia, citamos el respectivo pasaje: “Por tanto, decimos que uno de nosotros ha de pensar como si hubiera sido creado de una sola vez y de manera perfecta, pero con su vista velada no podría mirar las cosas externas; [como si] hubiese sido creado como suspendido en el aire o en el vacío, de manera que no lo tocaría la densidad del aire y al que él mismo podría sentir. Y como si sus miembros estuvieran separados de tal manera que ni se encontrarían entre sí ni se tocarían a sí mismos. Luego, pensaría si [puede] afirmar la existencia de su esencia: pero, no dudará en afirmar su existencia, pero, no afirmará [la existencia] de sus miembros exteriores, ni [la de] su interior oculto: el alma y el cerebro; y ninguna otra cosa extrínseca. Mas afirmará su existencia, de la cual no afirmará longitud ni anchura ni profundidad. Pero, si en aquel momento, le fuera posible imaginar la mano u otro miembro, sin embargo, no lo imaginaría como parte de su esencia ni como

para establecer vínculos con las teorías modernas de la conciencia y de la autoconciencia, Avicena asume que la conformación de la relación intencional es un episodio que le acaece a las esencias, uno de sus diversos estados.

En lo que respecta a la hipótesis de interpretación que planteamos al inicio de este trabajo –la representación no funge como instancia mediadora– esto resulta válido para la percepción y para la intención sensible. Sin embargo, la tesis de que las intenciones primeras cuentan con un carácter mixto, esto es, no solo universal, sino también psicológico, y la afirmación de que los universales presuponen la existencia de representaciones psíquicas en cada individuo, dejan entrever que, para Avicena, las intenciones primeras o conceptos son la mediación necesaria entre el intelecto y los singulares concretos. Asimismo, las intenciones segundas presuponen la representación mental o psíquica de las intenciones primeras en cada individuo, sobre cuya base puedan construirse en calidad de *conceptos de conceptos*.

El recorrido llevado nos permite afirmar que Avicena es un punto de referencia insoslayable en la historia de la intencionalidad. En relación con su incidencia en la historia del pensamiento, resaltamos la relevancia de su doctrina de

condición de su esencia. Tú sabes que aquello que es afirmado, es distinto de aquello que no es afirmado y lo concedido es distinto de lo no concedido. Dado que la esencia que afirma la existencia es propia a él, [es decir,] a aquél para quien ella [la esencia] es propia, y está más allá de su cuerpo y sus miembros que no afirma, por esta razón, quien ha sido instruido tiene el camino para meditar con vistas a saber, que el ser del alma es distinto que el ser del cuerpo; no obstante, no necesita el cuerpo para conocer el alma y percibirla; aunque si fuera insensato, es necesario que se dirija a este camino “*Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese. Deinde videat si affirmat esse suae essentiae: non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae aliud est quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam; si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam*” (Avicena, 1972, pp. 36-37).

la esencia para el conocimiento. Si bien Alejandro de Afrodisia fue el primero en entender la esencia como *naturaleza común* presente tanto en los singulares, que conforman la realidad natural, como en las intelecciones expresadas en los conceptos y en los juicios, Avicena sostiene que las esencias pueden ser consideradas por sí mismas, independientemente de toda aprehensión conceptual y de las cosas singulares, a pesar de que estas están presentes en ellas. La *doctrina de las esencias* y su papel fundamental en el cambio de concepción de la *realidad*, como una instancia con respecto a la cual la *existencia* es un accidente, influyen decisivamente en el pensamiento de Duns Escoto.

Asimismo, salvadas las diferencias entre los proyectos filosóficos, la fenomenología de Edmund Husserl comparte la tesis de Avicena según la cual el conocimiento requiere de una instancia común, presente tanto en el orden conceptual y judicativo como en los objetos singulares, es decir, en la percepción, en la imaginación, en la fantasía. Sin duda, Avicena suscribiría la tesis de Husserl de que la filosofía y, en general el conocimiento científico, solo llega a ser riguroso en cuanto se encamina “a las cosas mismas”. Esto quiere decir, la evidencia es una conquista de los actos anímicos, con base en la aprehensión de las esencias. El persa aceptaría plenamente la siguiente afirmación de Husserl, que encontramos en un manuscrito fechado el 29 de septiembre de 1907:

Pero también puedo dirigirme de antemano a la pura esencia. Percibo este objeto que se encuentra allí, esto realmente existente (así se encuentra allí), plenamente indiferente. Me dirijo simplemente a esta esencia como objeto; por tanto, no a esto ahí [que pertenece] a tal esencia. Y esta esencia objetual también se me da en la fantasía paralela. Es, por tanto, un ver, un captar, un tener como dado aparente del “objeto”, bien del objeto, todo y completo, pero independiente del ser y del no ser. Todo objeto tiene una esencia (*essentia*) y una existencia (*Existenz*). La esencia puede ser dada y no la existencia. Hay que reconocer que estos dos tienen sus peligros. Porque no son” dos cosas unidas entre sí. La esencia que es “común” al objeto real y al fingido [en la fantasía] no es un trozo que sería común a ambos (como si lo fingido fuera algo como lo real y ahora ambos tuvieran un trozo idéntico), sino que el objeto real es un objeto de su esencia, y el fingido, si lo fuera, sería un objeto de esa esencia. La esencia, sin embargo, es la esencialidad

(*Wesenheit*) que se ha de ver tanto en la mera imaginación como en la percepción (Husserl, 2012, p. 33)²⁶.

Para los dos pensadores, la filosofía no es una “ciencia de hechos, sino de esencias” (Husserl, 2013, p. 80). Al igual que el persa, Husserl afirma que las esencias conforman el ser de las cosas en cuanto tales y conforman su ser propio, el cual no depende de la realidad efectiva del objeto y puede ser captado mediante la ideación. Husserl concuerda con Avicena en que las esencias no son entidades metafísicas, no conforman un reino independiente de los actos intencionales, sino que están presentes en las representaciones conceptuales, en las imágenes y fantasías, en la realidad percibida.

“Esencia” designaría ante todo lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su *qué*. Pero todo “*qué*” semejante puede ser “*transpuesto a idea*”. Una intuición *experimentante* o *individual* puede convertirse en *visión esencial* (ideación) – posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como posibilidad esencial. Lo visto es entonces la correspondiente *esencia pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una particularización de la misma, hasta descender a la plena concreción (Husserl, 2013, p. 90).

Sin embargo, no hay evidencia fenomenológica para afirmar que el intelecto agente o divino conserva las esencias una vez que la razón humana ha dejado de considerarlas. A diferencia de Avicena, para Husserl las esencias tienen origen en el método de la ideación, cuya raíz última está en la experiencia pre-predicativa. En todo caso, la investigación sobre el carácter ontológico de las esencias en la

26 “*Ich kann aber auch von vornherein auf das reine Wesen gerichtet sein. Ich nehme wahr, mir ist dieser Gegenstand da, dieses wirklich Daseiende (so steht es da), völlig gleichgültig. Ich bin bloß gerichtet auf dieses gegenständliche Wesen; also nicht darauf, dass dies da von solchem Wesen ist. Und dieses gegenständliche Wesen ist mir ebensogut gegeben in der parallelen Phantasie. Es ist also ein Sehen, ein Erfassen, ein Gegebenhaben scheinbar des „Gegenstandes“, nun wohl des Gegenstandes, des ganzen und vollen, aber unabhängig von Sein und Nichtsein. Jeder Gegenstand hat eine essentia und eine Existenz. Die Essenz kann gegeben sein und nicht die Existenz. Freilich haben diese beiden ihre Gefahren. Denn es sind nicht zwei Sachen, die miteinander verknüpft sind. Das Wesen, das dem wirklichen und fingierten Gegenstand „gemein“ ist, ist nicht ein Stück, das beiden gemein wäre (als ob der fingierte etwas wäre wie der wirkliche und nun beide ein Stück identisch hätten), sondern der wirkliche Gegenstand ist ein Gegenstand von seinem Wesen, und der fingierte Gegenstand, wenn er wäre, wäre ein Gegenstand von diesem Wesen. Das Wesen aber ist die in der bloßen Phantasie so gut wie in der Wahrnehmung zu erschauende Wesenheit.*”

fenomenología de Husserl está aún por desarrollar y, desde el punto de vista de la estructura de la intencionalidad, las consideraciones del persa podrían enriquecer la reflexión fenomenológica. Asimismo, para cotejar las concepciones de la lógica y la teoría del conocimiento de Avicena y de Husserl, queda pendiente identificar los puntos de encuentro entre la *conceptualización* y el *asentimiento* (Avicena) y *los actos objetivantes* (Husserl), en cuanto los dos pensadores asumen que estos y aquellos, respectivamente, conforman la representación y hacen posible la referencia intencional al objeto. No obstante, esto es tema de otra investigación.

Referencias

- Amerini, F. (2011). Intention, Primary and Secondary. En H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (pp. 555-558). Springer.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofisticas* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos.
- Averroes (1953). *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros* (F. S. Crawford, Ed.). Cambridge.
- Avicena (1875). *Maquāla fī al-nafs (Compendio sobre el alma)*. En X. Landauer (Ed.), *Die Psychologie des Ibn Sīnā, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 29, (pp. 335-418). <https://www.jstor.org/stable/i40133690>
- Avicena (1966). Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny' (G. Hourani, Trad.). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29(1), 25-48. <https://www.jstor.org/stable/611091>
- Avicena (1971). *Treatise on Logic. Part one of Danesh-Name Alai* (Farhang Zabeeh, Trad.). Martinus Nijhoff.
- Avicena (1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-III* (S. van Riet, Ed.). Brill.
- Avicena (1977). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV* (S. van Riet, Ed.). Brill

- Avicena (1979). Libro de los teoremas y avisos. En C. Fernandez, *Los filósofos medievales. Selección de Textos* (pp. 618-632).. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 618-632.
- Avicena (1980). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina V-X* (S. van Riet, Ed.). Brill.
- Avicena (1984). *Remarks and Admonitions, Part One: Logic* (S. C. Inati, Trad.). Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Avicena (2010). El libro de las definiciones (1.ª parte; A. Poncela y J. Coullaut, Trads.). *Revista española de Filosofía Medieval* 17, 181-194. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3425677.pdf>
- Avicena (2012). *Al-Ibara* [Sobre las proposiciones]. En W. Hodges *Affirmative and negative in Ibn Sīnā*, (pp. 14-24). <http://wilfridhodges.co.uk/arabic19.pdf>
- Avicena (2018). *Logica. Logique du Sifā* (F. Hudry, Ed.). Vrin.
- Bäck, A. (1987). Avicenna on Existence. *Journal of the History of Philosophy*, 25(3), 351-367. <https://10.1353/hph.1987.0036>
- Black, D. (1999). Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. *Medieval Studies*, 61, 45-79. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306458>
- Black, D. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19, 59-75. <https://doi.org/10.1023/A:1006399407731>
- Black, D. (2010). Arabic Theories of Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Questio*, 10, 65-81. <https://10.1484/J.QUAESTIO.1.102326>
- Black, D. (2018). Avicena on Knowledge. En H. Lagerlund (Ed.), *Knowledge in Medieval Philosophy. The Philosophy of Knowledge: A History Vol. II* (pp. 9-34). Bloomsbury.
- Brague, R. (2014). *Intentio* and ma'nā'. En B. Cassin *et al.* (Eds.), *Dictionary of Untranslatable* (p. 506). Princeton University Press.
- Chenu, M. D. (1938). De lexicographie philosophique médiévale : Un vestige du stoïcisme. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 27(1), 63-68. <https://www.jstor.org/stable/44411356>
- Chrudzimiski, A. (2002-2003). Carl Stumpf über Sachverhalte. En D. Fissette, R. Martinelli (Eds.), *Philosophy from an Empirical Standpoint. Carl Stumpf as*

- a Philosopher*, Rodopi. https://www.academia.edu/4556153/Carl_Stumpf_über_Sachverhalte
- De Libera, A. (1996). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Seuil.
- De Libera, A. (1999). *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Aubier.
- Fernández, C. (1979). *Los filósofos medievales. Selección de textos* (vol. I). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Goichon, A. M. (1937). *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā*. Desclée de Brouwer.
- Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. The Warburg Institute.
- Hasse, D. N. (2001). *Avicenna on Abstracción*. En R. Wisnovsky (Ed.), *Aspects of Avicenna* (pp. 39-72). Markus Wienes Publishers.
- Hasse, D. N. (2013). Avicenna's Epistemological Optimism. En P. Adamson (Ed.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays* (pp. 109-119). Cambridge University Press.
- Husserl, E. (2012). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation* (Husserliana XLI). Springer.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. I (A. Ziri6n, Trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kaukua, J. (2014). The Problem of Intentionality in Avicenna. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25, 215-242. https://www.academia.edu/5963545/The_Problem_of_Intentionality_in_Avicenna
- Kaukua, J. (2020). Avicenna on Negative Judgement. *Topoi: An International Review of Philosophy*, 39 (3), 657-666. <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9380-5>
- Kobusch, T. (2007). Zustimmung. En *Historisches W6rterbuch der Philosophie*. https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.zustimmung%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.zustimmung%27%5D
- Mart6nez-Ru6z C. M. (2012). La distinc6n de la existencia y la esencia en la filosof6a de Avicenna. Mimeo. https://www.academia.edu/44246193/La_distinci6n_de_la_existencia_y_de_la_esencia_en_la_filosof%C3%ADa_de_Avicenna

- Sabra, A. I. (1980). Avicenna on the Subject Matter of Logic. *The Journal of Philosophy*, 77(11), 746-764. <https://www.jstor.org/stable/2025992>
- Salinas, H. (2015). Observaciones sobre la constitución medieval de la lógica: de *scientia sermocinalis* a *scientia rationalis*. *Universitas Philosophica*, 32(64), 96-111. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/13357>
- Solère, J. L. (2007). Tension et intention : Esquisse de l'histoire d'une notion. *Questions sur l'intentionnalité* (pp. 59-124). Ousia. <http://hdl.handle.net/2345/4391>
- Spruit, L. (1994). *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. I. Brill.
- Storck, A. (2005). As noções primitivas da metafísica. *Analytica*, 9(2), 13-41. <https://doi.org/10.35920/arf.2005.v9i2.13-41>.
- Storck, A. (2008). *Ens rationis* e a natureza da lógica segundo Avicena. *Discurso*, 38, 7-30. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2008.62543>
- Torres, M. del C. E. y López-Farjeat, L. X. (2018). La noción de verdad (*ḥaqīqa*) en Avicena. En F. Castañeda y A. (Coord.), *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la verdad* (pp. 213-226). Universidad de los Andes.



CORRELACIÓN COSMOLÓGICA Y ÉTICA DE LOS CONCEPTOS DE LÍMITE Y MEDIDA EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

ESTIVEN VALENCIA MARÍN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cclm

RESUMEN

Los objetos sensibles y el hombre, que constituyen el mundo sometido a alteración o cambios, poseen una estructura, organización y dinámicas propias por las cuales se intuye la presencia de causas o principios que dotan a ambos de tales atributos. De aquí que el límite y la medida representen condiciones de orden establecidas por el mundo ideal, un orden que actúa como causa de la armonía y la proporción que conforman todo el mundo visible. El orden ontológico y cósmico que aquí se plantea proyecta también disposiciones éticas en el plano antropológico, disposiciones que obedecen a un intento explicativo de la realidad en su totalidad y que en el presente texto se intentan dilucidar.

Palabras clave: cosmología platónica; ética platónica; límite; medida; gnoseología

* Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad Católica de Pereira, Pereira; Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada (CESLAM), Medellín, Colombia.

Correo electrónico: estiven.valencia@ucp.edu.co

Para citar este artículo: Valencia Marín, E. (2022). Correlación cosmológica y ética de los conceptos de límite y medida en la filosofía platónica. *Universitas Philosophica*, 39(78), 83-104. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cclm.



COSMOLOGICAL AND ETHICAL CORRELATION BETWEEN THE CONCEPTS OF LIMIT AND MEASURE IN PLATO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

Sensible objects and the human beings, that make up the changing world, have a structure, an order and a dynamic of their own, by which the presence of causes or generating principles that endow them with such attributes is perceived. Hence, limit and measure represent conditions of an order that is established in the ideal world, an order that acts as a cause of the harmony and proportion that shape the visible world. This ontological and cosmic order also projects ethical consequences for the anthropological realm, which arise from an attempt to explain reality in its totality and that the present text will try to elucidate.

Keywords: Platonic cosmology; Platonic ethics; limit, measure; Platonic gnoseology

*Todo lo bueno es bello, y lo bello no se da
sin proporciones, por ello suponemos
que un ser viviente que ha de ser
bello será proporcionado*
Platón, *Timeo*, 87c

*Al orden y armonía del alma se le llama
orden y ley por las que los hombres
se hacen justos y ordenados, es
esto justicia y moderación*
Platón, *Gorgias*, 504d

1. Introducción

ENTENDER EL MUNDO Y el lugar que ocupa el ser humano en el mismo representó para los pensadores griegos el motivo de sus reflexiones, reflexiones surcadas por las pretensiones de explicación en que tanto el mito como el discurso racional comportaron formas singulares de interpretar y dar sentido a cuanto acontece. Particularmente, el saber de los fisiólogos cual denominación de una tradición aristotélica incluyó una visión unificada de la búsqueda por el principio de lo real y el examen de las conductas sociales apelando a un lenguaje poético con el que se identificaba el mito. No obstante, al paso de esta antigua generación de eruditos sobrevino una enérgica estima por el hombre y la vida pública que se asentó con el desarrollo del mal estimado movimiento sofístico. A esta corriente el ateniense Platón la hizo objeto de su crítica, con la que buscaba el establecimiento de una realidad objetiva.

Baste con mencionar el desdoro que Platón hace de la retórica y la ética sofística para precisar las firmes censuras que los sofistas recibieron, censuras tales que estaban por demás dirigidas a sus ampulosos, jactanciosos y abusivos discursos en un tiempo en que la crisis axiológica avivaba la relatividad. Ahora, Platón menciona asiduamente a sus antecesores, los filósofos naturalistas, por una herencia teórica que en él se adecuaba a la configuración de un sistema en que la totalidad del mundo y la existencia humana llegan a ser explicadas. Dicho así, el plano de la investigación naturalista se integra a la competencia antropológica de Platón

lo cual, por una parte, representa una síntesis que pone en evidencia la preocupación por resolver lo que en estudios precedentes aparece como inconcluso y, por otra parte, sitúa el origen de la filosofía platónica (Nuño, 1988, p. 24).

Así pues, lejos de ser un eclecticismo difuso, la vinculación de corrientes previas al pensamiento platónico trajo consigo la profundización en componentes esenciales de lo real, los cuales advierten de cuanto al ser humano se le exhibe a los sentidos e intuye como su causa, incluyendo las valoraciones que para ello hace. Entonces, los objetos que se perciben y la disposición para juzgarlos son aspectos constitutivos del lugar en el que se sitúa el ser humano. El deseo de conocer inequívocamente el mundo parece ser una respuesta de Platón a la herencia heracliteana y socrática, pues las cosas que aparecen a los sentidos inmersos en el posible cambio son incapaces de ofrecer por sí mismas una verdad universal. Frente a ello, las enunciaciones universalmente válidas buscadas por Platón parten del intento por definir la naturaleza de todas las cosas, según precisa Taylor (2005, pp. 37-38).

Al mundo visible y tangible (*ὄρατὸς καὶ ἄπτός*), esto es, el entorno y las experiencias circundantes a los seres humanos, comprensibles a través de *sensaciones* (*αἰσθησεις*), es propio el devenir; es decir, la característica principal de este mundo es que nace y fenece (*γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον*). Empero, su ser generado y engendrado (*γινόμενα καὶ γεννητὰ*) lo adquiere el mundo por alguna causa, según sugiere el lócria Timeo en su diálogo con Sócrates (*Tim.* 28a-c). En este introito al relato sobre el origen del mundo, Timeo señala que todo cuerpo generado que integra el mundo por su perfecta constitución supone la mejor causa (*ἄριστος τῶν αἰτίων*); una perfecta constitución que, aunque intuitivamente se dice epílogo de un orden fijo (*μονίμου*), y por ende inmutable (*ἀμεταπτώτος*), no es la perfección de los entes, pues estos son seres corruptibles (*Tim.* 29a-c)¹.

La corruptibilidad de los objetos sensibles, esto es, la alteración o disolución de sus elementos constitutivos, está condicionada por la unificación del

1 Para las fuentes platónicas en el desarrollo del presente texto se recurre a la versión griega de los diálogos platónicos de John Burnet y su *Opera Platonis* (1900-1907) para Bibliotheca Oxoniense. Los diálogos del *Timeo*, *Teeteto*, *República*, *Leyes* de los volúmenes I, II y IV también se toman de la misma fuente, así como los términos en griego. No obstante, se cita de la versión castellana de los diálogos platónicos de la editorial Gredos (1985-1992) para una comparación con las traducciones de nuestra autoría.

cuerpo (σῶμα) –hechura solo de principios materiales (*Tim.* 31b-c)– y el alma (ψυχή) que, como aspecto inmaterial, es el germen del movimiento o vitalidad de todos los objetos sensibles. De manera que esa colocación del alma en el cuerpo, alma dotada de razón (νοῦς), por tratarse de un elemento que ordena todos los seres visibles, da ocasión al contacto entre partes que son de naturaleza distinta, los cuales se repelen provocando una ruptura (*Tim.* 30b). La ruptura de la unidad constitutiva de los objetos, al decir de Platón, concierne también al ser humano en tanto cuerpo generado en el mundo; cuerpo singular que al comunicarse con otros cuerpos visibles suscita el fenómeno de la percepción (αἴσθησις) (*Teet.* 156a).

Bien vistas las cosas, el aspecto dinámico que se aprecia en el alma, entidad que es partícipe del razonamiento y la armonía (λογισμός καὶ ἁρμονία), y en el cuerpo de todo ser visible, que se relaciona con otros objetos del mundo, implica consecuencias importantes para la actividad del conocimiento. De hecho, la gnosis (γνώσις) es un tema de vasto alcance en la obra platónica pues, ante el propósito de crear un sistema universal, seguro e idóneo que ofrezca condiciones para un saber incuestionable y que no pueda ser relativizado, Platón se concentra en la proposición de formas inteligibles que den razón de las causas de los seres visibles. Así, a través de las ideas (εἶδη) –modelos a partir de los que se ordenan las cosas físicas– declara el ascenso cognoscitivo del particular de los cuerpos visibles y generados a un principio o fundamento general en virtud del cual se define su naturaleza.

Lo expuesto anteriormente aplica para una concepción dualista del mundo que, lejos de oponer dos realidades, intenta, más bien, elucidar dos formas de comprensión del mundo con una base sensible y una eidética que se complementan. La forma sensible y la eidética tienen su fundamento en el orden impuesto por una inteligencia divina. De este modo, los objetos sensibles y el ser humano que constituyen el mundo cambiante son lo generado (τὸ γιγνόμενων); un mundo que en su estructura, organización y propias dinámicas supone, a su vez, un ser inteligible que lo dota de razón y armonía. El razonamiento y la armonía de los que participa lo generado, y que definen lo perfecto y la unidad emparentada con la eternidad, son en sí el límite y la medida de los que depende el mundo sensible (κόσμος ὁρατός), únicos productores de verdad y realidad (*Rep.* 517c).

El límite y la medida aquí descritos implican, en el proceso de generación del universo, la introducción de un orden que está claramente representado por el

mundo ideal (*κόσμος νοητός*). Este último actúa como la causa de todo cuanto conforma el mundo visible o sensible y es fuente también de verdad y realidad. Pero, considerar dicha determinación como origen de lo compuesto, de *los cuerpos*, término que usa Ross (1993) para designar que el ordenamiento, proporción y armonía del mundo son anteriores a los los eventos azarosos dados (p. 164) deja entrever consecuencias para el plano antropológico. En este último se inscribe el hombre, además del plano ontológico y cósmico en el que rigen los conceptos de medida y límite. De esto surge la pregunta: ¿cómo se proyecta el orden cosmológico en el orden ético desde Platón?, ¿cuál es el alcance práctico que conlleva?

Es menester decir que el alma, por cuanto posee propiedades como la inmaterialidad y la inmortalidad, y dado que su raciocinio es conferido al ser humano por dádiva divina (*Fedro*. 245c-246c), convive transitoriamente con un cuerpo cuya materia y corrupción posiblemente la sometan a una vida disoluta. Pero dado que el alma y el cuerpo poseen inclinaciones distintas, aquello a lo que el alma tiende afecta también al cuerpo. Esta es una demanda de la justa proporción para las apetencias que, en términos de Châtelet (1968), refleja un sometimiento del cuerpo a la razón (p. 127). Entonces, las acciones humanas, como productos del movimiento otorgado por el alma, alcanzan eventualmente una rectitud por imitación de la fuerza armónica y proporcional del alma cósmica (*Leyes* 895a-896e) y, con ello, una posible analogía de la actividad anímica con la del mundo.

La posibilidad del nexo entre las dimensiones cosmológica y ética, que es realizable por medio de los conceptos de límite y medida (*πέρας καὶ μέτρον*) como pretende constatarse, pone en juego la compleja explicación de la realidad en su totalidad, objeto de toda la filosofía de Platón. Por ende, se requiere elucidar la concepción y función de los términos *límite* y *medida*, con el objetivo de establecer el vínculo entre los ámbitos cósmico y ético que sustentan la dinámica de la realidad de manera que se comprenda a la filosofía platónica como un esfuerzo por considerar el mundo en sus partes y, desde aquí, la totalidad que integra al mismo. Por lo demás, el límite y la medida son, según Platón, conceptos que determinan la realidad objetiva, esto es, constituyen en el ámbito del conocimiento, unas formas de intuir y percibir el ser de las cosas del mundo.

2. Límite y medida en el establecimiento del orden cósmico

COMPLETAR LA GENERACIÓN DEL UNIVERSO, y alcanzar así la máxima perfección del mismo por vía de hacer proporcionales (*συμμετρίας ἐνεποίησεν*) a cada uno de sus componentes, es función que sólo un artífice puede hacer, ordenando primeramente (*πρῶτον διεκόσμησεν*) a todos los elementos constitutivos de los vivientes y, luego, fabricando el mundo que los alberga (*Tim.* 69b). Fuego, agua, tierra y aire, componentes tales del ser viviente mortal e inmortal (*ζῶον θνητὰ καὶ ἀθάνατά*), carentes en un principio de medida y proporción (*ἀμέτρως καὶ ἀλόγως*), son bellos y mejores (*κάλλιστα καὶ ἄριστα*) al participar del orden que el artífice dispuso para ellos (*Tim.* 53b). Desde tal óptica, la imposición del orden cósmico aparece por obra del dios creador, que erige un alma no solo para el mundo, sino también para los seres en él.

Si bien el alma del mundo y de los seres que yacen en este es fuente que anima todo cuerpo activo y, de ahí, de cuanto se percibe dotado de movimiento, en Platón la racionalidad y la inmortalidad, características del alma, la hacen ser un elemento divino. Ello supone la relación entre lo generado y su hacedor. En el relato platónico del origen del mundo, esta relación se presenta como una participación (*μέθεξις*) de lo sensible en el mundo inteligible, la cual, desde una óptica cosmogónica, sugiere la semejanza física de lo sensible con una Forma ideal (Cornford, 1997, p. 39; Vlastos, 2005, p. 29; O'Meara, 2017, p. 41). Lo que pueda denotar esa Forma ideal, Platón lo explica en términos de ser, igualdad y diferencia, los cuales hacen al alma primigenia por la mixtura que un Hacedor realiza de esos elementos (*Tim.* 36d-37a), pero que entraña cierta realidad material dada su inserción en lo sensible (Freeland, 2006, p. 207; Johansen, 2019, p. 305).

Como quiera que se interpreten los elementos con los que se origina el alma primigenia –la naturaleza de lo mismo, de lo otro y el ser (*τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως καὶ οὐσίας*), también descritos anteriormente–, lo cierto es que ellos se adhieren a lo que tiene una esencia divisible (*οὐσία σκεδαστὸς*), esto es, lo que se tiene por esparcible o es objeto de distribución desde la perspectiva platónica. El prototipo de tal característica viene dado por la heterogeneidad, variabilidad o diferencia de estados que suponen los compuestos, de modo que en el alma eterna existe *lo otro* como parte de la materialidad con la que se generan todos los cuerpos corruptibles. Esto da lugar a una combinación de Formas

en que lo indivisible y lo menos estable se implican. De aquí que una causa divina y una causa material funjan como principios generadores que, además de los ejemplos citados por Freeland (2006) y Johansen (2019), dotan de movimiento o dinamismo a todo lo que de ellos devenga.

En efecto, el cuerpo como elemento constitutivo del mundo y de los seres que hacen parte de este alberga un movimiento que procede de la inserción del alma en él, esto es, el reflejo de un orden que tiene origen en un modelo eterno y perfecto que alcanza a todo cuerpo integrante del cosmos. Aunado al modelo eterno y a la Forma ideal, la afinidad del alma con las propiedades de indivisibilidad e inmutabilidad de las Formas (εἶδη) la hacen ser una imitación móvil de la eternidad, pues, según D. Ross (1993), se presta al conocimiento de aquellos arquetipos de los que derivan las cosas (p. 148). Ahora bien, es necesario considerar las inferencias desplegadas en el *Parménides* de Platón respecto del movimiento provisto por el alma, aun cuando exista una comprensión dual de este movimiento –corruptible y unitario–, en tanto ayuda a la aprehensión de lo que es perecedero e imperecedero:

Considera ahora si lo Uno puede estar en reposo o en movimiento [...] porque si se moviese, o bien se desplazaría (κινούμενον) o bien se alteraría (ἀλλοιοῖτο) pero si lo Uno se alterase es imposible que siguiera siendo Uno, por lo que al menos no se mueve por alteración [...] Sin embargo, sí lo hace por desplazamiento, o bien gira en círculo (περιφέροιο κύκλω) o cambia de un lugar a otro (*Par.* 138b-c)².

El movimiento circular, al ser un movimiento de desplazamiento uniforme que está enlazado ampliamente con la inteligencia y el pensamiento propios del modelo de la esencia inmutable, traza la más perfecta de las figuras y la más semejante a sí misma pues rota en torno a su centro (κινεῖσθαι ἑαυτῷ) (*Tim.* 34a). No

2 En lo relativo a las dos clases de movimiento que Platón expresa en su diálogo, aquella idea platónica de lo Uno (τὸ ἓν) inmerso en el fenómeno del movimiento (κίνησις) instala el posible desplazamiento de dicho principio al girar circularmente, sin que por esto se muestre alterable o perecedero. Para tales efectos, existe un paralelo con el *Teeteto*, diálogo en el que se precisa la aparición de movimiento para todo lo existente, en el que el cambio de un lugar a otro (χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλη) o rotación en sí mismo (ἐν τῷ αὐτῷ στρέφεται) características del movimiento que se da por desplazamiento, y el cambio de estados (ἀλλοιῶνται), son propiedad de un movimiento que se da con efectos de alteración (*Teet.* 181c-d).

obstante, resulta poco claro cuáles son las bases por las que el movimiento cíclico del Uno es tomado como lo perfecto a causa del vínculo con la inteligencia y pensamiento. En efecto, el uso del lenguaje geométrico con el que se evoca aquel modelo de esencia inmutable obedece a una estructura de proporciones o formas que se insertan en las cosas, alegándose con ello un orden en todo lo generado. Por esa razón, las cosas generadas tienen algo de permanente, a saber, la forma, esencia o naturaleza que de ellas se extrae, la cual no depende del particular que intenta conocerlas y existe por sí misma con independencia de la cualidad del objeto al que se refiere.

Así pues, la matemática y la geometría extraídas de la esfera del devenir conducen al tema de la esencia con la cual se explica el en sí de cuanto se percibe, sin apelar a testimonios sensibles. Una aproximación en el espíritu de los números y las formas mismas, sin introducir en el razonamiento representaciones sensibles (Brun, 1992, p. 74; Freeland, 2006, p. 206). De esto se desprende una conjetura sobre la separación por la que las Formas difieren localmente de lo sensible, dada la capacidad de existencia autosuficiente de aquellas, la cual emerge de la crítica aristotélica que hace equivaler la atemporalidad de las Ideas con la cualidad de no ser algo sensible (Cornford, 1997, pp. 28-29; Fine, 2003, p. 260). Contra tal idea basta saber que por participación (μέθεξις) los elementos particulares se hacen con las Formas, y estas últimas con aquellas, hasta el punto de unificarse en una totalidad.

La representación de un verdadero objeto de razonamiento implica que este puede ser aprehendido por el sujeto cognoscente, el cual es capaz de acceder a lo real a partir de fenómenos que se desprenden de este objeto. Este postulado, según Platón, es consideración ineludible para interpretar correctamente la trascendencia de las Ideas. De este modo queda inerte el ataque de Aristóteles a la teoría de las εἶδη platónicas, sustentado en el supuesto de la separación (χωρισμός) que aísla lo inteligible de lo sensible con propósito de implantar una reificación de los conceptos. En este orden, todo εἶδος, que es presentado como un límite conceptual del que la experiencia es la aproximación imperfecta del ser, redundante en una representación visible en la imaginación. Según Taylor (2005), dicha representación es la relación cognoscitiva que se establece con el mundo inmanente.

Así pues, la conjunción de elementos sometidos a fluctuación y las Formas eternas que comunican sus cualidades a todo aquello que se relaciona con ellas

expresa, sin más, las proporciones con las que se percibe a los objetos sensibles. No resulta extraño, entonces, que la relación recíproca entre cuerpos visibles y su causa sea comprendida, según Platón, a través de métodos aritméticos y/o geométricos que evocan la armonía de todo lo existente, incluido aquello que es producto de las artes humanas; criterio de justo medio o medida (τὸ μέτρον) (*Pol* 283e-284a). Pero a la vez es el límite que, al tratarse de una clase de ser, integra la unidad y multiplicidad de la realidad por cuanto comprende el equilibrio o igualdad de los opuestos, de modo que dota de proporción (σύμμετρος) y de una concordancia (σύμφωνος) las incompatibilidades de las cosas, según advierte Guthrie (1992, p. 227) a partir del relato sobre el cuádruple análisis de lo existente en el *Filebo*.

Para el portavoz de Platón, Sócrates, la mixtura de lo ilimitado y limitado (σύμμιξις τοῦ ἄπειρου καὶ πέρατος), de lo que posee variaciones con lo que imprime un número, tal cual se exhibe en el *Filebo* (24a-25c) bajo las categorías de lo más y lo menos, y lo que pone fin a los contrarios, engendra proporciones y concordancias que patentizan la armonía en todo lo existente. Apréciase, entonces, lo que William Guthrie (1990) llama imposición de límites a un *continuum* indefinido que, para efectos de interpretación, sugiere el orden en los elementos físicos, pese a sus naturales transformaciones, y de la que se sigue que el universo es un contenedor de inteligencia digno de imitar. Esta concepción recuerda el carácter divino del cosmos y con ella se procura, como señala Roxana Carone (2005), la instauración de una teoría moral según la cual imitar modelos adecuados ayuda al cuidado del ser particular en aras de la deseada felicidad (p. 57).

En todo caso, tanto el límite como la medida son entendidos como formas en las que el ser se manifiesta. Son términos cuya función ontológica se deduce de los modelos de orden, proporción, número y armonía, que han sido sugeridos en el actual apartado como fuente de reflexión sobre el origen del mundo (κόσμου γένεσις). Pero a esta generación de elementos en que los seres vivientes y el alma de estos seres también constituyen el mundo, se los tiene por reproducción de las Formas, una idea de herencia presocrática. Es claro, para tal aserción, que el uso reiterado de conceptos como el de *elementos, unidad, medida o fijación del número* como depositarios del ser, tienen por fin el integrar las Formas a un sistema físico general. Tales elementos, a juicio de Freeland (2006), vienen de cosmologías previas:

La estructura general de la cosmología en el *Timeo* se parece a comprensiones que se encuentran más temprano en Platón. [...] se ven analogías entre un macrocosmos y un microcosmos, pero Platón brinda más detalles sobre los movimientos de los cuerpos celestes. Platón hace más por integrar su teoría de las Formas con una teoría física. En su obra se pueden ver deudas importantes con las cosmologías presocráticas, especialmente la de Pitágoras (p. 205)³.

Algunos tópicos comunes entre la doctrina pitagórica y los desarrollos físicos del filósofo ateniense en cuestión son una descripción de sólidos o figuras regulares para explorar las formas constitutivas de todos los elementos naturales; una presunta separación entre lo corpóreo, el devenir y lo alterable con respecto a lo inteligible, lo real y estable, y la creencia en el carácter divino de todos los astros y del mundo celeste en general. Sin embargo, aun cuando no es de nuestro interés escrutar contigüidades y distancias con otras corrientes de pensamiento, los detalles acerca del movimiento del universo y los cuerpos celestes, y la inclusión de la dialéctica y la teoría de las Ideas como sustento conceptual de lo percibido hacen parte de la originalidad platónica para entender holísticamente la realidad, sin desconocer por ello el uso de reflexiones precedentes.

En este punto, los detalles acerca del movimiento del universo retoman el problema de la unidad y pluralidad de las Formas que está enunciada en el *Parménides* (131a-132a), si bien, como lo deja ver García Peña (2011, p. 975), la mención al dinamismo de la realidad contradice la certeza del conocimiento. Lo cierto es que Platón, al igual que los pitagóricos, admite cierta identidad entre

3 “The overall structure of cosmology in the *Timaeus* resembles views we have found earlier in *Plato*. We see analogies between *macrocosm* and *microcosm*, but *Plato* offers far more details about the movements of the heavenly bodies. *Plato* does much more here to integrate the theory of Forms within a general physical. We can see in his work important debts to pre-Socratic cosmologies, especially *Pythagoras*”. La indicación de la filósofa estadounidense Cynthia Freeland se fundamenta en el uso de conceptos, en particular de los cuatro elementos o raíces que aparecen sistemáticamente en la filosofía de Empédocles, filósofo de Agrigento, quien habla sobre la constitución del mundo visible, de su nacimiento y perecimiento por medio de su unión y disgregación (φίλότης καὶ νεῖκος), según el testimonio de Simplicio (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 31B 17). Luego, la ontología platónica de los géneros supremos o modelos eternos que se identifican con figuras geométricas denota la influencia de la corriente pitagórica, aunque Platón no tuvo contacto directo con el samio Pitágoras, sino con sus adeptos, como el crotoniata Filolao, según relata el historiador Diógenes Laercio en su *Vita Philosophorum* (Liber III, 6).

sólidos matemáticos y cuerpos sensibles. Según F. M. Cornford (1997, p. 28), dicha identidad considera la realidad total del movimiento sin que ello implique para las Formas alteraciones en sus funciones. A fin de cuentas, la interrelación de las Formas evoca un tipo de movimiento que se distingue de la alteración (*Sof.* 251d-253c). Por lo demás, el propósito de construir un sistema cosmológico que dilucide el origen del mundo, es decir, el saber integral de la naturaleza del universo perfectamente constituido, alcanza su culmen en el esclarecimiento del origen de la naturaleza del hombre.

El hombre, que igual que todos los demás cuerpos vivientes es parte de lo generado del universo, es concebido como la mezcla entre el alma primigenia –que hace las veces de lo divino en el hombre– y su posterior incorporación al cuerpo que es erigido por causa de la fusión de elementos originarios: fuego, agua, tierra, aire. La inmortalidad de la ψυχή, que posee movimiento inextinguible, y su ulterior incorporación en un cuerpo constituido con sistemas y órganos sujetos a flujos son aspectos que en esencia hacen del alma algo cambiante (ψυχή γίγνεται) según Platón (*Tim.* 44b). De manera que la parte apetitiva del alma –parte sujeta a todo cambio que procura el contacto con el cuerpo que está sometido a flujos y en el que anidan placeres, dolores y apetencias (ἡδονήν και λύπας και αἰσθήσεις)– se relaciona con la razón del alma para coaccionar su posible violencia (*Tim.* 70a).

Como se puede inferir, la constitución apetitiva del hombre es propia de su naturaleza somática y obedece a un orden previamente establecido, que es paralelo a la generación del mundo. En ello toma de los elementos eternos, y de la subsecuente unión de los mismos, el fundamento de su origen. Ahora bien, la ejecución de acciones por parte del hombre que está inserto en el mundo tiene en los deseos y emociones el móvil de su exteriorización, ora para conocer el mismo, ora para desenvolverse en el mundo dada la relación que el ser humano establece con los demás seres vivientes y con los seres inertes. Entonces, las consideraciones acerca del origen del cosmos a partir de principios que rigen todo lo que existe y acontece en él, no tiene que ver únicamente con la creación de un cosmos físico, tal como lo piensa Platón, sino que incluye algo más: la vida moral y política del hombre (Reale, 2001, p. 269).

3. Ética del límite y medida para una *philosophia moderationis*

LA SUBORDINACIÓN DE LA COSMOGÉNESIS a un modelo eterno (*παράδειγμα αίδιον*), por el que los componentes del universo poseen perfección, al imitarlo (*ἀπομιμέομαι παράδειγμα*), es paralela con el terreno de lo moral, cuyo fundamento son las Formas para el logro de las acciones rectas en beneficio propio y común. Tal es la idea de orden que se establece para lo físico: un orden que imprime un artífice (*δημιουργός*) siguiendo como prototipo de proporción y de unidad al mundo inteligible (*κόσμος νοητός*). Sin embargo, las Formas que son patrón de dicho orden determinan no solo el ser y simetría de todo lo visible (*κόσμος ὄρατός*) sino también los fines a los que tienden sus componentes. De ahí que el ser humano, ente constituyente del universo generado (*κόσμος γιγνόμενων*), guiándose por la racionalidad que representa lo más noble de su alma, conociendo lo provechoso para sí y practicando la virtud, se hace con esa estancia divina y perfecta de la que es engendrado.

Con este propósito de unión entre las realidades eternas y la materia, el principio que rige la relación entre el límite o medida proporcional (*πέρας*) y lo ilimitado (*τὸ ἄπειρον*), –equiparables a lo eterno y sensible del mundo respectivamente (*Fil.* 27b)–, se hermana con una fabricación anímica y corpórea del ser humano que, según Guthrie (1992, p. 292), son aspectos fundantes del bien. Desde luego, una manifestación ética o moral emerge al postular el bien como efecto de comprender la naturaleza del orden que rige los movimientos del mundo. Se trata de una comprensión que acaba en el autogobierno de cada individuo en consonancia con una conducta ordenada. En efecto, tanto las actuaciones correctas como la comprensión del orden cósmico se deben a un intelecto ordenado que, según Carone (2005, p. 74) y Mina Vargas (2018, p. 122), se moldea con el estudio cósmico.

El conocimiento del orden cósmico que procura la astronomía y de sus implicancias en la esfera práctica de los hombres es considerado superior al conocimiento inmediato de lo visible, de manera que el desprecio de lo sensible comporta un criterio admitido por los intérpretes. Empero, una configuración matemática y geométrica aplicada a lo terreno, a cuantas cosas existen, es un intento por explicar su estructura y proporción. Al respecto, el argumento que el filósofo estadounidense Vlastos (2005) esgrime sobre la *constructio* de un

modelo dinámico de los movimientos celestes es decisivo: si bien Platón busca en el supuesto de un dinamismo inteligente y eterno (*διανοητικῆ καὶ αἰδίου*) del mundo el rescate de todo lo fenoménico introducido por el artífice (p. 65), es posible su aplicación en la vida ética-política en tanto guía de las relaciones humanas (Lanza, 2015, p. 107).

En efecto, la equiparación del concepto de límite o medida con el modelo eterno por el que se edifica el mundo no es más que la adopción del principio armónico de los contrarios que están presentes en los fenómenos. Su supuesto causal está en la función unificante que ejerce el demiurgo sobre lo sensible, como se ha desarrollado en líneas anteriores. Por esta razón, la indeterminación (*ἄπειρα*) de todo par de predicados contrarios, esto es, enunciados diferenciales como lo frío y caliente (*ψυχροτέρου καὶ θερμοτέρου*), dada la presencia del más y del menos (*πλέον καὶ ἔλαττον*), llega a su desenlace por imposición de una medida que los armoniza. Con tal aplicación del límite a lo ilimitado o indeterminado adviene la imposición de una medida (*τὸ μέτριον*) que posibilita la mezcla de elementos contrarios, la cual encuadra con la sustracción del exceso en los actos, como deja ver Platón:

Entonces, ¿de ello han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite? [...] Y omito decir otras muchas cosas como la belleza y fuerza con salud, y en las almas hermosas cualidades. En efecto, la propia diosa al ver desmesura y perversión (*ὑβριν καὶ πονηρίαν*) de todos los que no tienen en sí límite, impuso la ley y orden (*νόμον καὶ τάξιν*) que tienen límite (*πέρας*) (*Fil.* 26b).

Entonces, a partir del límite o medida que es exigido para restringir los efectos nocivos de todo exceso –que está representado por los vocablos de *desmesura* y *perversión*– se da el debido proceso de deliberación para optar por lo conveniente, lo oportuno y todo lo que se encuentra en estado de equilibrio, frente a los abusos posibles de cualquier acción (*Pol.* 284e). Igual forma tiene el arte de la medida (*μετρητικῆ*) en la adaptación de extensión y brevedad (*μήκους καὶ βραχύτητος*) para todo discurso, según expresa Platón por boca del Extranjero, personaje del *Político*. Del mismo modo, el equilibrio entre la grandeza y pequeñez (*μεγέθους καὶ σμικρότητος*) en las producciones se extrapola a los actos para los que la justa medida discrimina entre lo provechoso y perjudicial. Así

pues, un equilibrio entre lo mejor y lo peor define a la persona y comunidad moderadas (*Rep.* 432a).

La medida entre extremos, específicamente actitudinales y comportamentales que se adhieren a las nociones de lo conveniente, lo oportuno y lo debido (*τὸ πρέπον καὶ καιρὸν καὶ δέον*), tiene en los instintos, deseos, placeres y afecciones del ser humano su entorno de colocación, su campo de acción. Concedida la generación del hombre y partiendo de la mezcla que dio origen al alma primigenia y la ulterior dotación corporal que está sujeta a continuos flujos, las apetencias que acaecen en el alma sufren alteraciones por incontinencia de los deseos (*ἀκράτεια*) dado un mal acondicionamiento somático (*Tim.* 86b). Según esta precisión, el cuidado del cuerpo y de la inteligencia (*τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας*) propicia lo bueno y provechoso al hombre en tanto aleja la desmesura (*ἄμετρον*) y propugna la proporción.

Toda forma de desenfreno se combate por la moderación, el control o la temperancia (*σωφροσύνη*)⁴, la cual es alcanzada por la educación e instrucción (*παιδεία καὶ τροφή*) (*Rep.* 423e) y se concentra en deliberar sobre la pertinencia o improcedencia de satisfacer los apetitos, es decir, acatar la razón como rectora de los placeres somáticos. Cabe pensar que el ser humano, mixtura de razón con pasiones potencialmente nobles, es proclive a ser malo –principal amenaza del bienestar colectivo e individual– cuando es seducido por la codicia, lo cual desentona con el propósito de la vida buena. Por ello, tanto la *παιδεία* como la práctica de las ciencias, por su uso del raciocinio, ennoblecen los sentires humanos por la *via moderationis*. A través de ella, el orden y el control perfeccionan la

4 *Dominio de sí, templanza, moderación, medida* son términos que podrían indicar *σωφροσύνη*, mas en Platón este vocablo no alcanza completa diferencia, al menos, por su sólida relación con el término *μετριότης*. En efecto, la moderación (*μετριότης*) que alude a la *μετρητική*, referida al cálculo de los placeres (*μετρητική τῆς ἡδονῆς*) (*Prot* 356e-357a), se torna medio de control y también se fusiona con el vocablo de *μέτρον* (medida). Semejantes nociones refieren a lo largo de las obras platónicas al término *σωφροσύνη* (templanza o sensatez), que se suele traducir por ‘moderación’. Una tentativa de definición para la palabra *σωφροσύνη* no fue posible ante las variadas interpretaciones que se ofrecen en el *Cármides* (175b-d), sin embargo la certeza de que tal virtud es un gran bien para quien la posee, pues con ella se llega a ser feliz (176a), es un rasgo abordado por las reflexiones éticas y políticas de pensadores previos a Platón. Algunos de ellos son Cleóbulo de Lindos, a quien se le atribuye la sentencia: “la medida es lo mejor” (*μῆτρον ἄριστον*), y Solón de Atenas, de quien se dice que declaró: “nada en demasía” (*μηδὲν ἄγαν*) (según el peripatético Demetrio de Falero en su compendio de sentencias de los *Siete Sabios* (citado por García Gual, 1989, pp. 202-203).

vida social, y llevan a cabo el amoldamiento a la “perfección del agente humano” (Terence, 1995, p. 197).

Semejante *ordo moralis* –constituido sobre todo por el desarrollo de buenos hábitos y por el conocimiento del bien y mal, que procuran la generación del talante equilibrado y moderado de los individuos–, en conjunción con el propósito de concordia política, se mide con la idea de la virtud. Para Platón, tal es la virtud que el alma alcanza una serenidad (ἡσυχία), virtud métrica que pone a salvo la existencia por la recta elección (ὀρθῆ ἀίρεσει) del placer y del dolor, abogando por lo conveniente para el ser humano (*Prot.* 356e-357b). En consecuencia, una vida equilibrada (ισόρροπον βίον) promete más satisfacción que una vida intemperante, por cuanto en aquella los placeres del entendimiento triunfan sobre los dolores, mientras que en una vida desenfrenada los dolores sobrepasan los placeres descritos (*Leyes* 734c-e). De ahí que Carone (2005) afirme:

Platón ofrece a los hombres un camino hacia la felicidad que no depende de un buen sistema político, sino de que los seres humanos tengan alguna comprensión de los principios que gobiernan el universo, que les permita ser artesanos del bien en sus propias vidas. Debido a que no vivimos en un universo de caos, sino de orden, una vida “en armonía con la naturaleza” nos exige escapar de la caótica indulgencia en los placeres falsos y buscar el bien que se manifiesta en la verdad, la medida y la belleza. De hecho, esto se logrará a través de la acción eficiente del *nous* que compartimos con el universo (p. 123)⁵.

Las afirmaciones anteriores sugieren que el conocimiento del mundo ideal, esto es, de todos los principios que gobiernan el κόσμος y, por ello, del límite o medida al que acceden los entes animados e inanimados, son la finalidad última de la felicidad humana a causa de la integración del intelecto o razón (νοῦς) en el alma, que produce armonía y equilibrio perfectos. De manera que las εἰδη

5 “Plato offers [...] a way to happiness for humans that needn't rely on a good political system, but does rely on humans' having some understanding of the principles governing the universe in order to be able to be appropriate craftsmen of goodness in their own lives. Because we don't live in a universe of chaos, but one of order, a life 'in harmony with nature' requires us to escape from chaotic indulgence in false pleasures and seek a good that is manifested in truth, measure, and beauty. This will indeed be attained through the efficient action of nous, which we share with the universe”.

actúan, en términos platónicos, como límite o medida⁶, que son característicos del primer bien (πρῶτον ἀγαθός) productor de lo oportuno y de lo provechoso. Este bien, de acuerdo con el *Filebo*, se consigue gracias a una medida capaz de orientar, sin desvíos, a los ciudadanos hacia la beatitud (Annas, 2019, p. 548; Deveraux, 2006, p. 337). Ante esto, el objeto máximo de censura en el pensamiento de Platón es el relativismo presuntamente defendido por los sofistas, quienes, para la ordenación de los Estados griegos, se presentan como predicadores de apariencias y no de verdades estables.

La entronización del hombre como norma de lo que es verdad para sí tiene una íntima conexión con el ideal del antropocentrismo protagórico, una doctrina cuya noción de verdad no corresponde a la cosa en su plena identidad, sino que es relativa a cada quien, en la medida en que tiene por fuente las sensaciones. Sin embargo, las aprehensiones de las propiedades de cuanto existe son efecto del constructo mental a partir del cual se funda la interpretación de lo real, por consiguiente intentar acceder a la realidad es un complejo ejercicio cognitivo. Así, la visión sofística de un saber dependiente de la capacidad perceptiva del hombre y de la abstención de los juicios universales –criterios que según Brun (1992, p.46) desdican el bien– no supone una negación de la realidad externa ni mucho menos la displicencia con respecto a las ideas que suponen provecho para el individuo y la sociedad.

Aunque el hombre puede extraviarse de lo verdaderamente conveniente por el ímpetu de satisfacer sus apetitos, en la norma (νόμος) se encuentra el límite cuyo fin es dar orden en la particularidad del hombre *stricto sensu* y de la sociedad *lato sensu*. En sentido ético-político, la identificación de la norma con el límite evidencia que, a pesar de que las ideas de límite y medida pertenezcan al género de los principios constitutivos del universo, no son estos los únicos conceptos que median la relación entre realidades eternas (κόσμος νοητός) y lo físico (κόσμος

6 Un antecedente inmediato a la caracterización del límite o de medida (πέρας και μέτρον) como estatuto de generación y ordenanza del universo está en el jonio Heráclito de Éfeso. Dicho pensador en su máxima “este mundo no creado por dioses ni hombres, sino que fue, es y será siempre fuego viviente que se enciende según medida y se apaga según medida (ἄπτόμενον μέτρα και ἀποσβεννύμενον μέτρα)” (DK 22 B 32), alude al cambio que en los seres existen sin declinar en una extinción del universo. La medida heracliteana se nos presenta, entonces, como la esencia última de todas las cosas, forma en la que el ser aparece.

ὄρατός) en el establecimiento de un equilibrio u orden. Con esto, la aproximación de las cosas a las Formas, que son la base del *paradigmatismo* platónico, comporta el proyecto que, según Melogno (2014), rompe con la simple matematización para comprender el mundo con base en sus cualidades (p. 232) y, según Rojas Jiménez (2014), sirve a la construcción de una mejor ciudad (p. 64).

En definitiva, límite y medida condicionan la creación de un espacio común, el cual, por medio de ideas o normas, también orienta las disposiciones de los particulares a la hora de establecer relaciones entre ellos, a la par que regula sus comportamientos. De manera que las disposiciones y las relaciones, amparadas por la práctica de la virtud, corresponden a la bondad de carácter del hombre particular y a su útil presteza a lo social, respectivamente. Esto conduce al orden, bienestar, equidad y rectitud deseados con tendencia al perfeccionamiento de los seres humanos. En palabras de Platón, una ciudad bien dirigida (πόλις εὖ οἰκεῖσθαι) es la administrada con justa medida (σωφρόνως) (*Car.* 162a) y aquella que, por el imperio de la justa medida, procura la felicidad de sus habitantes y gobernantes a través del recto obrar (εὖ πράττειν).

4. Conclusiones

EN EL MARCO DE UNA INDAGACIÓN sobre el vínculo entre los ámbitos cosmológico y ético a través de los conceptos de límite y medida en el pensamiento de Platón, puede afirmarse que, dada la perfecta complejión del universo de la que forma parte el género humano, todas las acciones del hombre, como producto del movimiento otorgado por el alma, alcanzan rectitud por medio de la imitación de la fuerza armónica del alma cósmica. El límite o la medida, indistintamente empleados por Platón a lo largo de sus obras, recrean toda proporción que el mundo exterior posee en su estructura, además de la voluntad de contención o de dominio que el mismo ser humano ejerce sobre la agitación de sus pasiones y deseos proclives al excesivo e incontrolado mal. Este último corroe gravemente a un individuo o sociedad por las disensiones o conflictos eventuales que puede ocasionar.

En los apartados del presente texto, nos hemos referido a la unificación de elementos dispersos como una gran cualidad de la justa medida o límite en tanto condición de posibilidad de todo lo existente. En ese sentido, la generación del

mundo acontece de manera posterior a esta condición, poniendo de presente así el carácter de causalidad de los conceptos de límite y medida. Pero la forma moral de estos últimos –moral que completa un sistema holístico capaz de comprender distintas dimensiones de la realidad– comporta una virtud por la cual se garantiza el orden y la dirección de toda acción: la medida (*σωφροσύνη*) que instala un rumbo para alcanzar fines concretos. Su finalidad no es nada más que la obtención del bienestar, para la cual el mejor dominio (*βέλτιστον τόπον*) es la virtud política de la cordura, medida o templanza, mencionada por Platón (*Fed.*, 82b) en reiteradas ocasiones.

Los problemas humanos, por una parte, particulares y, por otra parte, políticos, son temas que atraviesan todo el *corpus doctrinalis*, que integra el ámbito de la vida ciudadana con el origen cósmico. Esta situación, para Nuño Montes (1988), habla de una cosmogonía unitaria en la que circulan los grandes asuntos de la filosofía: la política y metafísica (p. 136). Pero la íntima relación de un microcosmos con un macrocosmos en que determinados arquetipos constituyen el modelo superior a partir del que todo se produce, muestra que son estos órdenes los que actúan como referentes únicos, no solo de la dimensión natural de todos los compuestos en el universo, sino también de lo moral y lo social que está presente en el hombre. Por lo demás, las premisas desarrolladas refieren a un ideal ético que resulta realizable, aunque el Estado, por mor de los intereses particulares de los gobernantes, no lo ejecute; su realización es un estadio ideal que, según Reale (2001), tiene su destino en la interioridad del hombre (p. 267).

El hombre posee una disposición ordenada y armoniosa (*ὁμόνοιαν καὶ συμφωνίαν*) cuando la parte racional del alma impera (*λογιστικῶ ἄρχειν*) sobre el deseo y la cólera. Dicho gobierno a la postre es vigilancia de la parte apetitiva (*τηρήσειτον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ*), que, sujeta a placeres excesivos, esclaviza al individuo y trastorna la vida social (*Rep.* 441e-442b). En la constitución corpórea del hombre, los deseos y las emociones, que son incitados por estímulos del medio que captan los sentidos y procuran las acciones, son condición para una doctrina moral que pregunta por la vida buena y feliz. De manera que los límites impuestos al placer para una recta práctica dependen de una verdadera noción de vida buena, que, en palabras de Terence (1995), se interpreta como la apropiada relación de diferentes tipos de placer con el verdadero bienestar (p. 326).

Semejante relación de deseos, emociones o sensaciones, con implicancias prósperas para el hombre particular y social, obedece a una doble óptica que el límite y medida asignan a todo saber y práctica humana. A saber: la acometida en pos de una vida ordenada, tal cual se ha precisado con insistencia, y la contención de toda fuerza que pueda dañar la armonía deseada. Las leyes causales, entonces, aparecen aquí como elementos de medida o proporción para las eventualidades singulares, que si han de suponerse son apropiados al Estado, pasan por un conocimiento certero de sus propiedades. Dicho así, conocer estas leyes es conocer las propiedades a las que se refieren, mas estas son las formas de los eventos particulares. Por ello, para Platón, según advierte Gail Fine (2003), todo saber de los eventos naturales es un saber de sus propiedades constitutivas (p. 389).

La producción de la justa medida demanda el conocimiento de Formas o modelos absolutos, como las virtudes, que, en el ámbito ético, corresponden a perfecciones de las potencias constitutivas del ser humano. Estas últimas son observadas por todos y las acciones se acomodan a ellas para provecho del contexto en el que se ejecutan. Asimismo, la producción de la justa medida exige, en el ámbito cósmico, pensar la generación del mundo a partir de patrones que encauzan la emergencia de todos sus componentes materiales. De ahí que Platón preconice la medida, proporción o armonía de las partes. En esta perspectiva, límite y medida como condición de una unidad en la multiplicidad de partes que poseen los cuerpos animados e inanimados son afines a esa armonía que la razón procura para las apetencias del alma humana.

Queda entonces dicho que los conceptos de límite y medida se los comprende como formas en las que el ser se manifiesta. Su función ontológica o de causa del ser de los objetos tangibles y cuerpos vivientes se infiere de los modelos del orden, la armonía y la proporción, que son fuente originaria del mundo. Por demás, *límite o medida* (πέρας ἢ μέτρον), son necesarios para restringir los efectos nocivos de la desmesura y los excesos, y aluden al debido proceso de deliberación para optar por lo conveniente. Las nociones centrales aquí expuestas abordan esencialmente una cosmovisión integral que está marcada por el límite y la medida y con la cual Platón no solo piensa el cosmos, regido por leyes y proporciones que hacen perfecta su constitución, sino también al hombre, que participa en el orden que el mismo cosmos posee.

Referencias

- Annas, J. (2019). Plato's Ethics. En G. Fine (Ed.), *Oxford Handbook of Plato* (pp. 531-549). Oxford University Press.
- Brun, J. (1992). *Platón y la Academia* (A. Llanos, Trad.). Paidós.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. E Typographeo Clarendoniano.
- Carone, G. R. (2005). *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. The Cambridge University Press.
- Châtelet, F. (1968). *El pensamiento de Platón*. Labor.
- Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing Company.
- Devereaux, D. (2006). The Unity of Virtues. En H. Benson (Ed.), *A Companion to Plato* (pp. 325-340). Blackwell Publishing.
- Diogenis Laertii. (1972). *Vita Philosophorum* (R. Hicks, Comp.). Harvard University Press.
- Diels, H. A. & Kranz, W. (1959-1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Fine, G. (2003). *Plato on Knowledge and Forms*. Clarendon Press.
- Freeland, C. A. (2006). The Role of Cosmology in Plato's Philosophy. En H. Benson (Ed.), *A Companion to Plato* (pp. 199-213). Blackwell Publishing.
- García Gual, C. (1989). *Los Siete Sabios y tres más*. Alianza Editorial.
- García Peña, I. (2011). Aproximación al problema del movimiento en Platón. *Pensamiento. Revista de Investigación y Formación Filosófica*, 67(254), 959-982. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1576>
- Guthrie, W. (1990). *Historia de la filosofía griega IV. Platón* (Á. Vallejo Campos y A. Medina González, Trads.). Gredos.
- Guthrie, W. (1992). *Historia de la filosofía griega V. Platón* (A. Medina González, Trad.). Gredos.
- Johansen, T. (2019). The *Timaeus* on the Principles of Cosmology. En G. Fine (Ed.), *Oxford Handbook of Plato* (pp. 287-307). Oxford University Press.
- Lanza González, M. (2015). Matemática y Física en el *Timeo* de Platón. Poliedros regulares y elementos naturales. *Revista Praxis Filosófica*, 40, 85-112. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i40.3506>

- Melogno, P. (2014). Interpretación cualitativa de la Física Matemática de Platón como factor en las limitaciones de su desarrollo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 49, 217-234. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/307>
- Mina Vargas, A. (2018). Apuntes sobre la condición ontológica y estética del universo en el *Timeo* de Platón. *Revista Discusiones Filosóficas*, 19(32), 117-133. [http://190.15.17.25/discusionesfilosoficas/downloads/Discusiones19\(32\)_08.pdf](http://190.15.17.25/discusionesfilosoficas/downloads/Discusiones19(32)_08.pdf)
- Nuño, J. (1988). *El pensamiento de Platón*. Fondo de Cultura Económica.
- O'Meara, D. J. (2017). *Cosmology and Politics in the Plato's Later Works*. The Cambridge University Press.
- Platón (2014). *Diálogos III. República, Parménides, Teeteto* (C. Eggers, M. I. Santa Cruz y A. Vallejo Campos, Trads.). Gredos.
- Platón (2017). *Diálogos II. Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete y Fedro* (E. Acosta, F. Olivieri, J. Calvo, C. García, M. Martínez, y E. Lledó, Trads.). Gredos.
- Platón (2018). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias Menor, Protágoras, Gorgias y Laques* (J. Calonge, E. Lledó y C. García, Trads.). Gredos.
- Platón (2019). *Diálogos IV. Leyes, Sofista, Filebo, Cartas, Político, Timeo, Critias* (M. Á. Durán y F. Lisi, Trads.). Gredos.
- Reale, G. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (R. Heraldo Bernet, Trad.). Herder.
- Rojas Jiménez, A. (2014). El bien e intelección según Platón. *Thémata. Revista de Filosofía*, 50, 37-67. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/272>
- Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón* (J. L. Díez Arias, Trad.). Cátedra.
- Taylor, A. (2005). *Platón* (C. García Trevijano, Trad.). Tecnos.
- Terence, I. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- Vlastos, G. (2005). *Plato's Universe*. Parmenides Publishing.



HAPTOCENTRISMO Y USO DEL CUERPO: UNA DECONSTRUCCIÓN DEL CUERPO PROPIO DESDE LA *OIKEIOSIS* ESTOICA HASTA LA FENOMENOLOGÍA DE LA CARNE

MARTÍN GRASSI*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.hocp

RESUMEN

Este trabajo muestra cómo una deconstrucción del cuerpo propio, desde la centralidad del tacto como autoafección (*haptocentrismo*), debe ser completada por una deconstrucción del *aptocentrismo*, es decir, de la comprensión del cuerpo propio como cuerpo del cual hago uso. Tanto el *haptocentrismo* como el *aptocentrismo* postulan al cuerpo propio como aquello que puede ser eminentemente apropiado por el viviente, una apropiación conceptualizada por el estoicismo como *oikeiosis*. En un recorrido que va desde el estoicismo hasta Michel Henry, pasando por Condillac, Maine de Biran, Rosmini, Husserl, Bergson, Marcel y Merleau-Ponty, podrá advertirse cómo estas argumentaciones están motivadas por dicha necesidad de apropiación del cuerpo y, por tanto, cómo la autoafección debe comprenderse dentro del esquema de la autoapropiación del viviente. Este paradigma de la autoapropiación encuentra, sin embargo, su lugar aporético en el *cuerpo propio*, el cual no puede ser nunca apropiado del todo y se presenta como el lugar de la resistencia y de la expropiación.

Palabras clave: vida; cuerpo; *oikeiosis*; autoafección; autarquía

* Universidad Católica Argentina – CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: martingrassi@uca.edu.ar

Para citar este artículo: Grassi, M. (2022). *Haptocentrismo* y el uso del cuerpo: una deconstrucción del cuerpo propio desde la *oikeiosis* estoica hasta la fenomenología de la carne. *Universitas Philosophica*, 39(78), 105-133. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.hocp



HAPTOCENTRISM AND THE USE OF THE BODY: A DECONSTRUCTION OF THE BODY PROPER FROM STOIC *OIKEIOSIS* TO THE PHENOMENOLOGY OF FLESH

ABSTRACT

In this paper I will show how a deconstruction of the body proper from the perspective of tactuality and self-affection (*haptocentrism*) must be completed by a deconstruction of *aptocentrism*, that is, the understanding of the body proper as a body I *make use of*. Both haptocentrism and aptocentrism understand the body proper as that which can be eminently appropriated by the living being, an understanding explicated in the Stoic concept of *oikeiosis*. Through a reading of Stocicism, Condillac, Maine de Biran, Rosmini, Husserl, Bergson, Marcel, Merleau-Ponty, and Michel Henry, I aim at showing how these different discourses are motivated by the ideal of life as autarchy. Hence, I argue that the idea of self-affection must be interpreted within the broader scheme of living beings as self-appropriated bodies. This paradigm of self-appropriation finds, however, its aporetic place in the *body proper*, for the body cannot be fully appropriated and represents the element of resistance and expropriation.

Keywords: life; body; *oikeiosis*; self-affection; autarchy

1. Del cuerpo vivo y sus deconstrucciones

HACER UNA HISTORIA DEL CUERPO PROPIO como cuerpo auto-afectado supone atender a lo que Jacques Derrida ha llamado *haptocentrismo*. Este paradigma que Derrida intenta deconstruir tiene como primer –y definitorio– lugar de análisis a quien fue, a sus ojos, aquel que nos ha legado para siempre las bases aporéticas de una reflexión acerca de la tactualidad como fundamento de la propia corporalidad: Aristóteles (Derrida, 2011, p. 23). La obra de Derrida atiende de forma pertinente a esta centralidad de la apuesta aristotélica y comienza a ponerla en cuestión gracias a otra *manera de pensar* el cuerpo, que retoma de su amigo Jean-Luc Nancy.

Sin embargo, esta atención al haptocentrismo no es suficiente para llevar adelante una deconstrucción del cuerpo propio, cuyo carácter de propiedad no corresponde tanto a la de una intermediación en su sentirse, sino a la de una intermediación en su uso, en su aptitud para servir al sujeto. En el presente trabajo mostraré que la historia del *cuerpo vivido* (*Leib, chair*) debe ser retomada no desde las coordenadas de una *autoafección* o de un sentirse sentir, sino desde las coordenadas de una *autoapropiación*. Esta deconstrucción –a diferencia de la de Derrida– no partirá del tacto, sino de la aptitud, y para ello nos serviremos del concepto estoico de *oikeiosis*, el cual responde con mayor rigor conceptual en la Antigüedad a la exigencia de caracterizar al propio cuerpo como aquel cuerpo del cual hago uso y del cual me apropio.

Nuestra hipótesis es que la centralidad de la tactualidad para pensar el cuerpo propio (haptocentrismo) está subsumida a la categoría de aptitud, que, en rigor, parece definir el cuerpo propio en el pensamiento occidental (aptocentrismo). Nos sabemos vivos porque nos sentimos vivos, y nos sentimos vivos porque sentimos nuestro cuerpo como propio, como estando referido a uno mismo, inmediatamente, ofrecido a nuestra disposición para hacer uso de él. Tal parece ser el camino que recorre la historia de nuestro pensamiento, desde la Antigüedad hasta nuestros días. Del estoicismo a Michel Henry, la conceptualización del cuerpo propio (cuerpo vivo o cuerpo subjetivo) se apoya sobre la primacía del sentido del tacto por su carácter de intermediación. No obstante, esta primacía es posible porque, a su vez, se apoya sobre las ideas de *fuerza* y *agencia*, las cuales encuentran en el cuerpo, al mismo tiempo, su órgano de acción y su primera resistencia.

Esta segunda deconstrucción que proponemos en este trabajo supone comprender el haptocentrismo como una consecuencia del aptocentrismo. Una deconstrucción cabal del cuerpo propio debe desactivar este núcleo semántico de un cuerpo que está sujeto a la soberanía de un sujeto que lo usa a la manera de una determinada propiedad.

La deconstrucción del aptocentrismo apunta a una más amplia deconstrucción de la subjetividad occidental, a saber: aquella referida al sujeto viviente. Esta última deconstrucción debe atender al modo en que se ha definido al viviente por su capacidad de autogobernarse o autorregirse. De allí que Occidente haya subrayado ante todo el carácter autárquico de todo viviente, en tanto que se define el viviente como aquel que tiene dominio sobre sí mismo y es inicio, origen y causa de sus dinámicas (Grassi, 2018). En otras palabras, una doble deconstrucción del (h)aptocentrismo puede llevarse efectivamente adelante si se la incluye dentro de una deconstrucción más amplia, la del concepto de vida¹. En efecto, las aporías que abre el cuerpo vivo respecto a su propiedad y carácter foráneo solo pueden comprenderse en el marco de la definición de la vida a partir de su carácter reflejo. Este último implica que entre el viviente y el sí mismo hay un hiato insuperable que debe ser, de algún modo, subsanado.

Los diversos discursos en Occidente han apuntado a garantizar la unidad, aun dentro de esta esencial e insuperable dualidad, a partir de un poder de autodeterminación y autogobierno del viviente. Por ello, en el presente artículo mostraré cómo una lógica de lo propio y de la apropiación (*oikeiosis*) respecto al cuerpo vivo se entronca con la estrategia occidental de comprender la vida como potencia de autodeterminación que estructura la base y el fundamento para el discurso en torno al *cuerpo propio*. Tanto el haptocentrismo como el aptocentrismo postulan al cuerpo propio como aquello que puede ser eminentemente apropiado por el viviente, una apropiación que es conceptualizada por el estoicismo con el nombre de *oikeiosis*. En un recorrido que va desde el estoicismo hasta Michel Henry, pasando por Condillac, Maine de Biran, Rosmini, Husserl, Bergson, Marcel y Merleau-Ponty, podrá advertirse cómo estas argumentaciones

1 Si bien Jacques Derrida examina el concepto de vida en uno de sus seminarios, su deconstrucción se concentra en las metáforas de tipo lingüístico y escritural, atendiendo a una semiótica de la vida que responde a una “deconstrucción de la máquina logocéntrica” (Derrida, 2019, p. 44).

están motivadas por esta necesidad de apropiación del cuerpo y, por tanto, cómo la autoafección debe comprenderse dentro del esquema de la autoapropiación del viviente. Este paradigma de la autoapropiación encuentra, sin embargo, su lugar aporético en el cuerpo, el cual no puede ser nunca apropiado del todo y se presenta como el lugar de la resistencia y de la expropiación.

2. La *oikeiosis* y el uso del cuerpo

EL CUERPO VIVO, nuestro cuerpo, es una unidad de diversas partes que son *usadas* todas para asegurar nuestra efectiva supervivencia. La centralidad de la categoría de *uso* puede encontrarse ante todo en la tradición estoica, que aborda todas las dimensiones de la existencia humana desde una perspectiva pragmática. De allí que el estoicismo pueda ser considerado ante todo como una escuela que ofrece una “teoría unívoca de la práctica”, la cual posibilita la construcción de un sistema filosófico total (Bénatouïl, 2007, p. 16). Los estoicos articularon con especial interés el discurso ético y el biológico a partir de la idea de “uso de sí”. Este *uso del sí mismo* no es exclusivo de los hombres, sino que también se encuentra en los animales, que usan las partes de su cuerpo en sus conductas vitales². Este *uso de sí*, que es un *uso del cuerpo*, implica una *oikeiosis*, que significa tanto *familiarización* como *apropiación*.

El concepto de *oikeiosis* se ha tomado en su sentido ético, ante todo, desde la elaboración de Hierocles y su fundamentación de la moral a partir de este cuidado de sí mismo en su obra *Elementos de ética* (2009). Este autor traslada este cuidado de sí mismo como en círculos hacia el cuidado de los otros, hasta albergar a todos los seres humanos como partes de una misma “familia”. Esta significación ética de la *oikeiosis* ha tenido un éxito innegable en el pensamiento ético y político de Occidente, y la noción misma de ley natural puede retrotraerse a él. Sin embargo, Giorgio Agamben (2017), en *El uso de los cuerpos*, último volumen de *Homo sacer*, vuelve a otra valencia del concepto estoico de *oikeiosis* que se refiere

2 La diferencia jerárquica entre los hombres y los animales aparece respecto a un alma que usa y un cuerpo usado. Para Platón, y luego para Agustín de Hipona y para Tomás de Aquino, los animales no son capaces de *usar su cuerpo*. Los estoicos, siguiendo a Aristóteles y a otros pensadores, afirmaban que los animales tienen la capacidad de usar los miembros de su cuerpo, y este uso era para ellos la primera forma, elemental y paradigmática, de la práctica (Bénatouïl, 2007, p. 20).

al uso y la propiedad del cuerpo: “El viviente usa de sí en el sentido en el que, en su vivir y en su entrar en relación con otro distinto de sí, se trata en cada ocasión de su propio sí, se siente a sí mismo y se familiariza consigo mismo” (p. 116)³.

En nuestro caso, volvemos a este significado prácticamente desatendido de la *oikeiosis* estoica para proponer la deconstrucción del cuerpo propio en términos de *aptocentrismo* dentro de la deconstrucción más amplia del paradigma bio-teopolítico de la autarquía. La *oikeiosis* apunta, pues, a que aquello con lo cual la vida humana y animal está primeramente familiarizada, y aquello que primeramente se apropia en su uso, es el cuerpo. Como afirma Séneca⁴, dado que el objetivo principal de la actividad del viviente es la autoconservación, es preciso que todo animal tenga un conocimiento innato de la constitución de su cuerpo y del modo de usarlo, antes incluso de cualquier experiencia o aprendizaje posterior.

Tratábamos de investigar si todos los animales tienen conciencia (*sensus*) de su propia constitución (*constitutio*). Nada nos demuestra tanto que lo tienen como el hecho de mover sus miembros de manera adecuada y expedita, como si verdaderamente hubiesen sido enseñados; no existe ninguno que no use ágilmente sus miembros (*nulli non partium suarum agilitas est*). [Al igual que un artesano o que un piloto en el barco,] el animal es expedito en el uso (*usus*) de sí mismo. [...] Esa solicitud (*cura*) [respecto a sí mismo] es en todos los animales no adquirida (*inseritur*), sino innata (*innascitur*). La naturaleza conduce a sus hijos a la vida; no los lanza a la vida, sino que, como el defensor más próximo es el más seguro, cada uno queda encomendado a sí mismo. [...] Ningún animal llega a la vida desprovisto del temor a la muerte. [Y este conocimiento de lo que les es provechoso y de lo que les es dañino] no lo

3 No nos detendremos en el uso que le da Agamben a este concepto, puesto que es funcional a todo su planteo para encontrar salidas a la biopolítica moderna y precisaría de un desarrollo que no es pertinente en este trabajo.

4 Si bien nos referimos aquí al texto de Séneca pues nos parece que es el que mejor desarrolla el concepto de *oikeiosis* en el contexto de una explicación más amplia que no reflejaremos aquí (por su extensión), debe tenerse en cuenta que dicho concepto ya se encontraba en los primeros filósofos estoicos. Como testimonia Diógenes Laercio (2020), los primeros estoicos “dicen que la tendencia primera del ser vivo consiste en conservarse a sí mismo, pues desde un comienzo la naturaleza lo apropia a sí mismo, como dice Crisipo [...] cuando sostiene que la propiedad primera de todo ser vivo es su propia constitución y la conciencia que tiene de ella” (p. 122).

adquieren por costumbre, sino por natural amor a la propia conservación (*naturali amore salutis suae*). [...] La naturaleza enseña sobre todo la guarda de sí mismo y la destreza en ejercerla (*peritia*); y por esto comienzan el aprendizaje (*discere*) al mismo tiempo que la vida (*vivere*) (Séneca, *Epístolas a Lucilio*, CXXI)⁵.

Podría afirmarse que el cuerpo vivo es un *cuerpo apropiado*, en tanto que en el uso del cuerpo propio se da el fundamento mismo de la vida y de su supervivencia. El viviente está primeramente referido a sí mismo al modo del cuidado, para luego referirse a lo que lo rodea, y su comportamiento no es sino la coherente expresión de este cuidado. Por ello, el concepto de *oikeiosis* articula el *souci de soi* y la *maîtrise de soi*, dando cuenta de la relación inmediata que los animales tienen consigo mismos y con sus facultades, sin necesidad de postular una consciencia transparente ni un alma independiente (Bénatouil, 2007, p. 23).

La autopercepción es, por esta razón, el fundamento de la autopreservación (Aoiz, 2012, pp. 24-25). Además de configurarse en una teoría ética sobre la familiarización de los hombres con todos sus semejantes (como en la imagen de los círculos de Hierocles), la *oikeiosis* es una teoría sobre el uso de sí mismo y de la apropiación del cuerpo propio como lo que define propiamente a lo viviente. Agamben (2017) –examinando el concepto de *oikeiosis*– no duda en afirmar, por ello, que “el sí mismo no es otra cosa que el uso de sí” (p. 116).

La doctrina estoica del *uso del cuerpo* tuvo un rol fundamental también en la fisiología antigua, dominada sobre todo por los trabajos de Galeno (una de sus obras más importantes se titula *Perí chreías moriôn*, es decir, *Acerca del uso de las partes*). En última instancia, el cuerpo orgánico es un cuerpo funcional en tanto hace uso de sus partes. La noción de *organon* (que significa en griego también ‘instrumento’) es clave para comprender este campo metafórico en el que las partes del cuerpo son orgánicas en tanto que tienen una función dentro del todo organizado. La definición de *cuerpo orgánico* en la fisiología occidental supone afirmar que el cuerpo viviente se sustenta a sí mismo gracias al autogobierno y a

5 El carácter instintivo del comportamiento animal y del uso de sus partes, que sorprende a Séneca, ya estaba presente en otras tradiciones. El tema de “la naturaleza sin instrucción” (*physis adidaktós* o *physis apaideutós*) está presente en el *corpus* hipocrático, en Epicuro y luego en Galeno, que lo aplica sistemáticamente al uso que los animales hacen de su cuerpo.

la autorregulación del viviente sobre sí mismo (Grassi, 2021a). Esta definición nuclear de la vida como autarquía implica, ante todo, que el viviente hace uso de su propio cuerpo, que se lo apropia constantemente a pesar de los factores apropiadores que lo amenazan de muerte a cada instante. Entre los discursos fisiológicos occidentales del cuerpo orgánico y los discursos “fenomenológicos” de un cuerpo que se reconoce sensiblemente como propio hay una matriz común: el cuerpo viviente/orgánico se define por su aptitud de gobernarse a sí mismo, por la capacidad de hacer uso de sí mismo y de sus partes⁶.

3. La tactualidad y el poder sobre sí en la modernidad

LA HISTORIA DEL HAPTOCENTRISMO puede retrotraerse al *De Anima* de Aristóteles (2015), en el que afirma que el tacto es el sentido fundamental sin el cual el resto de la sensibilidad animal no puede tener lugar. A diferencia de la idea estoica de *oikeiosis*, las reflexiones acerca del alma responden en Aristóteles a dos esquemas distintos: el alma es *entelequeia* de un cuerpo organizado y es, también, el principio de las facultades vitales. Esta estrategia se refleja en la composición misma del *De Anima*, en tanto que una primera parte da cuenta de la unidad del cuerpo viviente y de sus partes a partir de una causa formal-final, mientras que una segunda parte atiende a las facultades que se remiten a esta causa, entre las cuales se encuentra la sensibilidad (*aisthesis*). La apropiación y el uso del propio cuerpo, que en los estoicos anuda lo orgánico con lo estesiológico, están separados en la obra de Aristóteles. Entre las diversas facultades sensitivas, el tacto adquiere un lugar muy particular, puesto que está en la base de todo el aparato sensitivo (*De Anima* 435b5) y se distingue de los otros sentidos por la

6 En Occidente la cuestión de la vida vegetal ha sido un problema, en tanto que no tiene una dimensión sensitiva. Tanto en Aristóteles como en el estoicismo, y en la tradición posterior, la vida vegetal no entra en la categoría de los sintientes y, por lo tanto, la idea de una autoapropiación del cuerpo viviente se desliga de la idea de autoafección. Esta cuestión supone un examen minucioso que no es posible llevar adelante aquí. Prefiero hablar indistintamente de “viviente” y no especificar que se trata de lo animal o de lo humano, porque la vida definida como autarquía aplica también a la vida vegetativa, en tanto que sus operaciones de nutrición y de reproducción suponen el prefijo reflexivo que la distingue de lo inerte y que, por tanto, implica una lógica del viviente como ser autorregido.

dificultad de comprender cuál es su órgano de percepción, cuál es su medio, y cuál su objeto propio (*De Anima*, 422b 15-424a 15).

De allí que Derrida (2011) afirme que Aristóteles nos ha legado un cúmulo de aporías que Occidente no ha dejado de intentar resolver (p. 23). Sin embargo, el cuerpo propio en Aristóteles se siente a sí mismo en el tacto, pero no entra en una dinámica de apropiación de sí que esté asociada a la tactualidad. El tacto muestra una conexión con la conservación de sí a partir de la dependencia entre la nutrición y el sentido del gusto (el cual se asocia a la tactualidad) (*De Anima*, 434b10), pero Aristóteles no los marida tan estrechamente como lo hace el estoicismo. Esta novedad del estoicismo supone la posibilidad de fundamentar una continuidad entre lo biológico y lo ético a partir de la idea de *uso del cuerpo*, que implica el *con-tacto* del viviente consigo mismo. Si bien la noción de tacto en Aristóteles realiza un desplazamiento semántico que va desde lo estésico a lo ético a partir, sobre todo, de la figura del hombre prudente (Díez Fischer, 2021), lo hace más bien de forma metafórica.

Intentaré mostrar ahora cómo en la modernidad este maridaje entre tactualidad y apropiación del cuerpo pasa a estructurar la comprensión del cuerpo propio y a articular el uso del cuerpo con la *autoafección*. En Derrida (2011), la continuidad entre organicidad y tecnicidad se entronca con la idea de una “*tejnë* de los cuerpos”, por lo cual este reconduce su deconstrucción a la cuestión de la *mano* y emprende una deconstrucción de lo que llama *humanoísmo*. La “tradicón haptocéntrica o tactilista” es una pragmática que tiene como hilo conductor la manipulación, la acción de la mano (Derrida, 2011, p. 72). Al no atender a la tradición estoica, Derrida pierde la posibilidad para comprender la tradición haptocéntrica como una tradición aptocéntrica, que intentaré aquí explicitar en su desarrollo moderno.

A partir de la modernidad, el carácter *subjetivo* del cuerpo propio es examinado especialmente. René Descartes (1996) sirve de bisagra para esta historia del cuerpo propio, pues considera al cuerpo ya no solo como un objeto peculiar dentro del universo físico, sino como la materia misma de la que está hecha nuestra experiencia subjetiva, como puede verse en su *Tratado acerca del hombre*⁷.

7 Puede verse en Michel Henry (1965) una reflexión sobre el problema del *permixtio* cartesiano, es decir, el hecho de que el cuerpo humano no obedece completamente a la lógica de la *res extensa* ni

Sin embargo, prefiero comenzar desde la discusión respecto al cuerpo propio y a la tactualidad que abre la obra de Condillac (1963), para quien toda sensación debe enmarcarse en un sentimiento más originario que él llamará “sentimiento fundamental” de la vida (II, 1). Este sentimiento fundamental de la vida no es algo extraño o de otro orden respecto al cuerpo orgánico, sino el resultado “fenoménico” de dicha organización. En efecto, el cuerpo siente porque se siente sentir, y lo que siente en primera instancia es un cierto movimiento de sus partes, cuya expresión mínima son los movimientos de la respiración. Por esta razón, Condillac (1963) –en una articulación entre el mecanicismo y el giro subjetivo moderno– denomina a esta sensación elemental de la acción recíproca de las partes de su cuerpo “el sentimiento fundamental, porque la vida del animal se inicia con ese juego de la máquina y depende de él únicamente” (II, 1, 1). De allí que solo podamos decir que las sensaciones son *nuestras* por referencia al sentimiento fundamental que les es simultáneo y que los acompaña.

Retomando una metáfora apenas nombrada por Descartes (1996), Condillac considera al cuerpo como si fuera una *estatua* a la que, como en la narración fantástica del *Pígalión*, se va otorgando al pedazo de arcilla diferentes facultades sensitivas hasta conformar cabalmente al hombre. En esta narración Condillac subraya la importancia que tiene el sentido del tacto para la tematización del cuerpo propio y del mundo exterior. En efecto, tan solo puedo decir “yo” dada la modificación en el tacto, en el cual se apoyan los demás sentidos, que es lo mismo que decir que el sentimiento fundamental, al ser modificado, nos alerta sobre nuestra existencia: “ese sentimiento [fundamental] y su yo son, en el origen, una misma cosa” (Condillac, 1963, II, 1, 3). Entre el cuerpo y la sensación que tengo de él hay una reflexividad total sin resto, una especie de pura transparencia en el centro de un medio opaco –como es la materia–.

El tacto es el *único* sentido que nos permite afirmar tanto la existencia del sí mismo como la existencia de los seres del mundo exterior. En efecto, cuando el cuerpo propio se toca a sí mismo, el cuerpo es a la vez el que toca y el que es

a la de la *res cogitans*, sino a una lógica única en la que el mecanismo de las partes fisiológicas del cuerpo se encuentra con la *afectividad* del cuerpo propio (pp. 198-212). Así, este “tercer reino” ontológico es el que Descartes inaugura con su giro subjetivo, en el que subjetiviza al cuerpo mismo a partir de su *ser experimentado*.

tocado; cuando el cuerpo toca, pero no se siente tocado, reconoce la existencia de un cuerpo que no es él mismo, es decir, reconoce la existencia de un cuerpo extraño. “La sensación de solidez que les ha dado consistencia en un caso, se la da también en el otro, pero con una diferencia: el yo que *se* respondía, cesa de responderse” (Condillac, 1963, II, 5, 5; énfasis añadido). No hay, pues, cuerpo propio sin este carácter necesariamente reflexivo del tacto y sin el uso que puedo hacer de él, es decir, en tanto que *responde* al gobierno del viviente sobre sí mismo.

En oposición a la primacía que Condillac parece concederle a la dimensión pasiva del cuerpo propio, Maine de Biran (1967) rechaza el postulado de que el sujeto se constituya gracias a las sensaciones provenientes del exterior. Para Maine de Biran, el *ego* es ante todo una actividad, una fuerza, y, lejos de ser de naturaleza sensible, el yo es de índole espiritual. En este sentido, su filosofía es una profundización de la filosofía reflexiva y espiritualista cartesiana, siendo para él la *introspección* el método fundamental de la filosofía (Maine de Biran, 1967, p. 65). Reflexionando en torno al *hábito*, Maine de Biran afirma que el encuentro con el mundo, que queda expresado en la percepción objetiva o representación, no se reduce a una sensación subjetiva de un sujeto que es entendido como simple actividad pasiva y que queda confundido así con la organización viviente. Por el contrario, este encuentro se da gracias al alma entendida como actividad libre “que imprime a sus productos un carácter de fuerza, constancia y perfectibilidad que está por completo ausente en la sensibilidad pasiva” (p. 67). De esta forma, podemos entender la constancia y permanencia de un yo libre que se enfrenta al mundo sin perderse en él, y que se sirve del cuerpo como de un instrumento al cual le imprime distintos movimientos; lo que permite que el yo pueda autoafirmarse no es el *yo pienso*, ni el *yo siento*, sino el *yo puedo* (pp. 67-68)⁸.

Ahora bien, el modo en que debemos inspeccionar la naturaleza del yo y del pensar es justamente un modo *psicológico*, es decir, fundado en la experiencia interior de un *sentido íntimo*. Este “hecho primitivo” no es sino la conciencia de la propia individualidad, que se manifiesta en la palabra *yo* y que fundamenta la apercepción de sí (p. 71). En efecto, el yo es idéntico a sí y, a pesar tanto de las modificaciones internas y externas como de sus propios actos de representación,

8 Para Michel Henry (1965), la filosofía de Maine de Biran es una teoría ontológica de la acción que afirma que el ser del movimiento, de la acción y del poder es el ser de un *yo* (p. 74).

permanece siendo el mismo (p. 75). Podríamos hacer *tabula rasa* de todas las sensaciones y representaciones, mas aun así subsistiría la apercepción inmediata o simple del yo; la *vida personal* es fuerza actuante que se siente a sí misma en su misma actuación, y a la cual todas las demás sensaciones se unen o combinan; la vida personal es esta “sensación del esfuerzo inmanente” (p. 76).

La primera resistencia a esta fuerza primigenia la ofrece el cuerpo propio, el cual, aun cuando esté unido íntimamente a uno mismo, es distinto de este *yo-actividad* (p. 76). Claro está que la apercepción es esencialmente subjetiva, aun cuando al conocerla podamos objetivarla (en efecto, toda intuición es por definición objetiva). A la vez, la intuición de sí es distinta de la sensación inmediata, puesto que esta es localizada en algún órgano, mientras que el sentimiento de sí pertenece solo al alma y tiene primacía sobre esta última. Por esta razón, “la apercepción inmediata del yo es origen y fuente de todas las nociones universales y necesarias de ser, sustancia y de causa” (p. 77), y acompaña a todas las ideas que sean producto de la experiencia exterior. El problema de la relación entre el alma y el cuerpo, es decir, entre lo moral y lo físico, es un problema muy complejo, pero Maine de Biran (1967) no duda en afirmar las leyes propias de ambos órdenes, dándole al alma espiritual una clara primacía sobre el organismo corpóreo (pp. 84-85). La idea de *organon* marida aquí los discursos fisiológicos y fenomenológicos, en tanto que el cuerpo propio es el cuerpo del cual puedo hacer uso⁹.

Un autor que ha sido a menudo descuidado en esta historia del cuerpo propio es Antonio Rosmini, para quien hay dos formas irreductibles de conocer el cuerpo: o bien lo conocemos *extrasubjetivamente*, es decir, como un cuerpo más entre los tantos que habitan el mundo, o bien *subjetivamente*, en tanto que yo vivencio a mi cuerpo, y así mi cuerpo es *consenciente* de mi espíritu al que está unido. Mientras que en el primer caso conocemos nuestro cuerpo gracias a los sentidos –con los cuales a su vez conocemos todo otro cuerpo–, en el segundo, el *sentimiento fundamental* nos da acceso al conocimiento del cuerpo como *propio* (Rosmini, 1941, III, I, 1-2). Ahora bien, este *sentimiento fundamental* acompaña siempre al sujeto humano y anoticia al hombre de cualquiera de las modificaciones de su propio cuerpo, estando siempre con él, por ello, en todas

9 Volveremos a encontrar esta unión explícitamente en Michel Henry.

las sensaciones que recibe del mundo. Este sentimiento fundamental es testigo del lazo que une al espíritu y al cuerpo, el cual se quiebra tan solo con la muerte (III, 1, 3).

El sentimiento fundamental es susceptible de ser modificado al ritmo de los cambios de los propios órganos, con lo cual este sentimiento no solo nos pone en contacto con nuestro propio cuerpo, sino también con el mundo. Es decir, nuestro cuerpo goza de una pasividad que nos abre al mundo y por la cual advertimos la existencia de los cuerpos externos. En efecto, la misma noción de cuerpo comprende la de *fuerza*, y la diferencia entre el cuerpo propio y los cuerpos extraños puede establecerse gracias a que la fuerza que proviene de ellos tiene orígenes diversos. Dicha diferenciación se da inmediata y evidentemente a la conciencia, con lo cual dicha diferencia se presenta de modo cierto e indudable (III, 1, 5).

Sentir implica, primordialmente, sentir el propio cuerpo gracias al sentimiento fundamental, y, secundariamente –en el orden de la fundamentación, no del tiempo–, sentir lo que proviene del mundo (III, 1, 5). De este modo, Rosmini se separa explícitamente de Condillac, puesto que *el sujeto es primeramente activo* y no pasivo (III, 1, 7). En efecto, aunque generalmente el hombre necesita de alguna modificación de lo exterior para *percatarse* de que siente, no es necesario para Rosmini (1941) de ningún modo sentir algún cuerpo exterior para sentirse a uno mismo: “este sentimiento es tal que siempre permanece en nosotros, aunque desaparezcan todas las sensaciones adquiridas del exterior” (III, 1, 6). De allí también la dificultad de conceptualizar este sentimiento fundamental, dada su inmediatez y la intimidad en la que tiene lugar (III, 1, 6).

En todo caso, para Rosmini, es clara la supremacía que tiene el sentimiento fundamental de la vida por sobre toda otra sensación particular posible. Esta también evoca la supremacía del *yo*, que se presenta con la misma *apodicticidad* que el sentimiento fundamental, puesto que ambos hechos de la conciencia se acompañan¹⁰. Esta afirmación de Rosmini lo entronca claramente con el

10 Rosmini ofrece siete pruebas del sentimiento fundamental en su obra *Psicología* de 1852. En la sexta prueba arguye: “El *yo* permanece, aun privado de toda modificación adquirida. De este modo llego a formarme la idea del sentimiento que con el *yo* se expresa puro y primitivo. [...] Así, pues, el sentimiento expresado en la voz *yo* existe independientemente de la sensación particular. Por el contrario, la sensación particular tiene necesidad para existir del sentimiento fundamental. [...] El alma es, más bien, la que hace sensaciones cuyas los impulsos de agentes bien diversos de ella. Antes,

concepto de *oikeiosis* estoica, en tanto que este uso del cuerpo es connatural al viviente y su pericia sobre sí mismo es “anterior” al uso efectivo de sus partes en el marco de sus experiencias con el mundo que lo circunda. En el giro moderno, el lugar de esta subjetividad adquiere una dimensión más radical que en la filosofía antigua, pero es importante mantener una lectura holística de la tradición occidental y detectar, a pesar de las diferencias y énfasis, el hilo invisible que las enhebra. Como intento argumentar en este trabajo, este entramado se encuentra en la creencia fundamental de que el cuerpo propio es un cuerpo apropiado, un cuerpo que se me brinda al modo de un uso inmediato que hago de él.

4. El espiritualismo francés del siglo xx: Henri Bergson y Gabriel Marcel

HEREDERO DE LA CORRIENTE ESPIRITUALISTA de Maine de Biran, Henri Bergson busca reestablecer la *unidad viviente* perdida con el método *analítico* de las ciencias naturales. Para él, lo único que puede llevarnos a lo real es el *acto simple* de la *intuición*, el cual nos adentra en el interior mismo de las cosas, en su *duración e individualidad*, es decir, en su carácter de *absoluto*. En cambio, el análisis conceptual tan solo nos brinda un *símbolo* de lo real, una *traducción*, y no el original mismo (Bergson, 1963b, p. 1187).

Este centro de reflexión es el *yo*, realidad de la cual tenemos una clara e innegable intuición y la cual nos permitirá acceder *simpáticamente* a la realidad misma (Bergson, 1963b, p. 1188). En *Materia y Memoria* (1963a), Bergson examina con detenimiento la naturaleza del cuerpo propio, centrándose en particular en la *memoria*, uno de los puntos de contacto de lo material con lo espiritual, que parece caracterizar a la realidad yoica (p. 225). Todo el universo –que no es más que un conjunto de imágenes– tiene lugar y *se refiere* a una imagen particular: la de mi propio cuerpo. Aún más, “nada nuevo puede producirse a no ser por intermedio de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es dado por mi cuerpo” (Bergson, 1963a, p. 234). Mi cuerpo es aquel que introduce cambios en este conjunto de imágenes, puesto que mi cuerpo es, ante todo, un *centro de acción* –no

pues, que estos impulsos le sean dados, e independientemente de ellos, el alma tenía el sentimiento, no recibéndolo de ellos, sino *dádoselo* a ellos” (citado por Sciacca, 1954, p. 217).

una imagen de la que extraigo todo el universo, como quisiera el idealismo—, y los objetos que lo rodean no son sino el reflejo de la *acción posible* de mi cuerpo sobre ellos (p. 237). De esta manera, podemos distinguir entre *materia* y *percepción de la materia*, en tanto que la primera se refiere al conjunto de imágenes que es el universo, y la segunda, a la acción posible de mi cuerpo sobre la primera (p. 238).

Por consiguiente, no hay en realidad una diferencia de naturaleza entre la *materia* y la *percepción de la materia*, entre *ser* y *ser conscientemente percibidas*, sino que esta diferencia radica en el interés de mi cuerpo en actuar sobre cierta imagen y, por tanto, en un dejar de lado una totalidad para concentrarme en un aspecto que invita a actuar sobre él (1963a, p. 254). Si bien hay una relación entre la percepción y los nervios encargados de la sensación, es un claro error reducir la percepción a la excitación sensorial, ignorando que la percepción no es sino una *solicitud a mi actividad*: “*mi cuerpo* es lo que se dibuja en el centro de estas percepciones; *mi persona* es el ser al cual hacen referencia estas acciones” (p. 263).

De la misma manera se explica la distinción entre lo *interior* y lo *exterior*, que no es sino la distinción entre mi cuerpo y todos los demás. Ahora bien, en el caso de la percepción del cuerpo propio, lo que antes era el reflejo de una *acción virtual*, pasa a ser ahora el de una *acción real*, es decir, la percepción de mi cuerpo se confunde con la *afección*. Dado su lugar privilegiado, el cuerpo propio es a la vez sentido y percibido. Aún más, toda percepción involucra una *afección*, puesto que *mi cuerpo* no es un punto más en el universo, sino que, al percibir otros cuerpos, él mismo es afectado: los objetos son el reflejo de mi acción posible sobre ellos, pero también, a la inversa, son el reflejo de sus posibles acciones sobre mi cuerpo propio (Bergson, 1963a, p. 273). En consecuencia, “no hay percepción sin *afección*” (p. 275), y la imagen de la percepción se recubre del agregado de lo interior, que es producto de la *afección*. Con ello, tan solo deja de lado la *afección*, y podemos volver a encontrarnos con la imagen pura que correspondería a la percepción (p. 263).

Se desprende de estas consideraciones del cuerpo propio como centro motor que la distinción o unión entre *sujeto* y *objeto* se presenta ante todo en función del *tiempo* y no del *espacio* (p. 288), dado que “la percepción dispone del espacio en la misma proporción en que la acción dispone del tiempo” (p. 248). Es claro que en Bergson el *uso de sí* fundamenta su metafísica pragmática y su comprensión del cuerpo propio, en línea con Maine de Biran.

Admirador de Bergson y continuador de la tradición reflexiva francesa biraniana, Gabriel Marcel llevará adelante un examen del cuerpo propio que influirá fuertemente en la filosofía posterior. El “misterio de la encarnación” refiere ante todo a la *existencia* entendida como el dato “indubitable”, el punto de partida absoluto de toda reflexión posterior. Y el existente que se ofrece como absolutamente indubitable soy yo mismo, por lo cual la propia existencia se presenta como el *existente-tipo*: todo otro existente se presentará de un modo semejante al modo en que uno mismo se presenta a sí (Marcel, 1967, p. 29). En línea con Maine de Biran, para Marcel el “yo existo” no alude al *yo pienso*, sino al *yo siento* o, aún más rigurosamente, al *yo vivencio* (*j'éprouve*) (p. 29).

Mi propia existencia se me ofrece inmediatamente en la sensación del cuerpo propio y el sentir del mundo gracias a esta sensación, lo cual da lugar a una *conciencia exclamativa de sí*, que nos permite decir “aquí estoy” (Marcel, 1997, pp. 106-107). Pero cuando digo “existo”, reconozco algo más que mi existencia como sujeto sensible, expreso al mismo tiempo que *soy manifiesto*, como lo indica la partícula *ex* en *existencia*, en otras palabras, tiendo hacia fuera y me ofrezco al mundo. Esta tendencia tiene lugar gracias a que *hay mi cuerpo*. La presencia de mi cuerpo para mí mismo le confiere al hecho de existir una consistencia que sin ella este no podría tener (Marcel, 1967, p. 30). Por esta razón, mi cuerpo es el centro de gravedad de la órbita existencial, en tanto que “es el punto con relación al cual se sitúan para mí los existentes” (p. 31). De aquí que, para Marcel, la mal llamada *concepción de la existencia* no es sino “la extensión imaginativa y simpática del dato parcialmente opaco a sí mismo, a partir del cual se constituye toda experiencia” (p. 32). Por ello mi cuerpo es el *existente-tipo*, y el mundo existe para mí en tanto que sostengo con él relaciones como las que sostengo con mi propio cuerpo. Mi *encarnación* es el fundamento, de este modo, de mi *ser en el mundo* (Marcel, 1935, p. 261).

El carácter de *mío* de *mi cuerpo* detenta el índice de intimidad y de existencialidad presente en mi conciencia exclamativa de existir (Marcel, 1935, pp. 304-305). Esta pertenencia del cuerpo que lo hace ser *mío* es, para Marcel, sumamente problemática. En primer lugar, dicha pertenencia podría pensarse como el uso instrumental que el alma hace del cuerpo, pero, de ser así, nos encontraríamos con una aporía: si la noción de *instrumento* implica una prolongación de una cierta potencia del instrumentador, entonces el cuerpo material no puede ser

instrumentalizado por una entidad inmaterial. En segundo lugar, todo instrumento se define por su exterioridad respecto al instrumentador, por ende, si pienso a mi cuerpo como instrumento, lo estoy considerando desde fuera y así perdiéndolo como *mío* (Marcel, 1935, p. 32-34).

Si considero a *mi cuerpo* desde afuera, como uno más entre otros, no puedo tratarlo sino como una pertenencia, como algo que *tengo* –no como algo que *soy*–. El *tener* se define gracias a una dialéctica entre *quien tiene* y *lo tenido*, dialéctica que es posible por la exterioridad de sus polos y que, al modo del amo y del esclavo, termina subvirtiendo la relación misma de la posesión (Marcel, 1947, pp. 223-255). De allí que una relación satisfactoria con mi cuerpo debe establecerse en el orden del *ser* y no del *tener* (Marcel, 1935, p. 301). La afirmación “*yo soy mi cuerpo*” es también problemática: si esta significa que me identifico con mi cuerpo, que soy sólo un cuerpo extenso, entonces dicha afirmación es una contradicción que implica perder la intimidad que lo hace ser *mío*, puesto que lo que confiere unidad al cuerpo, lo que le permite ser en el mundo y tener acceso a lo existencial, no puede ser una mera masa extensa, sino el estar referido a una conciencia (Marcel, 1967, p. 33-34).

El materialismo, entonces, es tan incapaz de aprehender la encarnación como el espiritualismo mismo: aun cuando aquel diga “soy mi cuerpo”, y este, “tengo un cuerpo”, ambas posturas terminan considerando objetivamente algo que escapa a toda objetivación: *mi cuerpo en tanto que es mío*. De allí que:

decir “yo soy mi cuerpo” es en realidad emitir un juicio negativo: “no es verdad decir, no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo”; o más exactamente: “no tiene sentido decir que yo soy cierta cosa ligada de la manera que sea a esta cosa que es –o que sería– mi cuerpo” (Marcel, 1967, p. 34).

En otras palabras, esta relación es impensable, puesto que, si el pensamiento implica mediación, mi cuerpo se presenta como el *inmediato puro*, el *inmediato no-mediatizable* (Marcel, 1935, pp. 319-320). Sin embargo, aun cuando mi cuerpo se me presente como inmediato, mi cuerpo es también la *mediación absoluta*, puesto que gracias a él nos comunicamos con todos los demás seres (Marcel, 1935, pp. 266-267). Aún más, el cuerpo es el *tener-tipo*, en tanto por él puedo poseer cualquier cosa y en tanto que la intimidad de lo poseído y el poseedor parece tener su máxima expresión al tratarse del propio cuerpo (Marcel, 1997, pp. 112-113).

Las consideraciones respecto al cuerpo propio en Marcel no se separan de sus reflexiones en torno a la sensación y el *sentir*. Siguiendo nuevamente la línea de Maine de Biran, Marcel afirma que hay un *sentimiento fundamental* o un *proto-sentir* (*Urgefühl*) que es un *a priori individual de la sensibilidad pura*, en tanto que gracias a él puede tener lugar cualquier sensación (Marcel, 1935, p. 240).

En última instancia, y en consonancia también con Bergson, el cuerpo propio lo define Marcel por ser el *centro de acción* a partir del cual el viviente entra en contacto y se mueve en el mundo. Paradójicamente, este cuerpo se tiene y no se tiene, es el fundamento de toda instrumentalidad sin ser él mismo instrumento. La expresión “yo soy mi cuerpo” quiere describir esta paradoja de un cuerpo que es el propio, pero gracias al que, de hecho, está siendo apropiado en cada instante: el cuerpo que soy es el que cuerpo que uso en su carácter inmediato, aunque este cuerpo que uso sea también parte del mundo y escape a las lógicas de la manipulación o de la posesión.

5. Del cuerpo a la carne: Husserl, Merleau-Ponty y Michel Henry

LA *APERCEPCIÓN DEL CUERPO PROPIO*, la percepción del cuerpo como propio, tiene un especial relieve en el siglo XX gracias a la tradición fenomenológica. Ya Edmund Husserl establece una diferencia entre el cuerpo-objeto (*Körper*) y el cuerpo-sujeto (*Leib*). Si bien el hombre se enfrenta al mundo mediado por su cuerpo (el “órgano perceptivo” del sujeto), queda por resolver el modo en que el cuerpo propio se constituye como objeto (Husserl, 2005, §36).

En primer lugar, apunta Husserl, toda sensación tiene una localización en el cuerpo propio (*ubiestesias, sensaciones localizadas*), con lo cual puede pensarse en el cuerpo propio desde una doble perspectiva: como siendo un cuerpo más dentro del universo o como siendo un cuerpo que lleva en sí estas sensaciones localizadas: “siento *en él* y *dentro* de él” (Husserl, 2005, §36). En otras palabras, se puede hablar de un *cuerpo-objeto* (*Körper*) y de un *cuerpo-vivo* (*Leib*), y el cuerpo propio es ambos a la vez (*Leib-Körper*). Gracias a este fenómeno de las *ubiestesias* podemos afirmar que, en la percepción, hay un nexo entre la cosa sentida y la cosa sentiente (las cuales puedo aprehender separadamente), que posibilita la *constitución* de los dos polos (Husserl, 2005, §37).

Sin embargo, debemos aclarar en seguida que el fenómeno de las *ubiestesias* se refiere ante todo a la *tactualidad* gracias a la cual reconozco, al mismo tiempo, la parte de mi cuerpo tocado y la cosa que me está tocando. Por esta razón, “el cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares” (Husserl, 2005, §37). Para Husserl el cuerpo se manifiesta como *mío* gracias al tacto, y en este último “se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo” (Husserl, 2005, §37). Gracias a él pueden tener lugar todas las demás sensaciones, como la vista y el oído, que tienen en él su localización primaria (Husserl, 2005, §37).

Por otra parte, es evidente que el cuerpo propio se distingue de los demás cuerpos por su capacidad de ser movido por el sujeto de una manera “inmediatamente espontánea”, mientras que los otros cuerpos son movidos por el sujeto gracias al primer movimiento suscitado en su cuerpo propio; de allí que sea llamado por Husserl (2005) “órgano de la voluntad” (§38). A su vez, el cuerpo propio permite el desarrollo y la vida de la *conciencia total* del hombre, en tanto *soporte hylético* de las intencionalidades superiores (Husserl, 2005, §39). Husserl (2005) no duda entonces en decir que el *yo* “tiene” un cuerpo, es decir, que el yo o el alma se constituyen como realidades gracias al cuerpo, y al mismo tiempo afirma que la realidad externa llega también a darse como real al sujeto que la conoce (§40).

En efecto, el cuerpo propio se comporta con respecto al mundo como el “punto cero” de todas las orientaciones que toman las cosas relacionadas con nosotros, y así esta *ubicación* privilegiada da sentido a todos nuestros movimientos y acciones (Husserl, 2005, §41). Ahora bien, dada esta centralidad del cuerpo propio, Husserl (2005) considera que el modo de percibirlo es asaz extraño y su constitución se logra imperfectamente, puesto que no puedo alejarme totalmente de él: el cuerpo propio, que me sirve en la percepción de lo real, es a su vez un obstáculo para aprehenderlo a sí mismo como tal “y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto” (§41).

Por otra parte, mi cuerpo no solo me brinda un mundo, sino que también es parte de él, por lo cual sufre las modificaciones propias de toda cosa sujeta a la naturaleza, es decir, el cuerpo es “miembro del nexa causal de la naturaleza material” (Husserl, 2005, §41). Si bien el cuerpo puede ser abordado legítimamente por la “actitud naturalista”, el cuerpo *en tanto mío* solo es alcanzado por la actitud solipsista de la fenomenología (Husserl, 2005, §42). De esta manera, la

ambivalencia del cuerpo viviente se expresa en esta doble posibilidad de apropiación y de expropiación, puesto que responde a los comandos y al uso que el yo (trascendental) hace de él y, a la vez, está expuesto y brindado a lo que no es el yo, al mundo que se encuentra a su alrededor.

El idealismo trascendental de Husserl es cuestionado por Maurice Merleau-Ponty, que enfatiza la existencia concreta del hombre y su situación en el mundo. Para él, la realidad es un “tejido sólido”, y la percepción no debe comprenderse como una ciencia que tenemos del mundo ni tampoco como un acto, sino como “el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau-Ponty, 1984, p. 10). A su vez, el mundo no es un objeto a mi disposición, sino “el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas” (p. 10), y como correlato, el hombre es un “sujeto dado al mundo” (p. 11).

Ya desde su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty (1957) intenta comprender la originalidad del viviente a partir de la originalidad de su comportamiento, arrancándolo tanto de explicaciones intelectualistas, que reducen el comportamiento a una mera expresión de una conciencia que significa un objeto, como de las explicaciones de tipo conductista, que reducen el comportamiento a la lógica *acción-reacción*. Merleau-Ponty subraya que, a diferencia de las formas físicas, cuyo equilibrio reside en ciertas condiciones exteriores dadas, las estructuras orgánicas no obtienen su equilibrio de condiciones presentes y reales, sino de condiciones virtuales que el sistema mismo trae a la existencia. En otras palabras, esto sucede “cuando la estructura, en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquellas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio” (Merleau-Ponty, 1957, p. 207). El comportamiento corresponde a una lógica holística del organismo, que responde a una tarea en la que este último se encuentra comprometido. Los comportamientos orgánicos no están determinados por las condiciones de un equilibrio físico con el medio, sino por las necesidades interiores de un equilibrio vital: este “depende no de condiciones locales, sino de la actividad total del organismo” (Merleau-Ponty, 1957, p. 210).

Hablar de comportamientos privilegiados como de fenómenos locales que deben explicarse uno por uno es tan solo el producto de una abstracción: “cada uno de ellos es inseparable de los otros y no hace más que uno con ellos” (p. 210).

En este sentido, hay una esencia del individuo vivo en tanto que, para cada individuo, se da una “estructura general del comportamiento”:

cada organismo tiene pues, en presencia de un medio dado, sus condiciones óptimas de actividad, su manera propia de realizar el equilibrio, y los determinantes interiores de ese equilibrio no están dados por una pluralidad de vectores, sino por una actitud general frente al mundo (p. 211).

Merleau-Ponty distingue entre la noción de *ley*, propia de las estructuras físicas, de la noción de *norma*, propia de las estructuras orgánicas, es decir, un cierto *tipo* de acción transitiva que caracteriza a un individuo según una dialéctica entre el organismo y su medio que no puede compararse con los modos en que se relaciona un sistema físico con su ambiente. “Las reacciones [del individuo orgánico], incluso elementales, no pueden ser clasificadas según los aparatos que la realizan, sino según su significación vital” (p. 211)¹¹.

La vida no puede entenderse desde estos marcos explicativos abstractos, estos esquemas mecánicos de movimientos *partes extra parte* que son propios de las ciencias físico-químicas. Una ciencia de la vida debe constituirse a partir de nociones tomadas de nuestra experiencia del ser viviente (Merleau-Ponty, 1957, p. 212), en el que *el cuerpo es un centro de acción que se irradia sobre un medio*, una conducta (pp. 221-222). Por eso, para Merleau-Ponty (1957): “el sentido del organismo es su ser” (p. 216), y el organismo del que se ocupa la biología es una *unidad ideal*, una unidad compuesta a partir de un método de organización que no encontramos solo en la biología, sino en otras disciplinas como la historia, que implica un cierto recorte según categorías del conjunto global de hechos concretos, estableciendo concordancias y derivaciones de los diversos órdenes de los sucesos –políticos, económicos, culturales–.

Las acciones físico-químicas de las cuales está compuesto el organismo “se constituyen, según la expresión de Hegel, en ‘nudos’ o en ‘torbellinos’ relativamente estables –las funciones, las estructuras del comportamiento–, de tal manera que *el mecanismo se dobla en una dialéctica*” (Merleau-Ponty, 1957, p. 217).

11 Para un estudio sobre los cruces entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la biología, sobre todo respecto a la tradición del metabolismo (Bernard, Cannon) y la biología posterior de Francisco Varela, ver Grassi (2021b).

Lo importante, entonces, es esta *idea* de organismo que está definida por un pliegue o re-pliegue de sí sobre sí mismo, organismo que confiere a todos sus fenómenos y comportamientos el carácter global y unitario de *su* vida, puesto que la unidad de los organismos se da en el orden de la *unidad de significación* (p. 220). Lo importante es advertir que percibimos conjuntos ordenados y sistemas: mientras que los sistemas físicos encuentran su unidad interior en una ley matemática, los seres vivos

ofrecen la particularidad de tener un *comportamiento*, es decir que sus acciones no son comprensibles como funciones del medio físico y que, por el contrario, las partes del mundo respecto a las cuales reaccionan están delimitadas para ellos por una *norma interior* (Merleau-Ponty, 1957, p. 225; énfasis añadido).

El principio de unidad de carácter teleológico se reconoce en el viviente como inmanente a este último (Merleau-Ponty, 1957, p. 226). Este carácter autorreferido y autorregido del cuerpo propio lo retoma Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Recordando la sentencia de Marcel, Merleau-Ponty (1984) enfatiza: “yo soy mi cuerpo” y el cuerpo propio es “como un bosquejo natural, un bosquejo provisional de mi ser total” (p. 215). Luego, “la percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto” (p. 221). La percepción del cuerpo propio y la percepción del mundo se dan conjuntamente por la actividad del cuerpo, que se moviliza y va al encuentro del mundo; encontramos así un “esquema corporal” cuya unidad se comprende dinámicamente.

Esta noción de *esquema corporal* comporta la consciencia prerreflexiva y “propioceptiva” (*proprioceptive*) de nuestras acciones corporales (Gallagher y Zahavi, 2012, p. 165). La influencia de Heidegger le permite a Merleau-Ponty (1985) pensar el cuerpo propio como brindado al mundo y como “la textura común de todos los objetos [que] es, cuando menos respecto del mundo percibido, el *instrumento general de mi comprensión*” (p. 250; énfasis añadido). La idea de una actividad apropiante de sí que significa a las cosas del mundo circundante –y que el estoicismo conceptualiza como la *oikeiosis*–, puede reflejarse en la afirmación de que el cuerpo “es *una unidad expresiva que uno solo puede aprender a conocer asumiéndola*” (Merleau-Ponty, 1985, p. 222; énfasis añadido). Asumiendo

–o actuando– la propia corporalidad como centro de acción y orientación, como fundamento de sentido, puedo comprender también el mundo que se me brinda como espacio de movimiento y de proyecto. La apropiación o familiarización con el mundo supone, también, la apropiación del cuerpo propio en tanto que lo actúo.

En una reconfiguración de las coordenadas de la tradición fenomenológica, Michel Henry lleva a cabo una *inversión de la fenomenología*, en la que se reconoce la autorrevelación de la Vida absoluta como la esencia originaria de toda revelación. El olvido de esta prelación de la vida ha imposibilitado la consideración del cuerpo propio como “carne”. Solamente una fenomenología de la vida puede pensar la carne del cuerpo propio desde supuestos fenomenológicos nuevos, y ello oponiendo como irreductibles dos modos del aparecer: el aparecer del mundo y el aparecer de la vida.

A la fenomenología *ek-stática*, Henry contrapone una fenomenología inmanente de la vida, es decir, una que reconozca que la verdad del mundo y del sí mismo no debe buscarse en una intencionalidad objetiva que se refiera a lo exterior, sino, primeramente, a una intencionalidad carnal que refiere toda objetividad y fenomenalidad a la vida como autoafección, como *pathos*: en esta fenomenología inmanente, el carácter “sensible” del mundo remite a la carne que lo siente, pues “todo cuerpo sentido presupone otro cuerpo que lo siente” (Henry, 2001, p. 146). Este cuerpo sentiente supone, a su vez, “un *cuerpo trascendental* provisto de los poderes fundamentales del ver, el sentir, el tocar, el oír, el mover y el moverse, y definido por ellos” (p. 146).

En rigor, en la experiencia tocado/tocante de nuestro propio cuerpo (experiencia que se extiende a todos los sentidos) se patentiza la posibilidad del desdoblamiento del cuerpo trascendental, originario y constituyente. Si bien el cuerpo trascendental hace posible el aparecer del mundo según la estructura *ek-stática* de los sentidos en cuanto intencionales, la intencionalidad no constituye por sí misma su condición de posibilidad. Por ello somos remitidos a la posibilidad trascendental del cuerpo mismo, es decir, a la autorrevelación de la vida: “el cuerpo trascendental que nos abre al cuerpo sentido [...] reposa sobre una corporeidad mucho más originaria, trascendental en un sentido último, no intencional, no sensible, cuya esencia es la vida” (Henry, 2001, p. 155).

La revelación de la vida es una autorrevelación posible porque su modo fenomenológico de revelación es un *pathos* cuya materia fenomenológica es la afectividad pura, la autoafección radicalmente inmanente que Henry llama *carne*. Así, no solo es distinto el modo de aparecer del mundo y de la vida, sino también lo revelado en ambos casos, ya que el *cuerpo* adviene en el mundo, mientras que la *carne* solo adviene en la vida. La relación entre carne y cuerpo debe ser reconsiderada. Retomando las reflexiones de Condillac y de Maine de Biran, Henry (2001) afirma que dicha relación es solo inteligible a partir de la carne y no del cuerpo (p. 179). Así, el poder-tocar es más originario que aquello que es tocado, es decir, que el objeto intencional de dicho poder. Y es también la inmanencia consigo de todo poder que se cumple en la Vida y la posibilidad del poder en su venida a sí mismo en la forma de una carne. Esta última hace posible la aparición de un cuerpo, tanto de un cuerpo extraño como del cuerpo propio considerado como un conjunto de poderes o facultades.

La inmanencia del poder-moverse al poder-tocar había sido la piedra angular de la filosofía de Maine de Biran y de su crítica a Condillac: se trata de articular el poder inmanente de la subjetividad con el órgano objetivo de dicho poder. La fenomenología de la Vida elucida radicalmente este doble supuesto, en tanto que, por una parte, como órgano objetivo, la mano es incapaz de sentir, algo que solo puede hacer el poder subjetivo de tocar; por otra parte, esta referencia es posible en tanto dada a sí misma en la autodonación patética de la Vida.

Al permanecer en la Vida, el moverse del poder-tocar es un movimiento inmanente –el movimiento que permanece en sí en su movimiento mismo y se lleva a sí mismo consigo, que se mueve a sí mismo en sí mismo–, el automovimiento que no se separa de sí y que no se abandona, no dejando que ninguna parcela de sí mismo se desgaje de sí, se pierda fuera de él, en una exterioridad cualquiera, en la exterioridad del mundo (Henry, 2001, p. 186).

En conclusión, la carne no solo encierra la posibilidad del actuar, sino también la de la revelación de estos mismos poderes. Esta carne, como poder de acción, mantiene al cuerpo todo y a sus afecciones en una totalidad *organizada* de un cuerpo que es un sí-mismo, una inmanencia que se constituye como tal en su interioridad y que no se pierde en un afuera. El “cuerpo orgánico” se revelará, entonces, dentro de este esquema de la carne como poder moverse que se siente

a sí misma. Dado que la unidad del mundo remite a la posibilidad fundamental inscrita en mi carne de llevar a cabo todo movimiento del que soy capaz, dichos movimientos actúan, en principio, sobre sí mismos, por lo cual todo movimiento es un automovimiento.

Ahora bien, este movimiento entrega algo distinto de sí que, siguiendo a Maine de Biran, Henry remite a una experiencia de la resistencia, a un “continuo resistente”, que se da sólo en el movimiento y antes de cualquier intencionalidad representativa. Este continuo resistente es lo que Maine de Biran llama “cuerpo orgánico”, un cuerpo previo a la sensación y al mundo, un cuerpo invisible semejante a nuestra corporeidad originaria, cuyo movimiento viene a estrecharse con él, con ese *continuum* que consecutivamente resiste a nuestro esfuerzo.

Así, este cuerpo se revela no a los sentidos, sino al “yo puedo” de mi corporeidad originaria, la cual se experimenta como fuerza en tanto que encuentra una resistencia. La diferencia entre mi cuerpo y los cuerpos que me son ajenos se revela por una diferencia de intensidad de la resistencia: cuando la resistencia es absoluta, se trata de lo otro de mí; cuando el continuo resistente “se somete a esos poderes, se revela a él la realidad de nuestro cuerpo orgánico” (Henry, 2001, p. 195). El cuerpo orgánico es el conjunto de nuestros órganos, los cuales no se disponen o exponen *partes extra partes*, sino que se mantienen juntos por el “yo puedo” de nuestra corporeidad originaria.

Tal unidad no está situada fuera de nosotros, sino que es la unidad de los poderes a los que están sometidos y cuyos límites marcan en cada caso: “esta unidad de todos los poderes reside en su auto-donación patética, que no es otra que la de nuestra carne” (Henry, 2001, p. 196). La capacidad del viviente por regirse a sí mismo y actuarse a sí mismo en el lugar de su cuerpo propio vuelve a hacer explícito este hilo histórico que va desde las consideraciones estoicas de la *oikeiosis* hasta la caracterización del cuerpo propio como carne que, aunque sea inmediatamente brindado al viviente, se presenta también como el lugar paradójico de una resistencia¹².

12 Hay una clara cercanía conceptual entre la *oikeiosis* estoica y el “cuerpo orgánico” de Henry. Las relaciones de Henry con el estoicismo y la *oikeiosis* han sido ya motivo de examen (Inverso, 2017), pero no en el sentido en que lo presentamos en este trabajo.

6. Conclusión

MÁS ALLÁ DE LAS AMPLIAS DIFERENCIAS entre los pensadores de Occidente, tanto de sus contextos históricos como de sus intereses filosóficos, es posible reconocer un paradigma común a todos ellos: la concepción de la vida en términos de autarquía. En su carácter esencialmente reflexivo, el viviente debe apropiarse en cada momento de sí mismo, sin ser capaz de colmar el hiato que, de hecho, separa al *sí* del *mismo*. Esta (in)mediación del viviente consigo mismo en el lugar del cuerpo no se fundamenta en el orden estético de una sensación de sí mismo, de un sentirse sentir –lo cual retrae la historia del haptocentrismo a Aristóteles–. La (in)mediación del cuerpo viviente es en realidad ya mediación, porque el viviente debe referirse a sí mismo en el hiato que dicha reflexividad supone, en la distancia que separa al *sí* del *sí mismo*. Esta necesidad de subsanar la distancia entre *sí* y *sí* en el viviente se transforma en la necesidad de apropiarse de lo propio de su cuerpo a partir de una *praxis*, de un *uso de sí*. El cuerpo propio pasa a mostrar su carácter paradójico y dialéctico en tanto que, si bien se brinda inmediatamente al viviente, lo hace frente a él como el proto-instrumento de sus capacidades y facultades: todo instrumento muestra su materialidad y resistencia a los usos que quieren hacerse de él.

Una deconstrucción del cuerpo propio pasa, entonces, del haptocentrismo al aptocentrismo, en tanto que el cuerpo propio es el lugar de la aptitud, de la capacidad que el viviente tiene de gobernarse a sí mismo y, a través del gobierno de su cuerpo, de gobernar el resto de las cosas del mundo. Ya sea que el *sí mismo* del viviente se determine como espíritu, alma, yo o cuerpo trascendental, la lógica sigue siendo la misma: el cuerpo propio aparece como lo que (no) está brindado al viviente para su uso. En una lógica del cuerpo vivo como cuerpo propio se juega ante todo la lógica de la apropiación, expropiación, reapropiación; una lógica que expresa el concepto de *oikeiosis* mucho más que la del concepto del tacto como sentido fundamental.

La autoafección será ante todo una cuestión práctica, una cuestión biológico-psicológico-ético-política: en este paso del *sentir-se* al *ad-aptar-se*, la consideración del cuerpo propio del estoicismo parece haber tenido un impacto mucho más radical que la de Aristóteles. Si el sentido del tacto juega un rol fundamental es porque esta autoafección del viviente indica ya la experiencia de la

autoapropiación. Si bien el giro moderno lleva implícito el modo en que la subjetividad se constituye a sí misma en una dinámica del tipo inmanente, conectando así la reflexividad práctica con la reflexividad epistémica, del modo en que el sujeto se capta y reconoce a sí misma como fuente de toda operación, la filosofía antigua ya había puesto las bases para comprender al sujeto viviente como un sujeto que debe apropiarse de sí mismo para ser tal. A pesar del giro subjetivo de la modernidad, puede verse, tanto desde Aristóteles como desde el estoicismo, que esta exigencia de autoapropiación se encuentra en el corazón de las reflexiones occidentales en torno al cuerpo propio y al viviente.

Deconstruir este paradigma del cuerpo propio desde la doble tradición del haptocentrismo y del aptocentrismo parte, sin embargo, del carácter por siempre extranjero del cuerpo, el carácter por siempre exterior de ese cuerpo del cual hago uso y al que no puedo reducir del todo a la dimensión de la voluntad. La deconstrucción del cuerpo propio comienza allí donde se reconoce que, en el fondo de la experiencia de la *propiedad* del cuerpo, se encuentra ya la experiencia de su *impropiedad*. De aquí que sea necesario seguir explorando la historia de este (h)aptocentrismo y deconstruir este último desde su enmarcación en la deconstrucción más amplia –y aún inexplorada– del concepto de vida. Esta deconstrucción más amplia surge de la hipótesis de que la concepción del cuerpo propio regida por la idea de la autarquía es sostenida por un paradigma bio-teopolítico que es necesario desmontar.

En última instancia, lo que se afecta a sí mismo es el sí mismo afectado por su incapacidad por aprehenderse y dominarse completamente; lo que se afecta a sí mismo, es lo que está ya afectado de sí, aquello que padece la imposible apropiación de sí; aquello que, por ser viviente, por estar autorreferido al modo de la autoapropiación, está destinado a perderse, arrojado a la muerte. La paradoja a la que está expuesto el viviente en su carácter autorreflexivo implica que intervenga una instancia de soberanía, una instancia que pueda tomar el control de las partes de su cuerpo, una instancia de orden, una instancia de uso y de efectuación: el cuerpo viviente es aquel que es soberano sobre sí mismo, autorregulado, autorregido, autárquico, aquel que se apropia de sí mismo en su autoafectarse. Deconstruir este paradigma de la autarquía parece ser la tarea que debe emprenderse si es que se quiere pensar a la vida y al cuerpo viviente *de otra manera*.

Referencias

- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos (Homo sacer, IV, 2)*. Adriana Hidalgo.
- Aoiz, J. (2012). Oikeísis y percepción de sí. En *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy* (pp. 11-36). Georg Olms Verlag.
- Aristóteles (2015). *Acerca del alma (De Anima)*. Colihue.
- Bénatouïl, T. (2007). *Faire usage : la pratique du stoïcisme*. Vrin.
- Bergson, H. (1963a). Materia y memoria. En *Obras escogidas* (pp. 225-471). Aguilar.
- Bergson, H. (1963b). Pensamiento y movimiento. En *Obras escogidas* (pp. 1021-1284). Aguilar.
- Condillac, M. (1963). *Tratado de las sensaciones*. Editorial de la Universidad de Buenos Aires.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Seuil.
- Descartes, R. (1996). L'Homme. En C. Adam y A. Tannery (Eds.), *Œuvres de Descartes* (vol. XI; pp. 120-215). Vrin.
- Díez Fischer, F. (2021). El tacto de sí como otro. Fundamentos perceptivos de una ética encarnada en la hermenéutica de Paul Ricoeur. *Pensando: Revista de Filosofía*, 12(26), 4-20. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12401>
- Diógenes Laercio (2020). *Vida de los filósofos ilustres cínicos y estoicos*. Colihue.
- Galeno (2010). *Del uso de las partes* (M. López Salvá, Introducción, traducción y notas). Gredos.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. Routledge.
- Grassi, M. (2018). Life as Autarchy: Deconstructing Bio-Theological Paradigm. *Science, Religion and Culture*, 5(1), 1-12. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4975>
- Grassi, M. (2021a). El viviente ensimismado: una aproximación al paradigma de la autarquía en la biología occidental. *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, 63(176), 1-28. <https://doi.org/10.21500/01201468.4993>
- Grassi, M. (2021b). El organismo vivo, un sí mismo brindado al mundo: entre la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la biología de Francisco

- Varela. *METIS, Revista Interdisciplinaria de Fenomenología*, 1, 46-67.
<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12379>
- Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2001). *Encarnación: una filosofía de la carne*. Sígueme.
- Hierocles (2009). *Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Bilingual Edition. (I. Ramelli, Intr., D. Konstan, Trad.). Society of Biblical Literature.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. UNAM-Fondo de Cultura Económica.
- Inverso, H. (2017). Más allá de la gnosis griega. El estoicismo y Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida y la comunidad. *Aufklärung, Revista de Filosofía*, 4(1), 37-50. <https://dx.doi.org/10.18012/arf.2016.32685>
- Maine de Biran (1967). Introducción a *Nuevos Ensayos de Antropología* (1823-1824). En *Autobiografía y otros escritos* (pp. 63-85). Aguilar.
- Marcel, G. (1935). *Journal Métaphysique*. Gallimard.
- Marcel, G. (1947). *Être et Avoir*. Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète*. Gallimard.
- Marcel, G. (1997). *Le Mystère de l'être (I) Réflexion et mystère*. Association Présence de Gabriel Marcel.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La estructura del comportamiento*. Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Encuentro.
- Rosmini, A. (1941). *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Gius. Laterza & Figli.
- Sciaccia, M. F. (1954). *El pensamiento filosófico de Rosmini*. Luis Miracle.
- Séneca (1984). *Cartas morales a Lucilio*. Orbis.



EL CONCEPTO DE LA DESESPERACIÓN Y EL AMOR COMO PROYECTO ÉTICO EN SØREN KIERKEGAARD

DIEGO ORLANDO HOYOS CARDONA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cdak

RESUMEN

En *La enfermedad mortal* Anti-Climacus describe enfáticamente la desesperación como la consecuencia de la negación de la posibilidad producida por el deseo humano cuando este insiste en ser sí mismo u otro sin Dios. Esta negación genera una relación no efectiva del individuo consigo mismo y con los otros, dando lugar a la condición del pecado, entendido en su connotación religiosa. Lo anterior conduce al problema de cómo llegar a ser un verdadero cristiano en el marco de una crítica, realizada frecuentemente por el pensador danés, del egoísmo moderno. En el siguiente artículo realizaré un análisis hermenéutico de la desesperación considerando el contexto de la objetividad moderna, en contraposición al concepto del amor planteado por Kierkegaard como un proyecto ético-existencial en *Las obras del amor*.

Palabras clave: desesperación; yo; finitud; infinitud; amor

* Universidad del Valle, Cali, Colombia.
Correo electrónico: diehc9@gmail.com

Para citar este artículo: Hoyos Cardona, D. (2022). El concepto de la desesperación y el amor como proyecto ético en Søren Kierkegaard. *Universitas Philosophica*, 39(78), 135-161. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cdak



THE CONCEPT OF DESPAIR AND LOVE AS AN ETHICAL PROJECT IN SØREN KIERKEGAARD

ABSTRACT

In *The Sickness Unto Death* by Anti-Climacus, despair is a concept emphatically defined as a consequence of the denial of possibility produced by the desire of the human being to insist on being himself or another without God. This denial creates an ineffective relationship of the individual with himself and others, giving rise to the condition of sin, understood in its religious connotation. This leads to the problem of how to become a true Christian in the context of modern egoism, so frequently criticized by the Danish thinker. In the following article I will carry out a hermeneutical analysis of despair considering the context of modern objectivity, as opposed to the concept of love proposed by Kierkegaard as an ethical-existential project in his *Works of Love*.

Keywords: despair; self; finitude; infinity; love

1. Introducción

LA DESESPERACIÓN es la enfermedad mortal que padece el ser humano como espíritu, al no lograr una relación efectiva entre el yo, el cuerpo y el alma¹. También es, en términos existenciales, la negación de la posibilidad en el ámbito de lo finito o lo infinito. La noción de desesperación es uno de los puntos culmen en el pensamiento filosófico de Søren Kierkegaard y es elaborada en *La enfermedad mortal*, obra firmada por Anti-Climacus, que se tiene como una de sus obras de madurez más importantes y que se clasifica como una obra filosófico-religiosa. Según su autor, el nombre del libro está basado en el evangelio según San Juan (Jn 11:4), específicamente en el pasaje en el que Cristo dijo: “la enfermedad de Lázaro no es para la muerte sino para la gloria de Dios” (Kierkegaard, c2008a, p. 9)

La desesperación se hace manifiesta cuando el pecado se evidencia de dos maneras: la primera, en aquel que persiste en seguir siendo sí mismo en cuanto a sus acciones consigo mismo y con los otros, y la segunda, en el enfermo que no soporta seguir siendo sí mismo porque desea ser de otra manera. En palabras de Anti-Climacus:

[...] *hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación* (Kierkegaard, 2008a, p. 103).

1 En la “Introducción” de *La enfermedad mortal* Kierkegaard alude al versículo bíblico (Jn 11:4) para explicar el sentido y significado del título de este trabajo filosófico. Allí cita: “Lázaro, nuestro amigo, está dormido, mas yo voy a despertarlo” (Jn 11:11), entonces el Maestro le dijo ya sin ninguna ambigüedad: “Lázaro ha muerto” (Jn 11, 14). Por lo tanto, Lázaro había muerto y con todo no se trataba de una enfermedad mortal; estaba muerto y, no obstante, su enfermedad no era de muerte. En efecto la enfermedad mortal o desesperación hace alusión a una enfermedad del espíritu y no a la a muerte corporal. Según José Jarcía Martín ninguno de los títulos de esta obra evidencia una traducción fidedigna de la obra original en danés, *Sygdommen til Døden*, que traduce así: *La enfermedad hasta la muerte*, Óscar Parcero Oubiña, en la nota preliminar a la edición de la editorial utilizada en este artículo de *La enfermedad mortal* anota que esta enfermedad no es materialmente mortal (*dodelig*) sino para la muerte del espíritu (*Til Døden*) (Kierkegaard, 2008a, p. 9).

Anti-Climacus concibe la desesperación como la negación de la posibilidad de la acción en el ser humano, en tanto que este realiza elecciones en el marco de las categorías de la finitud-infinitud. De dichas categorías el autor identifica diferentes formas de desesperación, que surgen de manera dialéctica, pues “ninguna forma de desesperación puede ser definida directamente –es decir, de un modo no dialéctico–, sino solamente reflexionando sobre su contraria” (Kierkegaard, 2008a, p. 51). Para comprender el concepto de la desesperación es importante comprender no solo el concepto del pecado, sino también la relación dialéctica y concomitante del ser humano con las categorías de la finitud y la infinitud. El ser humano es concebido por el filósofo danés como individuo libre y responsable de sus acciones, las cuales están determinadas por la temporalidad, representada en la finitud, y lo posible, caracterizado por la infinitud. Más adelante realizaré una explicación más detallada de esta relación de orden dialéctico.

Anti-Climacus representa un cristiano de nivel espiritual extraordinariamente alto que da a conocer un escrito de tipo edificante que está más ligado a la inmediatez que a alguna forma de reflexión teológica. Incluso, este seudónimo se considera a sí mismo como un ejemplo ideal de ser cristiano (Walsh, 2009, p. 96). Además, Anti-Climacus es un seudónimo que representa la negación de la posibilidad de ser sí mismo en el individuo en *La enfermedad mortal*, pero que desde luego, se requerirá para comprenderlo de manera más acertada parágrafos relevantes de *Las obras del amor*² y otras obras importantes en contraste con algunas de sus recepciones contemporáneas.

En un primer momento, analizaré el concepto de la desesperación como la imposibilidad del individuo de ser sí mismo cuando este no logra relaciones efectivas con las categorías dialécticas de finitud-infinitud, libertad-devenir y necesidad-posibilidad. Segundo, abordaré la diferencia entre la concepción del yo (*sí mismo*), propuesta por Climacus –autor seudónimo del *Postscriptum*–, en oposición al de la racionalidad moderna, aludiendo al yo cartesiano con el fin de comprender la oposición entre la subjetividad y la objetividad, y así establecer una relación con las formas de la desesperación según Anti-Climacus. Finalmente, reconstruiré la manera en que el filósofo danés propone en *Las obras del*

2 *Las obras del amor* es una obra firmada de manera directa por Kierkegaard y publicada con el nombre original danés *Kjerlighedens Gjerninger* en 1847.

amor el amor auténtico como un concepto ético-cristiano capaz de aniquilar la desesperación generada por la ética objetivista moderna y que posibilita la relación efectiva del individuo consigo mismo y con los demás, en una ética del amor que se caracteriza por la entrega.

2. La desesperación es una enfermedad del yo

SEGÚN ANTI-CLIMACUS, el *espíritu* o el *yo* comprende la autenticidad del ser humano desde un fundamento eterno, que determina su relación efectiva de naturaleza existencial y su relación ética consigo mismo y con los otros. El fundamento pone al ser humano en la necesidad de ser *sí mismo* (Cañas, 2003, p. 93). Anti-Climacus, en su ideal de ser un auténtico cristiano, considera que la desesperación puede ser eliminada si el ser humano reconoce su dependencia en Dios para lograr tanto la autenticidad como una relación de tipo ético-existencial con los otros que sea efectiva. Sin embargo, en *La enfermedad mortal* el autor se detiene en la indagación dialéctica de la causa de la desesperación y la incompreensión del hombre moderno sin promover aún ninguna fórmula ética y práctica que posibilite la cura de dicha enfermedad, lo que sí hará en *Las obras del amor*.

Según Anti-Climacus, el hombre rompe con el equilibrio de la relación puesta por Dios a través de su elección del pecado, que desvela de forma simultánea su poder de libertad, el cual da lugar al concepto de la angustia³.

3 Si bien aquí es imposible desarrollar detenidamente este concepto, es importante al menos anotar que, para Kierkegaard, la angustia surge antes que el pecado original, pues Adán y Eva tuvieron libertad de elegir entre comer o no comer del fruto del árbol. Tal posibilidad de elegir libremente les otorgó un poder superior a la ignorancia así como a la misma angustia. Posteriormente, la prohibición del fruto del árbol incrementó la angustia de los primeros humanos, ya que la posibilidad de comer de él podría traerles su castigo (Kierkegaard, 1943, p. 50). Kierkegaard señala también que después de consumado el pecado original, la continuidad del pecado se convierte en la angustiada posibilidad de la salvación. Ningún ser humano desea vivir en el pecado en tanto este anula la posibilidad de salvación, a menos de que fuese posible pecar y ser salvado a la vez. El pensador danés se refiere a esa posibilidad de forma irónica afirmando: “Quien quiera sumergirse francamente en el estado de pecado, en la esperanza de una salvación, tal como puede exteriorizarse realmente, me dará ciertamente la razón y sentirá irritación ante esa estética indolencia” (p. 59). En el pasaje citado se vislumbra la posibilidad de salvación como el fin ideal del individuo que anhela la felicidad eterna. La angustia es, por consiguiente, una condición natural e inevitable en cada ser humano, de allí

En *La enfermedad mortal* Anti-Climacus declara en el inicio del texto: “el hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y de lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis” (Kierkegaard, 2008a, p. 33). Más adelante esclarece que hasta este punto no podemos aún entender al ser humano como un yo, pues no es posible concebir al yo como habitualmente se comprendió en la modernidad. La razón para ello es que “una tal relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro” (Kierkegaard, 2008a, p. 33). Anti-Climacus determina la desesperación como una condición que podría ser de ventaja y de desventaja al mismo tiempo, pues “caer en la cuenta de esta enfermedad es la ventaja del cristiano sobre el hombre natural; y estar curado de esta enfermedad es la felicidad del cristiano” (Kierkegaard, 2008a, p. 35).

El cristiano auténtico posee la ventaja de ser consciente de su propio yo en un fundamento eterno mientras que el hombre natural, no. El hombre natural podría postergar su condición de desesperación estableciendo relaciones desligadas del fundamento eterno en el exceso de finitud o infinitud, lo cual confirmaría la naturaleza religiosa de Anti-Climacus. Es más, la desesperación es un padecimiento que no puede evidenciarse en síntomas alusivos a la tristeza, la melancolía o la depresión, pues, como señala Dreyfus (2008):

Kierkegaard concluye que, aunque sientas que las cosas van bien para ti, ahora mismo podrías estar desesperado sin saberlo. Dada la naturaleza contradictoria del yo, todos nosotros, con la excepción de aquellos que se han enfrentado a la desesperación y han sido curados, debemos estar en la desesperación (p. 15)⁴.

La desesperación no se manifiesta mediante síntomas psicológicos similares a la depresión, la tristeza o la melancolía en el yo del individuo, sino que es la negación del yo que se produce en el esfuerzo por lograr ser sí mismo mediante

que Vigilius Haufniensis la posiciona como anterior al pecado. La desesperación, por el contrario, es posterior a la angustia ya que es consecuencia de la acción y de la voluntad humanas.

4 “Kierkegaard concludes that, even though you now feel that things are going well for you, you must right now be in despair and not know it. Given the contradictory nature of the self, all of us, with the exception of those who have faced despair and been healed, must right now be in despair.” (Traducción propia).

la reafirmación de su yo y la relación efectiva con los otros y con Dios. Lo más extraño de la causa de la desesperación radica en que la desesperación es permitida por el poder que fundamenta al yo, es decir, Dios. ¿Por qué Dios posibilitaría la desesperación? Anti-Climacus responde que esta proviene “de la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir mientras la relación se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, 2008a, p. 36). Este texto nos remitirá a la noción de libertad porque el poder que fundamenta el yo del individuo la hace responsable de desesperar o no desesperar, concepto que abordaré con mayor detalle más adelante.

La desesperación es la enfermedad mortal que atormenta el espíritu del hombre; se trata de un sufrir eterno que no puede eliminarse mediante la muerte corporal dado que se relaciona con el espíritu como la parte infinita del hombre. “La enfermedad surge cuando se rompe el equilibrio, y el *yo* se decanta mayormente por uno de los dos elementos de síntesis: por lo finito o por lo infinito. Por la necesidad o por la posibilidad, por la realidad o la eternidad” (Goñi, 2013, p. 123).

Lo anterior reitera la necesidad de comprender la desesperación como la relación no efectiva del yo con las categorías existenciales de la finitud-infinitud, la libertad-devenir y la posibilidad-necesidad. Estas las desarrollaré a continuación.

2.1 LA DESESPERACIÓN POR LA INFINITUD Y LA FINITUD

LA DESESPERACIÓN⁵ solo puede manifestarse de manera dialéctica, por esta razón Anti-Climacus entiende la categoría de la infinitud como fantasía o como

5 La desesperación es abordada en otros trabajos de Kierkegaard como *O lo uno o lo otro II* (2006b). Beabaut (1996, p. 74) señala que, en un fragmento de esta obra, el seudónimo, un juez, concibe la desesperación como la pérdida del significado y control que tiene el hombre esteta sintiéndose siempre fuera de sí mismo. Para ello toma como referencia la siguiente cita: “Hecho con tan poca teleología como sea posible [...] tú reposas en la desesperación, nada te preocupa, tú no te saldrás de ningún camino, tú dices, ‘aún si me tiraran una baldosa de un tejado yo no me quitaría de en medio’, tú eres como un ser humano muriendo, tu mueres diariamente, no en el significado literal del término que generalmente se le otorga, pero la vida ha perdido su realidad [...] Tú dejas que todo pase sin que deje rastro” [*“done with as little teleology as possible [...] you take repose in despair, nothing concerns you, you will not get out of the way of anything, you say, ‘If one were to throw a tile from the roof, I wouldn’t get out of the way.’ You are like a dying man, you die daily, not in the serious*

lo ilimitado, dando lugar a la *desesperación por la infinitud*, que consiste en perderse de manera fantástica en lo infinito, perdiendo lo finito. La infinitud como fantasía es retomada de Fichte, puesto que “la imaginación equivale a la reflexión infinitizadora” (Kierkegaard, 2008a, p. 52). El yo es espíritu porque tiene la posibilidad de elegir libremente de cara a la infinitud, es decir, de cumplir sus proyecciones de índole existencial en lo estético, ético o religioso⁶. La necesidad de hacerse infinito en el cumplimiento de las posibilidades del yo también se encuentra mediada por la *pasión* infinita por lo finito, de allí que Dreyfus (2008) señale:

Por supuesto, el objeto de mi pasión infinita es algo finito. Nos interesan las particularidades más pequeñas de nuestro amado, pero cualquier ser finito es vulnerable, aunque el significado de la vida de uno depende de ello. Esto hace que un compromiso determinante sea muy arriesgado (p. 18)⁷.

La infinitud evidentemente surge de la pasión por hacer posible lo finito, de manera que existe un riesgo, que también es evidente, al establecer tal compromiso, pues es posible que mi deseo infinito por lo finito no se manifieste de manera fáctica. Como menciona Goñi (2013), el yo siempre se encuentra condicionado por la finitud que lo limita (la relación consigo mismo y los otros) y la infinitud que lo ensancha, de manera que siempre estará obligado a devenir dialécticamente entre estos dos opuestos (p. 123). En este caso la infinitud representa las

significance usually attached to this word, but life has lost its reality [...] You let everything pass you by, it makes no impression”] (E/O II, L200, H195-96). Lo anterior se relaciona de manera congruente con el desesperado por la infinitud que termina fuera de sí mismo en su afán de autodeterminarse.

6 En el trabajo filosófico de Kierkegaard es importante tener en cuenta el marco de los estadios de la existencia: estético, ético y religioso. El estadio estético se refiere a la forma de vida superficial que está representada en la inmediatez; el ético, al deber y responsabilidad en el matrimonio y el trabajo, y el religioso, a la fe subjetiva. Las obras de Kierkegaard también cuentan con un matiz dialéctico que se relaciona con los estadios mencionados, pues en su comunicación indirecta el autor buscaba mediante los seudónimos representar distintos estadios de la existencia, mientras que sus obras directas permitían comprender el sentido global de su pensamiento filosófico. Lo anterior denota la característica dialógica del autor en su estilo original y particular (Martin, 2010, p. 231).

7 *“Of course, the object of my infinite passion is something finite. We are interested in the smallest particularities of our beloved. But any such finite being is vulnerable, and yet the meaning of one’s life depends on it. This makes a defining commitment very risky.”*

pretensiones del individuo respecto a sí mismo y a los otros, mientras que la finitud hace parte de sus limitaciones materiales y circunstanciales.

Lo fantástico es un riesgo para el yo, pues puede hacerlo perder en la infinitud olvidando su finitud. Anti-Climacus lo reafirma cuando señala: “y cuando el sentimiento, el conocimiento o la voluntad se han vuelto así fantásticos, entonces el yo corre el peligro de tornarse también imaginario” (Kierkegaard, 2008a, p. 53). Esta condición puede darse no solo en un deseo imposible por lo infinito, en tanto el yo puede perderse a sí mismo, sino también en el ámbito religioso, al idealizar de manera excesiva la infinitud de Dios. Dicha relación puede volverse en una fantasía enfermiza y desproporcionada que se desvincula de su finitud, debido a que podría conducirlo a la misma nada, es decir, a la desesperación por la imaginación que conduce a la pérdida de lo terrenal.

Para Guerrero (1993) “un yo así es pura fantasía, que no acepta la determinación de lo finito y que, en esa medida, se pierde a sí mismo” (p. 96); en otras palabras, la fantasía abarca los sentimientos, conocimientos y la voluntad que son proyectados por los individuos hacia lo infinito o hacia lo que quieren llegar a hacer. Según Stokes (2010), Anti-Climacus parece considerar la fantasía imaginativa como algo desafortunado, un impedimento para realizar los deberes ético-religiosos de un auténtico cristiano (p. 75). Siguiendo las anteriores posturas, la imaginación que evidencia la necesidad del yo por realizarse éticamente debe tener precaución de no distanciarse de lo real como finitud, pues negaría la posibilidad de alcanzar la relación efectiva del yo consigo mismo y con los otros desde una conducta ético-religiosa.

El concepto de posibilidad en Kierkegaard proviene de la palabra danesa *Mulighed* (Come, 1995, p. 42) y puede traducirse como ‘potencialidad’: una condición en donde lo concreto aún no es, pero podría llegar a ser. Traducido como ‘posibilidad’ se refiere a un futuro indeterminado, dependiente de diversas circunstancias imprevisibles. Anti-Climacus equipara la desesperación por la infinitud con la desesperación por la posibilidad, pues “del mismo modo que lo finito es lo que limita respecto de la infinitud, así también es la necesidad lo que retiene en relación con la posibilidad” (Kierkegaard, 2008a, p. 57). Lo anterior describe cómo el cúmulo de posibilidades absorbe el yo del individuo sumergiéndolo en la desesperación, pues su pérdida en lo posible lo aleja paulatinamente de la concreción de sus intenciones. En consecuencia, los deseos posibles podrían

convertirse en un círculo vicioso que distrae al sujeto desesperado de su relación directa con lo terreno, evidenciando una carencia de necesidad o finitud.

Para Anti-Climacus, este sujeto requiere de la necesidad, para focalizar sus posibilidades, pues,

la desgracia de semejante sujeto tampoco consiste en que no haya llegado a ser nada en el mundo, sino que su desgracia consiste en no haber caído en la cuenta de sí mismo, en no haberse apercebido de que el yo que él es representa algo completamente determinado y en cuanto tal una necesidad (Kierkegaard, 2008a, p. 58).

El drama del individuo desesperado por la posibilidad se lleva a cabo justamente porque enfatiza en sus posibilidades sin siquiera alcanzar una en el plano de lo terrenal o lo finito. De manera que sus intenciones y deseos se persiguen uno a otro hasta distanciarse de su yo y, en efecto, de la concreción de sus pretensiones. De allí la importancia de sostener a la posibilidad con las riendas de la necesidad que resalta Anti-Climacus, pues esta forma de desesperación no es más que la ausencia de necesidad en el sujeto que la padece. Hay aquí una evidente incapacidad del yo por vincularse consigo mismo mediante el correcto equilibrio de su interacción con la posibilidad y la necesidad.

Por otra parte, la desesperación por la finitud es la desesperación de la necesidad, ya que “la carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad” (Kierkegaard, 2008a, p. 62). Esta forma de desesperación se clasifica en dos tipos de individuo: primero, el fatalista y determinista, y segundo, el que se caracteriza por la pedantería y la trivialidad. Para el autor de *La enfermedad mortal*, el individuo determinista o fatalista se ha desesperado porque ha perdido su yo delante de Dios, su principal necesidad; a este lo ejemplifica a través de un rey que moría de hambre porque todos sus alimentos se convertían en oro, haciendo alusión al mito griego del rey Midas. Posteriormente, figura su desesperación mediante la función fisiológica de la respiración, pues las aspiraciones del fatalista son un “continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones” (Kierkegaard, 2008a, p. 62) que lo asfixian en la pura necesidad. Por consiguiente, este tipo de fatalista también encarna el falso cristiano, pues es un sujeto que no sólo es incapaz de hacerse un yo, sino también es el que reza para alcanzar a Dios. Lo anterior resulta ser una fuerte crítica a los cristianos

que no practican una existencia en donde el yo logre mantener una relación dialéctica efectiva con lo finito y lo infinito. Golomb (2013) se refiere a esta correlación como el *retorno*, que consiste en la capacidad que tiene el individuo de coexistir en las relaciones finitas y en su relación con el absoluto⁸. Por lo tanto, la intención Kierkegaard a través de *Anti-Climacus* es conducir al lector que “se dice cristiano” y al no creyente a comprender su condición de desesperación para reflexionar sobre la necesidad de llevar a la práctica, por lo menos, una ética existencial auténtica que esté fundamentada en el amor abnegado.

La particularidad de la desesperación por lo finito reside en que la mayoría no cae en cuenta de ella, pues la manifestación terrena de un individuo no evidencia lo que comúnmente una persona del común entendería por “estar desesperado”. Alguien del común buscaría evidenciar al menos un signo de melancolía o tristeza en un individuo en esta condición, sin embargo, la manifestación de la melancolía no debe confundirse con la desesperación, pues esta es una consecuencia y no un sinónimo de la misma. La razón de ello está en que la desesperación consiste en no lograr establecer una relación efectiva con la finitud y la infinitud, es decir, no poder ser sí mismo delante de los otros ni de Dios. De manera que la melancolía sería el efecto de no lograr ser un yo delante de un fundamento absoluto, ya que, como señala Podmore (2011), “la melancolía, en esta relación, significa así, un ‘yo’ enlutado por sí mismo o por Dios: en esencia, el ‘yo’ lamenta la pérdida de algo que siente que hace parte de sí mismo” (p. 50). La manifestación emocional de la desesperación podría no evidenciar ningún signo de melancolía en un individuo que se encuentre aferrado a la finitud, dado que usualmente prefiere aferrarse a lo que posee y no arriesgarse a lo posible, negando cualquier otra forma de posibilidad que le permita ser *sí mismo*.

2.2 LA LIBERTAD Y EL DEVENIR

LA LIBERTAD Y EL DEVENIR son categorías que se relacionan con el yo de manera simultánea, pues todo acto del individuo deviene ante lo finito y lo infinito

8 Para Golomb (2013) la finalidad del trabajo de Kierkegaard es la identificación del personaje bíblico Abraham como el Caballero de la Fe, el único que logró existir a la vez en sus relaciones finitas en lo terrenal, y en su relación infinita con Dios.

inevitablemente. El seudónimo Johannes Climacus de la obra *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (2008b)⁹, a diferencia del autor de *La enfermedad mortal*, no presume ser un cristiano ideal como sí lo hace Anti-Climacus, Climacus, quien cree haber nacido en el siglo de la especulación y el teocentrismo, se considera un humorista conforme con su situación (p. 538).

Kierkegaard se refiere al *Postscriptum* de forma directa en *Mi punto de vista* (1959) así: “constituye como ya he dicho, el punto decisivo de toda mi obra como escritor. Presenta el ‘problema’, el de llegar a ser cristiano” (p. 72). De esta manera, el devenir según Climacus abarca la incertidumbre de la vida terrena, es decir, el desconocimiento de la posibilidad como futuro y efecto de las acciones libres, que podría conducir al individuo a la desesperación por la infinitud. Así pues, según Climacus la desesperación siempre se da por lo infinito y lo eterno, porque surge de la idealización excesiva de alcanzar la relación efectiva del yo en un fundamento eterno (Kierkegaard, 1959, p. 484)¹⁰. Con ello Climacus establece las dificultades que debe enfrentar un creyente para hacerse un verdadero cristiano. Al parecer los seudónimos Anti-Climacus y Climacus los utiliza Kierkegaard para conducirnos por el camino de la aniquilación de la desesperación en una relación que posibilite el vínculo del yo *consigo mismo*, con los otros y con Dios.

Para Guerrero (1993) lo anterior se refuerza en la medida en que el auténtico cristiano es el único que tiene la capacidad de curarse de esta enfermedad de muerte, mas no aquel que vive en la cristiandad. Todo hombre, antes de ser un cristiano auténtico, ha sido un desesperado, pues todo hombre que no es un cristiano auténtico vive en la desesperación. Así, “la desesperación contiene algo de eterno en su dialéctica, puesto que es un fenómeno de su espíritu, es decir,

9 El *Postscriptum* fue la continuación, ya anunciada por Climacus, de *Migajas filosóficas*. En esta obra el autor tuvo como propósito completar el objetivo de delimitar un cristianismo existencial desprovisto de categorías filosóficas sistemáticas o científicas. Climacus no tenía una postura anticientífica, solamente no consideraba pertinente entender el problema de la existencia concreta desde este tipo de categorías (Kierkegaard, 2008b).

10 En *Postscriptum* Climacus traza un paralelo entre la desesperación del hombre especulativo y la del creyente; para el primero, la desesperación es un movimiento fingido como consecuencia de la reserva de su entendimiento, mientras que el segundo no saca provecho de su entendimiento, agotándose en la desesperación (2008b, p. 190).

algo que se relaciona con lo eterno” (Guerrero, 1993, p. 160). La desesperación es una condición inherente al ser humano que no ha llegado a ser un auténtico cristiano, incluso para el que se cree cristiano y vive en la cristiandad, ya que es una forma de simular el cristianismo. En esta mirada, el yo y el espíritu se relacionan con la preocupación de Kierkegaard por distinguir entre ser o no ser un auténtico cristiano, denunciando de manera crítica el falso cristianismo de muchos de los representantes oficiales y miembros de la iglesia luterana en su contexto en Copenhague.

La noción de *devenir* también se debe de comprender desde el yo (específicamente el espíritu) puesto que: “por espíritu él entiende entonces el acto concreto por el que se deviene singular” (Binetti, 2006, p. 113), se trata de lo que define su subjetividad o autenticidad. En *Migajas filosóficas* se explica el devenir del espíritu como una fuerza de contradicción en la cual se ligan, en el ámbito de la posibilidad, lo negativo y lo positivo, lo infinito y lo finito. La fuerza de este devenir dialéctico procede de la libertad humana, pues solo ella es capaz de oponer los términos que componen el yo (Binetti, 2006, p. 114).

Si bien era evidente la intención de denunciar el falso cristianismo de quienes se proclamaban cristianos, es importante esclarecer la yuxtaposición intrínseca entre la libertad y el devenir, para reflexionar sobre la responsabilidad del ser humano cuando trata de hacerse un auténtico cristiano mediante la relación eficiente de su yo con las categorías de la finitud y la infinitud, que corresponden a la necesidad y a la posibilidad respectivamente. En síntesis, la libertad, como el devenir, es determinada en su esencia como la capacidad de construir en la imaginación futuras posibilidades (Come, 1995, p. 138). Esto es relevante para establecer a posteriori la importancia de la libertad y la responsabilidad de ser cristiano, pues su esencia no radica en aparentar o creerse como tal, sino en implementar una propuesta ético-existencial desde el amor auténtico y la subjetividad.

3. La noción de la realidad como subjetividad propia de Anti-Climacus y su oposición a la objetividad moderna

EN *POSTSCRIPTUM*, Climacus diferencia entre la mirada de la realidad según el pensamiento abstracto, representado por la objetividad de la modernidad, y la representación existencial de lo real: “La equivocidad de la abstracción se hace

manifiesta justamente con relación a todas las cuestiones existenciales, cuya dificultad resuelve la abstracción al omitirlas, para luego alardear de haberlo explicado todo” (Kierkegaard, 2008b, pp. 258-259). La diferencia entre la noción de realidad de los modernos y la existencial se manifiesta de manera más evidente en la concepción del yo descrita por Rene Descartes y en la que de Kierkegaard hemos explicado hasta ahora. Climacus se refiere a la expresión *Cogito ergo sum* como la idea plena que abarcó la objetividad de la modernidad, anulando el conocimiento de lo concreto. El yo cartesiano se reafirma por la capacidad de la duda en tanto es una actividad de la razón, pues recordemos que el genio maligno es utilizado por Descartes para certificar la existencia del yo como pensamiento¹¹.

Climacus impugna la pretensión objetivista del yo en Descartes: “por consiguiente, concluir la existencia a partir del pensamiento es una contradicción, porque el pensamiento hace justamente lo opuesto, arrebatando a la existencia de la realidad, y cuando la piensa lo que hace es anularla, al transmutarla en posibilidad” (Kierkegaard, 2008b, pp. 272-273). En efecto, en *La enfermedad mortal* Anti-Climacus consideró la posición de Descartes como una situación de desesperación de la finitud, pues la insistencia por lo necesario, en tanto es inmediata, niega la elección como posibilidad de hacerse en lo futuro y lo concreto.

Además, Climacus en el *Postscriptum* soporta su perspectiva de la realidad remitiéndose a Aristóteles en *De Anima* y al *telos* para distinguir el pensamiento teórico del pensamiento práctico, con vistas a justificar el *telos* místico (Kierkegaard, 2008b, p. 269) y desinteresado del pensamiento puro en el individuo impulsado por el *pathos* ético-existencial. Climacus también considera que Hegel falla al evitar la abstracción en su noción de la realidad porque “se halla igualmente equivocado cuando, olvidando la abstracción, desciende a la existencia a fin de suprimir la disyuntiva. Es imposible realizar esto en la existencia, porque entonces estará anulando también la existencia” (Kierkegaard, 2008b, p. 261).

11 En la segunda meditación Descartes (1977) señala: “pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (p. 24). En esta pasaje Descartes ratifica la existencia del yo mediante el genio maligno, pero lo que ignora, según Climacus, es la existencia previa de la existencia del individuo, que se evidencia en la cita anterior del *Postscriptum*.

El pensamiento abstracto¹² se encuentra en una condición similar al individuo pedante y trivial, pues su intelecto y erudición se limitan al marco de la finitud y lo necesario, evadiendo la posibilidad. Considero que el error de los filósofos modernos según Kierkegaard podría ser equivalente a la desesperación por la finitud, explicada en las secciones anteriores, pues la finalidad del individuo radica en hacerse un yo mediante la acción libre y subjetiva.

Climacus insiste en que lo ético se circunscribe en lo histórico-universal de modo que no puede existir éticamente, lo cual lo conduce a buscar su realidad de otra manera (Kierkegaard, 2008b, p. 274). Así pues, existir éticamente debería patentizar la subjetividad del individuo, para no perderse en posibilidades finitas objetivistas como acaecía en el contexto de la Copenhague de su época –o en la Europa de entonces–. De allí que señale Kierkegaard (2008b):

Lo ético solo puede llevarse a cabo por el sujeto individual, que por ende es capaz de reconocer aquello que vive dentro de sí –aquella única realidad que no se vuelve posibilidad al ser conocida, y que no puede ser conocida únicamente en virtud del pensamiento, porque se trata de la propia realidad que se ha conocido como realidad pensada, es decir, como posibilidad, antes de volverse realidad; mientras que respecto a la realidad del otro no se puede saber nada antes que este, si al conocerla y pensarla, ya la ha transformado en posibilidad (p. 275).

Climacus pone de manifiesto la importancia de la subjetividad en la elección ética, pues esta forma de existencia no puede sustraerse a una posibilidad por cualquier cosa finita, sino que debe relacionarse de forma dialéctica con posibilidad y realidad al mismo tiempo¹³. En otras palabras, se trata de disponer de la posibilidad y de la realidad sin perder la conciencia del ser subjetivo o *ser sí mismo*. Lo

12 En el *Postscriptum* Climacus alude al pensamiento abstracto remitiéndose a la *Lógica* de Hegel, criticando la negación individual de la existencia, pues este señala “La existencia es la unidad inmediata de la reflexión-en-sí y la reflexión-en-otro. Síguese *de esto* (?) que la existencia es la multitud indefinida de existentes (sic.)” [*Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-anderes. Sie ist daher (?) die unbestimmte Menge von Existerenden*]. ¿Como es que la definición puramente abstracta de la existencia puede dividirse de esta manera? Kierkegaard reafirma la existencia como una unidad subjetiva perteneciente a un solo individuo, dando lugar a lo que se conocería como existencialismo (Kierkegaard, 2008b, p. 258).

13 Climacus anticipa la propuesta ético-religiosa de Kierkegaard enfatizando en un primer momento en la importancia para el ser humano de hacerse un yo mediante la acción individual y la capacidad

ético debe patentar la subjetividad, el yo, y no negarlo en la universalidad de la finitud moderna pues, como señala Kierkegaard (2017) en *La dialéctica de la comunicación ético-religiosa*: “los modernos –y ahí radica uno de los errores fundamentales más graves– han suprimido la personalidad, y lo han convertido todo en objetividad” (p. 90). Este pasaje citado se encuentra en una obra firmada de forma directa por Kierkegaard, y, aunque es una obra inconclusa, en ella el autor reafirma la importancia de alcanzar una forma de comunicación ético-religiosa circunscrita en la subjetividad del individuo y su poder de libertad.

La subjetividad del individuo se refiere al *sí mismo* o el yo descrito anteriormente, mientras que el poder existencial radica en la comunicación como poder efectivo de una acción libre. Por ende, la primacía del pensamiento existencial gira en torno a las acciones libres del individuo, es decir, a la necesidad de elegirse a sí mismo en relación con la finitud e infinitud desarrolladas anteriormente. Kierkegaard usa permanentemente la expresión “verdad subjetiva” porque esta no puede referirse solamente a “lo real como lo distinto y ajeno a la subjetividad” (Guerrero, 2004, p. 31), sino a la existencia misma. Para Kierkegaard (2017), la comunicación del emisor con el receptor debe conducir al último a la acción, y no, como sucede con el pensador abstracto, a transmitir saberes teóricos lejos de la existencia concreta, ya que “toda comunicación de saber es comunicación directa, toda comunicación de poder es, más o menos, comunicación indirecta” (p. 101). En efecto, se comprende ahora la manera en que la comunicación indirecta de los seudónimos mencionados conduce a la propuesta ético-existencial de sus obras de comunicación directa, *Las obras del amor* y *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*.

4. El amor como concepto antagónico de la desesperación

KIERKEGAARD (2006a) ratifica la relación inminente del amor con la desesperación cuando señala que “el amor inmediato puede volverse desdichado, puede dar en la desesperación” (p. 62). Posteriormente, indica de qué manera el amor

de relacionarse de forma simultánea con lo finito e infinito a través del *pathos* ético y la relación con el *Telos* absoluto (Kierkegaard, 2008b, p. 261).

a otro podría superar el amor a sí mismo y al fundamento eterno, mediante un ejemplo de una muchacha que está desesperada de amor:

Desespera, pues, por la pérdida de su novio, porque este ha muerto, o porque le ha sido infiel. Pero ninguno de estos síntomas son los de una desesperación declarada; lo grave está en que la muchacha desespera de sí misma. Este propio yo, del que ella se hubiera desentendido o lo hubiera dejado perder de la manera más deliciosa para convertirlo en el de “su” amado [...], este propio yo, repito, le resulta ahora a ella un verdadero suplicio, ya que tiene que ser un yo sin “él”. Este propio yo, que habría podido ser la riqueza de toda su vida –en otro sentido no menos desesperado– se le ha tornado ahora en un vacío repugnante, puesto que “él” ha muerto; o ha llegado a ser para ella algo que le da asco, ya que le recuerda constantemente que ha sido engañada. En esta situación, intenta acercarte a la muchacha diciéndole: ¡ah, que más querría yo! pero no, ¡mi tormento consiste precisamente en no poder consumirme del todo! (Kierkegaard, 2008a, pp. 40-41).

La cita anterior pone de manifiesto la condición de desesperación como una condición del yo o el espíritu, pues, como mencioné anteriormente, no consiste en la muerte física sino en la espiritual, que no es más que desear morir físicamente para aniquilar el tormento del espíritu. Sin embargo, esta desesperación del espíritu solo podrá combatirse con el amor auténtico como otra noción espiritual de categoría cristiana.

El concepto del amor desarrollado por Kierkegaard se relaciona con la abnegación, principio cristiano que es fundamental en las sagradas escrituras y que se resume en la tarea de *amar al prójimo como a sí mismo*. Ahora bien, el amor inmediato y sensual se fundamenta en la diversidad y semejanza que pueden encontrar dos personas en una relación, de manera que su interés está en exaltarse a sí mismos, pues el otro contiene características propias:

En la pasión amorosa y la amistad los dos se aman mutuamente en virtud de la diversidad, o en virtud de la semejanza que se funda en la diversidad (como cuando dos amigos se aman gracias a la semejanza de costumbres, carácter, ocupación, educación, etc., por tanto gracias a la semejanza mediante la cual son distintos de los demás los seres humanos, o en la cual se asemejan mutuamente en cuanto distintos de los demás seres humanos (Kierkegaard, 2006a, p. 81).

El amor al prójimo según las convicciones religiosas del danés debe fundamentarse en el amor abnegado del cristianismo. El mérito del amor al prójimo reside entonces en amar al otro sin considerar la diferencia o la predilección, de manera que el *amar al prójimo como a sí mismo* no solo se convierte en una norma bíblica, sino en una condición ético-existencial que determina el valor del amor en una connotación ética y la aniquilación de la desesperación como efecto del pecado que imposibilitó la relación efectiva con los otros y con un fundamento.

En *Las obras del amor* Kierkegaard (2006a) también critica la moral de la modernidad al cuestionar el actuar ético de las relaciones personales. Los individuos establecen relaciones con el otro en tanto puedan obtener alguna ventaja, por lo que más adelante señala: “ay, pero el mundo ha cambiado; y a medida que el mundo va cambiando, las figuras de la corrupción también van haciéndose más maliciosas y más difíciles de señalar; pero lo que es mejorar, en verdad no” (Kierkegaard, 2006a, p. 103). La concepción del amor criticada por Kierkegaard se refiere también a la concepción del amor inmediato del hombre estético que sólo busca aniquilar la desesperación mediante la pasión, evidenciando el egoísmo e individualismo del amor pasional del moderno; de allí que Kierkegaard en *Diario de un seductor* (2006c) señale mediante el personaje Juan:

No quiero acordarme de mi relación con ella; ha perdido el aroma y ya han pasado los tiempos en que una joven, dolida por su infiel amante, se transformaba en un heliotropo. No me despediré de ella; nada me resulta más aberrante que el llanto de una mujer y las súplicas de la mujer que todo lo cambian, aunque propiamente nada significan. La he amado; pero a partir de ahora ya no puede tener mi alma ocupada (p. 434).

La anterior pone de manifiesto el amor inmediato, efímero y egoísta del hombre estético en correspondencia con el amor pasional y confundido de la visión moderna, en la que se niega la posibilidad de una relación efectiva de tipo ético entre el yo y el otro. Juan es la representación del hombre esteta, un desesperado que arroja todas sus esperanzas en la inmediatez de seducir a Cordelia, una joven de la que finge estar enamorado. Sin embargo, lo más importante de este personaje representativo es gozar de la finitud de los sentimientos inmediatos como el placer, la emoción y la intensidad de la vida, aferrándose a una desesperación de la finitud que le impide establecer una relación ética con los otros.

El amor sensual que está representado en el estadio estético no posee un grado de conciencia para distinguir lo irreal de lo real (Hoyos, 2016, p. 46), como sí lo haría el individuo que logre aplicar el amor auténtico en la conjunción de lo ético y lo religioso.

Ahora bien, ¿cómo lograr la práctica de esta forma abnegada de amar al otro? Kierkegaard (2006a) considera que se requiere una relación existencial con Dios: “cada cual, primeramente, antes de relacionarse en el amor con el amado, el amigo, los seres queridos o con los que convive, tiene que relacionarse con Dios y con las exigencias de Dios” (p. 143). Esta relación, conociendo la intencionalidad indirecta y directa de Kierkegaard como escritor, no conduce a la necesidad de pertenecer a una iglesia o congregación cristiana, sino de llevar a la práctica la ética cristiana del amor y así lograr un restablecimiento de los valores morales desde el reconocimiento de la subjetividad del otro.

Como mencioné anteriormente, el pensador danés distingue entre el amor fundamentado en el cristianismo y el amor moderno, que considera común el amor hacia uno mismo y hacia los amantes, de manera que “el mundo no llega más allá de la determinación de lo que es el amor, ya que no tiene ni a Dios ni al prójimo como determinación inmediata” (Kierkegaard, 2006a, p. 151). En síntesis, Kierkegaard cuestiona la concepción del amor moderno con el fin de concientizar a la sociedad de su condición de desesperación evidenciada en sus relaciones egoístas.

Así como en el ser humano se hizo manifiesta la desesperación hacia la finitud e infinitud y la posibilidad, considero que el concepto del amor se relaciona con lo temporal y lo eterno respectivamente. Recordemos que la infinitud hace parte de lo posible, y así mismo lo eterno conduce al principio de *esperarlo todo*, mientras que lo finito corresponde a lo temporal, al presente. De allí que Kierkegaard (2006a) afirme:

El esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad, la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso, o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal (p. 300).

El texto citado ayuda a comprender la manera en que se relacionan las categorías de la finitud y la infinitud, o lo temporal y lo eterno, con los conceptos de la desesperación y el amor. Lo finito y lo temporal se refieren al presente para

luego ser pasado, y lo infinito y lo eterno corresponden a la posibilidad. Por eso, “eternamente lo eterno es lo eterno; en el tiempo lo eterno es lo posible, lo futuro” (Kierkegaard, 2006a, p. 301). El amor lo espera todo y es posibilidad pura, y la desesperación es imposibilidad pura; el amor cristiano que propone el filósofo danés lo espera todo sin esperar nada a cambio, a diferencia del amor mundano que ama condicionalmente.

En este orden de ideas, el desesperado corresponde al sujeto que actúa bajo los parámetros del amor inmediato, porque actúa cegado por el exceso de posibilidad y carencia de necesidad. Por lo tanto, Anti-Climacus lo describe de la siguiente manera: “lo único que ha hecho es perderse a sí mismo, dejando que su propio yo se proyectara fantásticamente en el mundo de la posibilidad” (Kierkegaard, 2008a, p. 58). El exceso de la posibilidad es comparado por el autor con un niño al que solo le interesa que lo consientan antes de participar de un juego al que ha sido invitado y también es equiparable al sujeto que espera recibir todo del prójimo para luego amarlo como corresponde. Así pues, la posibilidad en el amor se determina en la capacidad de esperar en la abnegación, porque ofrece amor al otro para posibilitar la relación efectiva.

Según el filósofo danés, el amor abnegado propuesto desde la naturaleza del cristianismo posibilita la reciprocidad en la relación, pues aquel que lo practica demuestra su capacidad de ofrecerlo:

el amor en el otro, significa ante todo que el amor es paciente, que no guarda ni envidia ni rencor, que no busca lo suyo, que no se alegra de la injusticia, que lo soporta todo, que lo cree todo, que espera todo, que lo tolera todo (Muñoz, 2005, p. 54).

Las características del amor auténtico en Kierkegaard contradicen la lógica del amor moderno que hemos referenciado anteriormente en lo pasional y la inmediatez, pues es paradójico que un individuo ofrezca amor al otro sin recibir algún tipo de retribución. Lo anterior iría en contra de la noción de *amor proprio* según un filósofo moderno como Kant, pues el ser humano en su actuar ético con los otros es influenciado de manera inminente por sus sentimientos y el exterior, y así configura su moral en lo conveniente:

el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la

ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de este la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío (Kant, 1981, p. 36).

Incluso el ser humano más virtuoso podría desviarse hacia el amor a sí mismo, pareciendo contradecir la ética del amor auténtico propuesta por Kierkegaard. Sin embargo, considero que la ética práctica lo refuerza, pues el amor abnegado como ha sido desarrollado implica la renuncia de los beneficios personales con tal de mantener la relación efectiva del individuo con los otros. En cambio, el imperativo categórico determina de manera racional y objetiva lo moral e inmoral en las relaciones sociales eliminando la incidencia de emociones subjetivas como el amor.

Ahora bien, Kierkegaard se refiere a la subjetividad mediante un ejemplo de un sujeto que decide perdonar el robo de su criado sin dirigirse a una autoridad competente, ya que esta última no comprendería la relación privada entre ambos. Posteriormente, la relación del criado y su amo queda sustentada en la del fundamento eterno: “Dios no te perdonará ni más ni menos, ni de otra manera que como perdones a tus deudores. Figurarse que uno mismo obtiene el perdón, a pesar de ser reacio a perdonar a otros, es sólo una alucinación” (Kierkegaard, 2006a, pp. 453-454). El poder de la acción ética es potencializado por el amor abnegado porque invita al perdonado a perdonar a sus ofensores mediante la acción; si la víctima es perdonada, sentirá en su interioridad el deseo de replicar el acto, así lo determine en sentido contrario.

Lo anterior coincide en cierto sentido con la concepción de justicia del Sócrates de la *República*, pues ser justo con el otro nos conduce a la injusticia, mientras que ser injusto motivará al otro a ser injusto (*Rep.* 335c). No obstante, la diferencia consiste en que para Kierkegaard el individuo que actúa en contra del amor abnegado y que es un desesperado en el pecado, es responsable de su acto, mientras que para Sócrates desconocer la diferencia entre lo justo y lo injusto justifica de cierta manera su acción moral. En consecuencia, Kierkegaard acude a la ignorancia socrática para patentar la incongruencia entre su noción

de injusticia y el concepto de pecado, que puede ser una manera de explicar la incomprensión del mismo¹⁴.

No obstante, retornando a Kant, el imperativo categórico recobraría poder argumentativo al fundamentar las acciones morales en la buena voluntad¹⁵, pues la condición necesaria para que una acción sea moral es que la voluntad previa sea naturalmente buena. Según el pensador alemán, la acción buena se determina porque el sujeto que la realiza comprende en su interioridad el sentido de la máxima universal, de manera que sería factible cuestionar a favor del imperativo categórico si realmente la naturaleza del Dios cristiano es un modelo de individuo bueno para fundamentar una teoría ética práctica en las relaciones sociales, pues como menciona Roberts (2008), no existe certeza de que esta representación moral fundamentada en la religión cristiana cumpla con los mismos parámetros abnegados del amor (p. 79).

La ética del amor auténtico no obedece a la justicia humana resumida en la máxima del ojo por ojo ni tampoco en la de hacer coincidir la acción con la voluntad como lo planteó Kant, con el fin de hacer que el otro lo comprenda y retribuya mi buena acción (Muñoz, 2005, p. 59), sino en lograr una relación unilateral entre el yo, los otros y Dios desde una mirada ético-existencial en contraposición a la concepción del amor pasional egoísta. El amor abnegado en

14 En *Migajas filosóficas* (2007) Kierkegaard ratifica la libertad y responsabilidad del ser humano en el acto del pecado cuando señala: “¿Dónde está, entonces, la diferencia? ¿Dónde sino en el pecado, puesto que la diferencia, la absoluta, ha de ser responsabilidad del hombre mismo?” (p. 59). El pecado según mi perspectiva resulta ser un concepto que conduce irremisiblemente a la libertad y la responsabilidad, pues la conciencia y no conciencia del pecado descrito por Anti-Climacus se relaciona también con la conciencia y no conciencia de la desesperación.

15 En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant (2012) caracteriza la acción buena desde el imperativo categórico en dos máximas vitales, la primera es “obra según una máxima que contenga a la vez dentro de sí su propia validez universal para todo ser racional” (pp. 45-46), y la segunda “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (pp. 41-42). De las dos máximas anteriores se deduce que una acción buena se determina en el carácter de las relaciones humanas, pues el interés o usar a otro como medio anula la universalidad de la acción buena. En *Las obras del amor* de Kierkegaard (2006a) también hemos estudiado el sentido del amor cristiano desde la abnegación, sin embargo, la diferencia entre ambos gira en torno al fundamento que soporta su conducta, pues el primero lo hace desde la razón trascendental, y el segundo desde el amor auténtico.

Kierkegaard, mediante la *suspensión teleológica de la moral*¹⁶, también resaltará la relevancia de la subjetividad en la experiencia religiosa, pues su ejemplo de Abraham desafía los parámetros éticos kantianos fundamentados en la razón objetiva sin olvidar su compromiso ético con la finitud (Benbassat, 2013, p. 25). Sin embargo, esta figura alegórica y bíblica de gran importancia para el filósofo danés se abordará con mayor profundidad en otra ocasión.

5. Conclusión

PARA ANTI-CLIMACUS la desesperación es un concepto ligado intrínsecamente al yo, que es comprendido como espíritu y como poder vital, lo que lo hace un ente libre en un devenir relacional dialéctico a través de las categorías de la finitud-infinitud y necesidad-posibilidad. Como mencioné anteriormente, la desesperación es el resultado de la incapacidad del individuo por establecer relaciones equilibradas con la finitud en correspondencia con la necesidad, mientras que la infinitud corresponde con la posibilidad; la necesidad conlleva lo finito porque abarca lo inmediato y lo terreno, y el individuo que no logra establecer una relación efectiva con ella se caracteriza por ignorar el cuerpo y enfatizar demasiado en la *psyche* sin lograr una síntesis equilibrada con lo físico. La posibilidad e infinitud hacen parte de las proyecciones humanas, mas el yo podría desviarse a la infinitud de la posibilidad sin consideración suficiente de la finitud, hasta perderse en la fantasía.

Este análisis de la desesperación, según Šajda (2013), lo utiliza Anti-Climacus para mostrar que, aunque el yo es una entidad dinámica inacabada, la tarea de elegir el sí mismo de manera significativa consiste en aceptar dos conceptos ontológicos básicos dados: la estructura de síntesis subyacente del yo humano y

16 El Caballero de la Fe no renuncia de forma absoluta a lo general debido a que simplemente sabe cómo actuar conforme a lo general, y sabe en qué momento suspender la ética teleológica, pues sabe moverse desde los lugares comunes a los menos comunes, es decir, en su relación ética con los otros, y su fe en Dios ya que: “El caballero de la fe sabe muy bien dónde se halla y cómo se relaciona con los demás hombres. Estos en su lenguaje propio, lo consideran sencillamente como un loco y nadie lo puede comprender” (Kierkegaard, 1992, p. 104). Según Cañas (2003) la suspensión teleológica de la moral no es una obligación que limita la libertad humana, sino que, por el contrario, la seduce. El individuo religioso se siente convencido y apasionado actuando conforme a la paradoja de la fe, ya que su acción confirma su libertad y la autorrealización de su *sí mismo* (p. 116).

la conexión con Dios (p. 63). Segundo, Climacus –el seudónimo de carácter humorístico– complementa lo anterior al evidenciar las dificultades de ser un auténtico cristiano en la modernidad, pues resulta imposible ser subjetivo en un contexto donde predomina la objetividad de la razón; la negación de la subjetividad es la desesperación por lo finito e infinito, que es evadida por medio de una libertad racional evidenciada en la crítica al yo cartesiano y la realidad racional de Hegel.

Climacus considera que los intelectuales modernos se equivocan al evadir las cuestiones filosóficas alusivas a la subjetividad humana y las relaciones éticas entre los individuos, como ocurre en la reducción racionalista y científica que Descartes hace del yo. Este seudónimo también evidenció de cierta manera la incapacidad que sentía Kierkegaard de considerarse un auténtico cristiano, puesto que serlo implicaría poner en práctica el amor auténtico con los otros en un contexto sesgado por el objetivismo y el instrumentalismo (Golomb, 2013, p. 11).

En efecto, las obras indirectas, a través de Anti-Climacus, desde una dialéctica existencial, dan a conocer la estructura de la desesperación a partir de la relación no efectiva del yo con lo finito y lo infinito, mientras que Climacus establece la superficialidad de la objetividad moderna que evade la existencia concreta, como un problema filosófico de sumo interés, para conducirnos en la ejecución del amor como proyecto ético opuesto a la desesperación, tal como queda dicho en *Las obras del amor*.

Por último, el concepto del amor auténtico que sostiene la teología cristiana resulta ser una propuesta ético-existencial de carácter subjetivo, opositora a la modernidad objetivista representada por concepto del amor pasional, egoísta y racional ejemplificado por la inmediatez del hombre estético en el personaje de Juan en *Diario de un seductor*. El amor egoísta se ha descrito de forma directa en *Las obras de amor* y del mismo imperativo categórico kantiano, sin negar, desde luego, la necesidad de la relación efectiva del yo con los otros y con Dios (Svensson, 2013, p. 133). Esta es una propuesta ético-existencial que está fundamentada en la autenticidad comprendida por Kierkegaard como subjetividad, es decir, la capacidad del individuo de ser sí mismo. Para lograr una relación ética fundamentada en el concepto del amor auténtico es importante entender que su práctica se caracteriza por ser un bien supremo que no se resume en el amor propio.

Otro aspecto es la similitud de la ética del amor propuesta por Kierkegaard y la ética deontológica kantiana, pues el amor al otro es un eterno deber que no debe estar coaccionado por la culpa (Strawser, 2017, p. 20). De la misma manera, Kant señala que un acto moral debe estar desprovisto de toda intención conveniente o instrumentalista, de allí que esté de acuerdo con Strawser (2017) al considerar que el amor auténtico no debe recibir la coacción de la culpa (p. 20), pues su característica esencial es la abnegación. Si bien es cierto que la culpa y el remordimiento en algunas ocasiones conducen a la práctica del amor, Kierkegaard equipara el reino de Dios con el amor auténtico como el “mayor bien”, un concepto práctico y fenomenológico (Strawser, 2017, p. 26). No obstante, el devenir y la posibilidad para ejecutar el amor auténtico deben ser activados por la libertad humana como el poder de la acción (Binetti, 2006, p. 114), pues ejecutar en la vida práctica el amor auténtico hacia otro genera un poder positivo que lo hace perpetuarse. De allí que Kierkegaard afirme: “ ‘Has de amar’. Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación” (Kierkegaard, 2006a, p. 49).

Sin duda alguna el problema de llegar a ser un verdadero cristiano en Kierkegaard se encuentra ligado a la práctica del amor auténtico en el contexto de una modernidad objetivista. Es cierto que esta forma de amor como proyecto ético podría percibirse como una utopía idealista o romántica, pero de lo que no hay dudas es de la desesperación que manifiestan muchos individuos desde que surgió el pensamiento del filósofo danés.

Referencias

- Beabout, G. R. (1996). Despair in *The Sickness unto Death*. En *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair* (pp. 83-114). Marquette University Press.
- Benbassat, R. (2013). Faith as a Struggle against Ethical Self-Deception. En T. Aylat-Yaguri y J. Stewart (Eds.), *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy* (pp. 18-26). Cambridge Scholars Publishing.

- Binneti, M. J. (2006). La posición dialéctica del pecado. En L. B. Archideo (Ed.), *El poder de la libertad: una introducción a Kierkegaard* (pp. 113-129). CIAFIC.
- Cañas, J. L. (2003). *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Trotta.
- Come, A. B. (1995). *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. McGill-Queen's University Press.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Alfaguara.
- Dreyfus, H. L. (2008). Kierkegaard on the Self. En M. Westphal (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard* (pp. 11-23). Indiana University Press.
- García Martín, J. (2010). Introducción a la lectura de Søren Kierkegaard. *Thémata*, 43, 231-249.
- Golomb, J. (2013). Was Kierkegaard an Authentic Believer? En T. Aylat-Yaguri y J. Stewart (Eds.), *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy* (pp. 1-11). Cambridge Scholars Publishing.
- Goñi, C. (2013). *El filósofo impertinente: Kierkegaard contra el orden establecido*. Trotta.
- Guerrero, L. (1993). *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- Guerrero, L. (2004). *La verdad subjetiva: Soren Kierkegaard como escritor*. Universidad Iberoamericana.
- Hoyos, D. (2016). Marx según la subjetividad y desesperación en Kierkegaard. *Quaestiones Disputatae: Temas en Debate*, 9(18), 31-52. <http://revistas.usta-tunja.edu.co/index.php/qdisputatae/article/view/1040>
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (1943). *El concepto de la angustia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (1959). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1992). *Temor y temblor*. Labor.
- Kierkegaard, S. (2006a). *Las obras del amor*. Ediciones Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2006b). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida* (Vol. I). Trotta.

- Kierkegaard, S. (2006c). Diario de un seductor. En *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida* (Vol. I), (pp. 291-432). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008b). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2017). *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*. Editorial Herder.
- Muñoz, Fonnegra, S. (2005). La exigencia ética. Sobre la doctrina del amor en Kierkegaard. *Estudios de filosofía*, 32, 41-59. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12840
- Roberts, R. C. (2008). Kierkegaard and Ethical Theory. En M. Westphal (Ed.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard* (pp. 72-92). Indiana University Press.
- Platón (1988). *Diálogos IV. La República*. Editorial Gredos.
- Podmore, S. D. (2011). The Abyss of Melancholy. En *Kierkegaard and the Self before God* (pp. 50-67). Indiana University Press.
- Šajda, P. (2013). Does Anti-Climacus' Ethical-Religious Theory of Selfhood Imply a Discontinuity of the Self? En T. Aylat-Yaguri y J. Stewart (Eds.), *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy* (pp. 60-67). Cambridge Scholars Publishing.
- Stokes, P. (2010). Imagination and Agency. En *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision* (pp. 73-94). Palgrave Macmillan.
- Strawser, M. (2017). Love is the Highest Good. En S. Minister, J. A. Simmons y M. Strawser (Eds.), *Kierkegaard's God and the Good Life* (pp. 16-30). Indiana University Press.
- Svensson, M. (2013). *Polemizar, aclarar, edificar*. Clie.
- Walsh, S. (2009). Our Human Condition: Anxiety, Sin, Despair, and Becoming a Self before God. En *Kierkegaard Thinking Christianly in An Existential Mode* (pp. 80-110). Oxford University Press.



LA EXPERIENCIA DEL SUICIDIO, ENTRE EL DECIR Y LO DICHO

JUAN MANUEL HERRERA TRIANA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.esdd

RESUMEN

Este escrito intenta aproximarse a la experiencia del suicidio a partir de Emmanuel Lévinas y sus conceptos filosóficos de “el decir” y “lo dicho”, los cuales ayudarán a mostrar al otro, el suicida, como una víctima invisible. El suicida necesita no ser tratado como un ser excluido y que debe ser medido desde la objetividad. Él requiere de un soporte que lo ayude a vivir desde la reflexión filosófica. Por lo tanto, el suicida verá en la filosofía un lugar para el tratamiento del alma. Para lograr esta aproximación, este escrito se divide en tres partes que siguen a una breve introducción: en primer lugar se abordan las relaciones entre suicidio, subjetividad e intersubjetividad indicando la importancia de clasificar el suicidio en el decir y no en lo dicho, y poniendo de presente la lucha del suicida para ser escuchado en el mundo del decir, de modo que prevalezca el cuidado del otro en la subjetividad e intersubjetividad; enseguida, a través de la exposición de las nociones de huella, herida y experiencia de extranjero se aborda la relación y el encuentro entre el decir y lo dicho; y, finalmente, se propone que la filosofía, practicada como un abrazo “entre otros” es una vía para procurar la comprensión y el acercamiento con el Otro.

Palabras clave: suicidio; Lévinas; vida; escucha; salud mental

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: jherrerat@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Herrera, J. M. (2022). La experiencia del suicidio, entre el decir y lo dicho. *Universitas Philosophica*, 39(78), 163-183. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.esdd



THE EXPERIENCE OF SUICIDE, BETWEEN THE SAYING AND THE SAID

ABSTRACT

This writing approaches the experience of suicide by use of Emmanuel Lévinas's concepts of *the saying* and *the said*, in order to show that the suicidal person is an invisible victim. The suicidal person needs not to be excluded nor measured in objective terms. They need to be cared for by someone who helps them to stay alive through philosophical reflection. Thus, the suicidal person will find in Philosophy a place to treat their soul. In order to build this approach, this paper is divided into three parts that follow a brief introduction: first, the relationships between suicide, subjectivity, and intersubjectivity are addressed, so as to show the importance of classifying suicide in the realm of the saying and not of the said, and putting forward the struggle of the suicidal person to be heard in the world of the saying, so that the care of the other prevails both subjectively and intersubjectively; then, the encounter between the saying and the said is addressed through the presentation of the notions of trace, wound, and the foreign experience; and finally, it is proposed that philosophy, when practiced as an embrace "among others", is a way to understand and to approach the Other.

Keywords: suicide; Lévinas; life; listening; mental health

1. Introducción

EN EL AÑO 2018, en la ciudad de Bogotá, Colombia, la tasa de mortalidad del suicidio fue creciendo a 3,3 por cada 100.000 habitantes, siendo la tercera causa de mortalidad de personas entre los 15 a 44 años (Saludata, 2019)¹. En los últimos años hubo un incremento de este fenómeno, que se convirtió en una de las causas con mayor crecimiento dentro de la tasa de mortalidad y de mayor impacto cuantitativo a nivel distrital, generando resonancia dentro de las víctimas del suicidio (familiares, amigos, distrito y la misma persona). Además de eso, en el estudio *Carga global de enfermedad* se indica lo siguiente a través de una cuantificación del suicidio:

Según la OMS, cerca de 3.000 personas se suicidan cada día en el mundo (lo que equivale a una cada 30 segundos), y otras 60.000 intentan hacerlo, pero no lo logran. Las tasas de suicidio han aumentado un 60 % en los últimos 50 años y este incremento ha sido particularmente agudo en países en desarrollo, especialmente entre personas jóvenes (Radio Nacional de Colombia, 2018).

Por otro lado, desde una visión más subjetiva frente al suicidio, el Ministerio de Salud (2020), desde el 2020, ha ido “trabajando desde una perspectiva integral y un foco especial en la salud mental”². Según Nubia Bautista, subdirectora de Enfermedades No Transmisibles, en el 2020, siguiendo lo que indica la OMS, “no hay fórmula específica para prevenir el suicidio, la empatía, la compasión, preocupación genuina, conocer los recursos disponibles y el deseo de ayudar son la clave para salvar una vida” (Minsalud, 2020). Sin embargo, de acuerdo con los testimonios cercanos que me han sido confiados en el marco de esta investigación, es probable que exista una contradicción en esta manera de prevención. En

1 La última modificación fue en marzo de 2020. Para los datos de 2018 se parte de la última publicación y la información del DANE en 2019.

2 De acuerdo con la comparación, entre 2019 y 2020, las cifras de suicidio en Colombia han disminuido bastante. No existe una causa comprobada, pero sí indicios de una relación entre la pandemia por COVID-19 y los datos reportados. La pandemia fue un detonante que agravó las condiciones de las personas que padecían problemas de salud mental, a lo que se sumó que el encierro despertó otras situaciones mentales, por lo que el suicidio pasó a segundo plano en la observación de síntomas de salud mental.

algunos casos, aun a pesar de la empatía y el deseo de ayudar, en ciertas instituciones de salud, los pacientes cuentan que a veces son mirados como “extranjeros”, y en otras ocasiones, dentro de las clínicas mentales, los mismos residentes muestran “miedo” y desconocimiento de cómo interactuar con las personas con “condiciones mentales”³. Esto hace más difícil la escucha que ellos esperan encontrar en el otro y encierra la manera de expresar el suicidio desde el *decir* en lo *dicho*⁴.

Según las experiencias y testimonios del suicida en potencia, en esta situación se debería sustituir lo *dicho* por el *decir* porque en ella se encuentra un lugar flotante que permite pensar el suicidio desde la alteridad, sin que el acto llegue a consumarse. Al tratar la ideación suicida desde lo *dicho*, esta se torna como un síntoma que etiqueta a los pacientes con un número estadístico que los borra como sujetos pensantes y los encierra detrás de la “condición mental”, haciéndoles sentirse excluidos por el pensamiento objetivo. En cambio, el encuentro en el *decir* ayuda a fortalecer la escucha del silencio que los pacientes mentales necesitan.

Por esto, pensar el suicidio de otro modo, más allá de un pensamiento objetivo encerrado en lo *dicho* y más como un problema del *decir*, sería un asunto no solo de la psiquiatría y la psicología del presente, sino “un problema filosófico verdaderamente serio” (Camus, 2012, p. 15). La filosofía debe volver a ser considerada –como los estoicos la pensaban–, una “medicina del alma”. Con base en esta comprensión, en esta ocasión se reflexiona filosóficamente, a través del pensamiento de Lévinas, para tratar el pensamiento suicida desde esa escucha olvidada que necesita ser movida, retenida y aplazada, donde el silencio aturridor en que se encuentra la persona que piensa en suicidarse no se vuelva un acto consumado. Así, la filosofía se pone al servicio de los demás como puente hacia ese otro tipo de silencio que se encuentra en el *decir* a través de la escucha.

3 Normalmente se trata de una “enfermedad” mental. Sin embargo, muchas de estas “enfermedades” hacen parte del paciente y no tienen cura o no son visibles. Por ello, deberían ser consideradas como una “condición” mental que debe estar en constante vigilancia por el paciente. Por lo demás, la palabra “enfermedad mental” excluye de la sociedad a esta población al producir rechazo.

4 *Lo dicho* no es más que re-presentar, reducir y limitar al otro en una forma de objetivación y de dominación. Mientras que *el decir* significa una responsabilidad sin frases ni palabras; que es anterior al lenguaje verbal y donde no se puede reducir al otro a conceptos y a categorías, dado que ese decir es originario, trascendente e inabarcable.

Los planteamientos de Lévinas sobre la alteridad contribuyen a la idea de salvar vidas en todo campo, como a él mismo lo salvaron en el Holocausto y en su vida por delante. Sin embargo, en el caso del problema del suicidio, uno de los inconvenientes de la substitución del “ser” o el “yo” por el “otro” propuesta por Lévinas (2003) en *De otro modo que Ser o más allá de la esencia*, consiste en que el suicidio suele ser tratado desde el “logos de la vista”, de manera que queda cuestionado y etiquetado. Ello es así porque el otro, es decir, el suicida, se ve borroso para los demás y no se puede distinguir ni acercarse al problema. Además, siguiendo con una metáfora visual, puede decirse que este “logos de la vista” a propósito del suicidio tiene hipermetropía, en la medida en que esta experiencia no se deja ver de lejos ni de cerca, causando una “sensación de incomodidad o fatiga visual” (Europa Press, 2017) tanto para quien piensa en suicidarse como para quien lo escucha en términos de lo dicho, lo cual impide atender a la voz del suicidio en el *decir*.

De esta forma, se encuentra una limitante para tratar el fenómeno del suicidio, puesto que, paradójicamente, a través de la vista, este se esconde para no dejarse ver con claridad, y su música no se escucha a causa de un ruido que no deja de sonar. Por consiguiente, quienes lidian con el suicidio buscan una forma de “acomodar” su logos a su hipermetropía y, así, “compensar su visión deficiente de cerca con la acomodación”, lo que causa un comportamiento que es un “sobresfuerzo continuado” (Europa Press, 2017) que no los deja observar con tranquilidad. No obstante, los oídos pueden complementar el logos de la vista y seguir escuchando, para crear la oportunidad de tratar al suicidio desde el decir como soporte necesario para la vida de la persona que grita “¡Heme aquí!”. Si se escucha al otro de esta manera, el duelo para las víctimas del suicidio (familiares, amigos, sociedad), ya no producirá esa “fatiga existencial” que se encuentra en el logos de la vista y se expresa en ese “sobresfuerzo continuado” producido por la búsqueda de comprender al otro en lo dicho, que es lo que los lleva a revictimizarse y puede conducirlos a una “depresión” en respuesta. Al tratar el asunto desde la escucha se crea una proximidad con el decir del suicida y con el miedo de vivir lo mismo, proporcionando a las víctimas una ayuda para detener la repetición de la misma acción, que puede resultar en una reacción en cadena por el recuerdo nostálgico de la ausencia de la escucha del otro.

Por todo lo anterior, a partir de testimonios sobre el suicidio, este escrito tratará esta condición desde su experiencia a través de un análisis subjetivo en

el que se muestra la necesidad que tiene el sujeto de ser escuchado. Para ello se considera el impedimento de traer el *decir* a lo *dicho* dentro de la comunicación interna del sujeto, lo mismo que a una institucionalidad que, como parte de una sociedad utilitarista, considera el suicidio como un síntoma que debe solucionarse objetivamente.

Para ello, este escrito se desarrolla en las tres partes siguientes: la primera, muestra el rechazo que tiene el suicida por sí mismo al considerar que sus pensamientos no deben ser pensados ni escuchados. La segunda aborda cómo la sociedad encasilla en estereotipos excluyentes las formas de pensar “diferentes” que son guardadas en el espacio del decir y no de lo dicho. La tercera y última, a través de la enseñanza de Lévinas sobre el otro, resalta la importancia de la reflexión filosófica con respecto al diálogo del suicidio como aplazamiento de la tematización “me quiero suicidar”; un diálogo que permite substituir el concepto de la muerte con uno de reflexión de vida.

2. Suicidio, subjetividad e intersubjetividad

PARA COMENZAR, a través del testimonio del suicida y la evaluación psiquiátrica, se puede dar una categoría al pensamiento suicida, dado que este último se manifiesta por vías y formas diferentes. La inteligibilidad del pensamiento suicida no es precisa aun cuando su resultado sea el mismo. Según la Asociación Colombiana de Psiquiatría (ACP), para quienes padecen una condición de salud mental, el pensamiento del suicidio es externo al sujeto, no es una creación propia⁵. Y en esa medida, la medicina considera el suicidio como un síntoma que debe ser tratado en las condiciones mentales. Por ejemplo, de acuerdo con el nivel de intensidad de la ideación suicida, la psiquiatría indica la cantidad de fármacos que deben ser recetados a un paciente o si este requiere ser internado. Sin embargo, si el suicidio se considerara un pensamiento tratable desde el *decir*, habría un tratamiento diferente, como el que proponen el arte o la filosofía. Mas

5 La Asociación Colombiana de Psiquiatría, en su página de internet, trabaja distintos temas de salud mental. Uno de ellos es el suicidio. En el caso aquí citado, se habla de condiciones de salud mental y específicamente de cómo se trata el suicidio para ver en los pacientes este concepto según las enseñanzas de sus seminarios web.

la realidad es que el pensamiento suicida todavía es un asunto incomprensible para lo dicho y es un *tabú* en el que el decir no aparece. Para empezar a tratar el pensamiento suicida desde el decir y substituir lo dicho, se debe tener en cuenta que este, al no hacer parte del sujeto⁶, es más bien un “huésped” con trato especial⁷, según la misma ACP.

Al tratar el suicidio desde el *decir*, se debe recalcar que este invitado no deseado altera el instinto de sobrevivencia latente en la persona. De esta manera, lo primero sería categorizar el pensamiento suicida en las siguientes tres formas: (1) aquel que está de paso con una visita exacta pero de larga estadía; (2) las ideaciones que son visitantes recurrentes, de las cuales se debe estar pendiente, y (3) aquellas ideaciones que hacen una visita corta y pasan desapercibidas⁸. Estas categorías del pensamiento suicida ayudan, sin ser una única guía, a diagnosticar, en el marco de la psicología y la psiquiatría, a un paciente con condiciones mentales. De esta manera, se puede hacer una idea de cómo se clasifica el pensamiento suicida desde lo dicho.

Al categorizar la ideación suicida en los términos de una visita, se la puede identificar como “el otro”, es decir, el “huésped” dentro lo dicho. En este sentido, el pensamiento suicida aparece como el huésped tal como lo ha pensado Jacques Derrida (2006), pero que merece la hospitalidad de Lévinas: así no se conozca su procedencia ni su razón de existencia se lo debe aceptar sin tematizar su

6 Según testimonios, cuando una persona se suicida, normalmente la culpa recae sobre ella y se la hace responsable del hecho, cuando en realidad se trata de un problema sociológico y, al mismo tiempo, psicológico que afecta a las víctimas del suicidio. De esta forma, el suicidio no debe ser considerado responsabilidad del sujeto que comete la acción y no se debe revictimizar al suicida porque encierra el decir en lo dicho.

7 La referencia del visitante o el huésped se usa aquí para el pensamiento suicida. Al ser una idea externa al sujeto, se puede categorizar dentro de estos conceptos, los cuáles también usa Lévinas.

8 Esta categorización del pensamiento del suicidio es una investigación personal a partir de diálogos con psiquiatras, psicólogos, pacientes psiquiátricos, visitas a clínicas mentales, congresos y seminarios de salud mental y mi trabajo con condiciones mentales. Se pueden categorizar por niveles según la intensidad del pensamiento como lo hace la evaluación en psiquiatría. Véase Bobes García, Giner Ubago y Saiz Ruiz, 2011. En este caso, se hace una analogía más desde la perspectiva filosófica y no la categorización de la ideación del suicidio de la psiquiatría.

revelación, reconociéndolo y aceptándolo como el otro que se manifiesta en ese lugar flotante que habita entre el decir y lo dicho.

En ocasiones, la idea de la muerte llega como reflexión pasajera, sin ser constante ni llegando a desarrollarse, sino más bien como un acercamiento del decir a una reflexión filosófica superficial. Por lo tanto, los sujetos no convierten este decir en lo dicho ni le dan gran significancia, de manera que el huésped hace una escala sin asentarse en el lugar flotante. En otras ocasiones, algunas personas llevan este decir más allá de su límite corporal, por variables desconocidas y personales que hacen que el visitante no deseado se fortalezca, alimentado por una realidad distorsionada que crea a un sujeto desconocido para sí mismo y que, al mismo tiempo, es real para quien lo vive. De esta forma, cuando se mantiene una hospitalidad en los términos de Derrida, se crea una dualidad dentro del mismo sujeto, el cual, al encerrarse en el decir, no llega a realizar una simbiosis con lo dicho. Este es un efecto lingüístico presente en la cabeza del suicida que no busca otra forma de ser. El decir y lo dicho aparecen como ética, como respuesta a una distinta expresión del mismo ser que asume su propia singularidad y vulnerabilidad.

Proponemos entonces un intento de lectura del otro recién mencionado a través del concepto del dolor en Lévinas: “Un dolor que desazona el yo o que lo atrae en el vértigo como un abismo para impedir que, puesto en sí y para sí, ‘asuma’ al otro que lo ofende a través de un movimiento intencional para que se produzca, en esta vulnerabilidad, la inversión de lo *otro* que inspira lo *mismo*; dolor, desbordamiento del sentido por el no-sentido” (Lévinas, 2003, p. 121). Este concepto puede adaptarse a la reflexión de cómo el pensamiento del suicidio causa un dolor invisible cuando se genera una hospitalidad hostil durante el proceso en que lo dicho sustituye al decir. Durante ese proceso también aparecerá la necesidad de que el pensamiento suicida sea reconocido por el Yo para poder recibir, soportar y atender ese huésped no deseado desde un trato de comprensión y escucha, y así aplazar un acto incomprendido. Sin embargo, aunque no se cometa suicidio, la persona tiene, dentro del decir, un pensamiento que no puede arrancar de sí misma; a la vez que el Yo que predomina no le deja revelar su vulnerabilidad al no querer ni saber atender este huésped “enemigo”.

La persona con ideaciones suicidas se siente vulnerable ante la sociedad, y con miedo a abrir sus puertas a otro huésped desconocido. Por eso, al solicitar ayuda el suicida “balbucea” en el decir, y siente frustración al no ser comprendido

cuando intenta manifestar al otro su dolor. Este dolor proviene de no poder controlar su cuerpo, y, al hacerle perder su realidad, le causa confusión, hasta el punto de llevarlo a tomar una decisión externa a su voluntad, el suicidio. A esta persona la sociedad le ha cerrado esas puertas para expresarse y lo ha encasillado en un modelo de persona con un pensamiento ordinario; le ha escondido las llaves de su libertad, las cuales en ocasiones solo podrá encontrar en el suicidio o en una clínica mental⁹.

Para comunicar su dolor, el suicida busca expresarse a través de la escucha que se encuentra en la estética –los poemas, la escritura, la pintura, el arte–, un lugar libre para su ideación “me quiero suicidar”. Allí, sus palabras pueden ser expresadas desde la subjetividad sin ser encerradas en un concepto abstracto. Se trata, así, de un lugar donde las palabras pueden mantenerse en constante movimiento, creando el sitio para que el suicida sea escuchado. Es un lugar “libre” de estructuras que, en ocasiones, es considerado como el espacio donde quienes piensan en el suicidio pueden pensar cómo son, sin el esfuerzo de encajar en una sociedad que los rechaza por el hecho de pensar diferente¹⁰. Por eso, el suicida camufla en el arte –en lo bello– un acertijo para descifrar su decir. Es el lugar donde empieza su función: se pone las máscaras más bellas para tapar su rostro¹¹ lleno de dolor y sufrimiento; máscaras similares al rostro deseado que confunden al espectador y protegen al suicida del riesgo latente dentro de sí mismo de aburrirse de su humanidad por el pensamiento no-develado, capaz de transformar su rostro en un sin-rostro. Si ello sucediera, no podría recuperarse solo, necesitaría del otro para encontrar su decir en el mundo de lo dicho.

El suicida necesita, pues, de una persona para encontrar su humanidad, y en esa medida se sentirá responsable y presente por quienes le han ayudado a sostenerse, se aguantará el dolor y responderá por aquel que le muestra una luz

9 Las clínicas mentales, a través de una buena orientación, guía y psicoterapia, pueden permitir el quiebre para que las personas con condiciones mentales conozcan a ese huésped indeseado y sepan reconocer cuándo están siendo ellas mismas y cuándo este pensamiento las está visitando, para poder darle un trato especial.

10 No se trata, para el suicida, de averiguar quién es él mismo, sino cómo es, teniendo en cuenta su relación con el mundo que lo rodea y el movimiento y dinamismo de sus pensamientos.

11 El rostro, como nos lo muestra Lévinas, es donde el Otro hace presencia, el rostro sufriente del otro.

en su oscuridad. Así buscará, en su intento de semejanza con el Otro, la forma de expresarse para ser escuchado. Sin embargo, hacer daño al Otro lo llena de miedo, y por eso teme que su pensamiento del suicidio llegue a volverse visible ante sus ojos. Para el suicida, su silencio es guardián¹² y podrá serlo hasta que él se desvanezca sin retorno. Al final, al sentir que ha traspasado su límite corporal, terminará agradeciendo a quien estuvo presente, se arrepentirá de no haber desnudado su alma y pedirá perdón por no tener la capacidad de cuidar más al Otro. Es así como empieza su despedida, el decir se le desborda y lo dicho no lo puede contener; ya no puede hacer más por sostener a su hermano, su realidad distorsionada ha tomado acción convirtiendo su decir en un dicho sin retorno físico; el volver a comenzar no es posible porque ahora solo la huella del recuerdo permanece¹³. Ahí, en lo dicho que queda, aparecen las víctimas del suicidio, aquellos que han perdido parte de su identidad y han entrado en confusión, una confusión que trae incomprensión y dolor. El Yo de la víctima se ha vuelto rehén vivo de sí mismo. Nace entonces la interrogante: ¿cómo podrán las víctimas huir de esta tragedia?

En este punto esa tragedia ha de volverse comedia, comedia para lo dicho, porque cuando el guion toma un giro, se habrá de enfocar en la pasividad, en la entrega hacia el otro. De esta forma, se podrá escuchar a quien habla en el silencio. Sin embargo, en ocasiones, esa voz que retumba en el silencio puede ser muy dolorosa y, lamentablemente, no encuentra un límite para cerrar el acto revelado. Dentro de lo dicho, el dolor físico tiene una medida que se puede cuantificar y se cura con el tiempo, pero el dolor emocional, parte del decir, no tiene un techo que detenga el grito de dolor que se ubica en el silencio que “arranca” el alma a quien no esté preparado para escuchar.

12 En este mismo artículo se hablará del guardián dentro de la relación fraternal entre Caín y Abel.

13 “La huella, tenemos que decirlo para una primera aproximación, ‘es la presencia de lo que, hablando con propiedad, jamás ha estado ahí, de lo que siempre ha pasado’. Presencia de lo no presenciado, de lo ya transcurrido, ya lejano; la huella no indica ni señala, aunque es referible por un lenguaje que dice lo que se resiste a ser dicho. La huella, y esto es necesario subrayarlo, asegura principalmente, la trascendencia del Rostro del Otro. El Rostro en su visitación requiere de la huella en la cual se dice la trascendencia” (Navia Hoyos, 2010, p. 28).

En caso de que el grito de dolor emocional haya sido más fuerte que lo dicho y no se haya podido evitar, hay que responsabilizarse del Otro que está atrapado y ayudarlo a expresarse en el silencio que resuena a través de la vida de quienes quedan. La proximidad¹⁴ con los otros lo acercará al pasado, a la pérdida de la corporeidad¹⁵, de la sensibilidad¹⁶ y la vulnerabilidad¹⁷, recordando la cicatriz que deja la No-Substitución entre lo dicho y el decir del ser víctima del suicidio. Cicatriz que no cura y no deja olvidar, cicatriz que se debe tratar por siempre para trascender.

3. Huella, herida y experiencia del extranjero

“En este caso no es la luz del sol que ilumina para esconder las sombras sino la luz de la luna que ilumina el sendero en una noche sin fortuna”
(Navarro, 1990)

LA RELACIÓN DE LAS PERSONAS CON EL OTRO, en este caso el suicida, está marcada por una orden externa que las separa de este: *no matarás*. Dentro de la cotidianidad, el *no matarás* se vuelve parte de lo dicho y, así, resulta imposible comprender al otro desde el discernimiento de ese mandamiento. El otro, dentro

14 “La proximidad no queda fijada en una estructura, sino que, cuando se representa en la exigencia de la justicia como reversible, recae en simple relación. La proximidad, como lo ‘cada vez más próximo’, se convierte en sujeto [...]” (Lévinas, 2003, p. 142)

15 “La corporeidad del sujeto es lo penoso del esfuerzo, la adversidad original de la fátiga que apunta en el impulso del movimiento y en la energía del trabajo. No se debe partir para describir la pasividad del sujeto de su oposición a una materia que le ofrece resistencia fuera de lo que le ofrece resistencia en el cuerpo, del cual estaría incomprensiblemente afligido y cuya organización se descompone” (Lévinas, 2003, p. 109).

16 “La sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de la inercia, persistencia en un estado –sea reposo o movimiento–, susceptibilidad de sufrir la causa que desde allí se haga surgir” (Lévinas, 2003, p. 133).

17 “Bajo las especies de la corporeidad se unen los trazos que se han enumerado: para el otro, a su pesar, a partir de sí; lo penoso del trabajo en la paciencia del envejecimiento, en el deber de dar al otro hasta el pan de la propia boca y el manto de las propias espaldas. Pasividad en la dolencia del dolor presentado, la sensibilidad es vulnerabilidad y el dolor viene a interrumpir un gozo incluso en su aislamiento y, por decirlo así, a arrancármelo” (Lévinas, 2003, p. 110).

de su decir, está diciendo con deseo: “me quiero suicidar”; es el decir quien está “hablando” y “esperando” ser escuchado. No está buscando una orden, ni tampoco una respuesta. Sin embargo, el yo del suicida, en este caso, ha perdido el discernimiento sobre el suicidio en sí, lo cual genera una confusión con respecto al mandamiento *no matarás* como parte del concepto de justicia¹⁸. En la medida en que el suicidio tiene su origen en la acción, quien acompaña al suicida se siente impedido para responder a este pensamiento desde la pasividad esperada por quien quiere suicidarse, de manera que este último recibe una respuesta desde la objetividad del *no matarás*, y no desde la subjetividad, por ejemplo, con pequeñas invitaciones que denoten la significancia de la persona con gestos u expresiones como un “¿vamos?” o “¿me esperas?”.

En ocasiones, hablar y escuchar desde el otro y su necesidad resulta contradictorio para el dominio del yo. Sin embargo, hablar para cuidar al otro de la muerte es lo que normalmente hace el yo cuando el “extranjero” se manifiesta en [...] su rostro” (Pinaridi, 2014, p. 212). Esa apertura no es intelectual, es entrar donde el otro y darle la bienvenida a un pensamiento que incomoda y desestabiliza un orden inscrito con anterioridad, pues el suicidio trae a la vista la fragilidad de la existencia propia y hace consciente la ausencia de escucha del dolor existencial. Y a la vez, el suicidio está presente y tiene diferentes manifestaciones en las que el sujeto también hace parte de ese pensamiento y necesita del silencio para poder “escucharse” y bailar con el otro:

En su ser el hombre no está aislado en su individualidad, sino que desde un comienzo participa de la danza en coro de la totalidad de lo que es. Personalmente entiendo esta danza como la *perichoresis* griega, que los latinos tradujeron por dos palabras distintas, pero cada una de ellas recoge algo que se da en esta danza magnífica: *circumminsecion* y *circummincesion* a la vez: danza de los que son diversos en el concierto del ser, de un modo tal que este entrar y mantenerse en la danza constituye a cada uno en su *autidad* (Hoyos Vásquez, 1993, p. 51).

18 En ocasiones, el mismo *no matarás* se deriva en “no matarás a quien piense similar a ti”, admitiendo que aquel que piensa diferente sea excluido del significado de esta orden, y otorgando libertad a la acción de *matar*.

En esa invitación a bailar, el prójimo manifiesta en su cuerpo las heridas de su experiencia al ser extranjero. El suicida es extranjero en su propio cuerpo, desea hacerse visible para quien lo ve y para sí mismo, arrancar esa máscara que escasamente muestra su boca, se encuentra encerrado en el paso entre el decir y lo dicho. Por eso, esa complejidad crea una contradicción que lo vuelve un problema para el lector. El camino de la empatía se llena de piedras que lastiman a quien se acerca, porque, al acercarse al suicida y pensar su dolor dentro de sí mismo, en ese intento de racionalizar un pensamiento an-arquico con un origen incierto, su subjetividad (dominada por la objetividad) se esfuerza por entender bajo un proceso lógico un pensamiento que no es racional.

Quien intenta entender el suicidio se encuentra con que este no puede ser visto en el decir, sino solo a través de lo dicho, pues en el proceso, quien trata de acercarse al suicidio para entenderlo se ensimisma tanto con la idea del suicidio que olvida completamente que esa idea no es suya, sino de su búsqueda de lo no-visto en el otro. Inconscientemente, ha traído a sí mismo una idea que el *otro* tiene en su sufrimiento sin la capacidad de ser vista, tampoco expresada pero sí escuchada. En ese acercamiento ha escuchado al otro en el fondo del silencio y ha hecho presencia no-visible para que este sienta su voz y dé a luz el llanto sin motivo, un llanto por ansiedad que quebranta por un instante el absurdo de la vida y reinicia la substitución entre el decir y lo dicho.

Cuando el suicidio ocurre, suena un grito desesperado de sinceridad que expone la herida del suicida ante los demás, una herida que en ocasiones no cicatriza en sus víctimas, sino que deja una huella que es un testimonio desgarrador y una ausencia irremplazable. Para las víctimas del suicidio (familiares, amistades, instituciones), la necesidad de regresar al pasado, de haber escuchado el silencio y de haber sido presencia, hace que retumbe en sus oídos el sonido de esa herida incurable; la objetividad de las víctimas se oscurece cuando intentan leer ese mensaje lleno de mil circunstancias incomprensibles, ese choque entre el decir y lo dicho, por el que vuelve el mensaje del suicida que busca ser escuchado tras su muerte. El silencio de su muerte grita para abrir sus heridas frente a los demás, ya que la objetividad les ha cosido su boca para enmarcar su dolor como irrelevante e insignificante. El dolor del suicida se ha traspasado y se vuelve visible en sus víctimas, quienes ahora son responsables de hacer trascender ese dolor para darle significado al grito de ayuda que sigue resonando en el estremecedor sonido que guarda el decir.

Sin embargo, al tratar de transmitir ese mensaje, las víctimas del suicidio y el suicida se encuentran con unas barreras que impiden escuchar sus palabras. Una de estas barreras es la incapacidad para comprender al otro dentro de las relaciones utilitaristas que son impuestas por la sociedad, en las que la racionalización hace más factible la exclusión del otro del nos-otros. Por lo tanto, el sujeto que desea suicidarse y busca “desesperadamente” ser escuchado, encuentra su vulnerabilidad atacada con cualquier tipo de violencia, incluyendo la física, para ser silenciado por la incomprensión existencial propia del “logos de la vista”, que se asienta como lectura de la subjetividad del prójimo. De esa forma, el suicida prefiere estar en silencio, perdiendo la confianza en su familia y sociedad, porque sabe que esos pensamientos serán rechazados o se intentará darles solución desde la objetividad, a través de respuestas como “si lo tiene todo”, “es un débil” o “solo es por llamar la atención”. Por esta razón, el suicidio no puede ser abordado como parte de un juego utilitarista que se mida en cantidades. Por ejemplo, en el trastorno afectivo bipolar (TAB), la idea suicida siempre está presente, aunque unas veces más fuerte y otras veces más débil. No es una idea que deba ser enfrentada con tratamientos paliativos, sino una idea tan compleja que necesita ser escuchada más de una vez, a veces por la misma persona, pues el simple hecho de liberar la idea permite transitar de lo dicho al decir y encontrar al hermano, al prójimo que aparece en ese traspaso.

Usualmente, al escuchar la ideación suicida los extraños responden con expresiones como “todo va a salir bien”, “cuenta conmigo” o “dios tiene un plan para ti”, pero no escuchan al suicida y no comprenden el conflicto existencial que lo estará abarcando. Al final, este no busca que tengan pena de él, busca que entiendan que carga con ese dolor, y que todavía padece por ello. Un dolor que se transfiere a las víctimas del suicidio, y como dice Hollander (2001, p. 145) es un “*Cared for Still*”, “cuidado por mantener” la ausencia y el dolor del otro vivo¹⁹. Este necesita del otro una responsabilidad constante y no espontánea, necesita el amor fraternal para cambiar y vivir con el otro. Pero, dentro de un sistema utilitarista, que está basado en la objetividad, es más sencillo evitar

19 Esto se traduce por “cuidado por mantener”, que significa ‘comprender y reconocer al otro en su dolor’ y mantenerlo en la carga que tuvo el suicida. No busca solucionar el pensamiento, sino tener pendiente y presente la experiencia del suicidio.

o evadir la voz del suicida hasta que sea silenciada con su último esfuerzo, el cual resuena en los oídos del ausente al atravesar su existencia y fragilidad con su propia vida. Es así como el suicida busca reflexionar sobre la vida desde el *no ser*.

Por eso, darle la mano a un suicida no es un camino sencillo en el uno-para-el-otro. Es un camino que tiene mensajes que resultan indescifrables dentro del mundo de la ciencia, y en el que la subjetividad puesta en acción debe hacer una labor constante por estar presente, por mantener siempre la mano estirada, porque es incierto cuándo ocurrirá la tragedia. Se trata de una responsabilidad que no se puede rechazar cuando se quiere escuchar, porque el mensaje no termina en un solo intento; ocurre cuando el suicida se vuelve uno en uno-para-el-otro, porque considerándose uno (el suicida), no permitirá que ese otro (anterior uno) sufra el mismo dolor que él siente en el alma y que es inexpresable en palabras. En ese punto, el amor fraternal empieza a dar frutos cuando se logra escuchar el silencio y el infinito y se cambia la ecuación *uno-para-el-otro* por *uno-es-el-otro* y *otro-es-el-otro*²⁰, porque ambos se necesitan para vivir como hermanos.

Con todo, uno de los problemas del “*uno-es-el-otro* y *el-otro-es-el-otro*” es que trata un asunto del pensamiento complejo, el cual requiere ser considerado y pensado en la cotidianidad, pues su inteligibilidad se encuentra limitada por el hecho de que el decir desborda los límites de lo dicho. Y entonces, cuando el sujeto se desprende de los límites de lo dicho, gana una nueva etiqueta: “enfermo

20 Este concepto se trata con la transfiguración relatada en Mateo (17:1,9): “Jesús tomó a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y los llevó aparte a un monte elevado. Allí se transfiguró en presencia de ellos: *su rostro resplandecía como el sol y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz* (En el rostro de cristo se podrían ver a Moisés y Elías). De pronto se les aparecieron Moisés y Elías, hablando con Jesús. Pedro dijo a Jesús: ‘Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres, levantaré aquí mismo tres carpas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías’. Todavía estaba hablando, cuando una nube luminosa los cubrió con su sombra y se oyó una voz que decía desde la nube: ‘Este es mi Hijo muy querido, en quien tengo puesta mi predilección: escúchenlo’. Al oír esto, los discípulos cayeron con el rostro en tierra, llenos de temor. Jesús se acercó a ellos y, tocándolos, les dijo: ‘Levántense, no tengan miedo’. Cuando alzaron los ojos, no vieron a nadie más que a Jesús solo. Mientras bajaban del monte, Jesús les ordenó: ‘*No hablen a nadie de esta visión*, hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos’ (Mt 17,1-9). En esta parte de “no hablar a nadie de esta visión”, es donde nacen los *problemas* al comunicar este tipo de idea del “uno-es-el-otro y otro-es-el-otro”. Y este evangelio es retomado por Lévinas (2003) cuando afirma: “La representación de la significación nace ella misma de la significancia de la proximidad en la medida en que un tercero rodea el prójimo” (p. 143).

mental”, y empieza a ser “tratado” como un extranjero. Cuando la experiencia del extranjero es interna, las clínicas mentales llevan a cabo un reentrenamiento mental con el fin de que el suicida pueda volver a llevar una vida “funcional”. Por otro lado, cuando se sobrepasan los límites que pueda tener el decir de manera espontánea, el acercamiento entre el decir y lo dicho no alcanza a “tramitar” completamente toda la información y se altera la posible relación entre los términos. Esto lleva al sujeto al suicidio o a la psicosis, pues el decir traspasa lo dicho; se generan así dos polos distanciados que llevan al pensamiento a un lugar que excede la resistencia de los límites físicos, dejando secuelas que cambian las vidas de quienes sobreviven y mensajes invisibles que ni el portador conocía.

El segundo problema en la relación con el Otro se encuentra en el individualismo de sujetos sin proximidad, que probablemente no ven que el comportamiento del suicida se da por causa de un tercero que ellos no pueden controlar. A veces el deseo del suicida solo consiste en ser aceptado, incluso con ese tercero catalogado como esquizofrenia, bipolaridad, etc. En su esfuerzo por ser aceptado termina en un centro de reentrenamiento mental para aprender normas sociales que contradicen su modo de pensar; normas que han excluido a quienes tienen condiciones mentales por el hecho de ser considerados diferentes y un riesgo para la sociedad, lo cual muestra cómo lo dicho encierra y estigmatiza el decir. Estas normas sociales silenciosas hacen que la “enfermedad” no mate al suicida, pero su deseo de morir hace hablar a su sufrimiento silencioso con el suicidio. Normalmente, el suicida busca encajar en estereotipos impuestos por la sociedad haciéndose más daño a sí mismo por no comprender la razón del pensamiento que rige la lógica de la sociedad, dado que conoce que necesita del otro para vivir, pero no encuentra comprensión sino solo olvido y exclusión.

Un tercer problema es la respuesta suscitada por los escritos antiguos, en los que se siente la ausencia y exclusión en las palabras de Caín: “¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?” (*Gn* 4,9). Caín es el hermano egoísta, con celos de su hermano, que es capaz de violar el primer mandamiento de *no matarás*. Por otro lado, la voz de Abel²¹ queda silenciada y ese silencio transmite un mensaje que perdura

21 El significado etimológico del nombre Abel “hace alusión a la historia del personaje, que cuidaba rebaños y fue muerto por su hermano” (Salvat, 1986). Estos rasgos llaman la atención sobre la ocupación de Abel como pastor y sobre su vulnerabilidad y fragilidad frente a la muerte.

de generación en generación: *al que piensa diferente hay que asesinarlo en cuerpo y alma*. Así pues, se sabe que Abel no es escuchado en la Tierra cuando su hermano lo engaña. De cierto modo el mensaje para los “Abeles” contemporáneos es que en el suicidio pueden ser escuchados cuando existe una mala interpretación del mensaje sobre la libertad.

Sin embargo, Caín, al matar a su hermano, también anda con una pena muy grande que debe soportar y de la cual no puede liberarse, pues no puede ser asesinado como él espera²². Y aunque podría pensarse que a Caín le queda el camino del suicidio, ello no es así, pues también está prohibido matarse a sí mismo. Por lo tanto, entre estos dos hermanos se manifiesta la dualidad del sufrimiento para una persona con pensamientos suicidas: “hablar con mi hermano que me engaña y se ausenta” o “quedarme callado hasta que la muerte hable por sí sola”. Esta es la batalla interna que labra el suicida para dejar su quietud y entrar en acción; una acción que espera sea respondida con una forma pasiva de escucha abierto-compasiva²³ dentro del decir, que va más allá del mensaje, y que no busca encontrar una solución a partir de un análisis lógico-racional, sino ofrecer una actitud incluyente del otro, donde la objetividad no encuentre lugar.

4. Filosofía, un abrazo “entre-otros”

EN EL PENSAMIENTO DE LÉVINAS, la filosofía aparece como intermediaria para el servicio del otro. Es el lugar para que los filósofos como él enseñen una forma de aproximarse a los pensamientos conflictivos que tiene el sujeto con respecto a sí mismo y al otro, y en su campo el suicidio aparece como una experiencia profundamente humana que nos compromete a pensarla.

Con la intervención de la filosofía se intenta ayudar al otro desde la escucha, a través de un proceder filosófico que trabaja la reflexión y el amor a la sabiduría, y que interroga la percepción del mundo que lo rodea. Así, la filosofía

22 “Y dijo Caín a Jehová: Grande es mi castigo para ser soportado” (*Gn* 4,13). “Y le respondió Jehová: Ciertamente cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado. Entonces Jehová puso señal en Caín, para que no lo matase cualquiera que le hallara” (*Gn* 4,15).

23 Se habla de la “escucha activa” para entender el mensaje de quien se comunica, centrarse en la persona y tratar de responder a este mensaje con amor fraternal.

funciona como un puente para sus pensamientos, que permite acercar el suicidio hacia un campo reflexivo. Dentro de ese abrazo con la filosofía, el otro se encuentra, como indica Sócrates en el *Fedón*, preparándose para la muerte, “bailando” con sus pensamientos. Sin embargo, ese baile no puede ser eterno, el peso que recae en su cuerpo no le permite sostenerse por su propia cuenta y espera que alguien le ayude a soportarlo. Necesita de la orden de un tercero para recibir ayuda, como se indica en Mateo: “Al salir, encontraron a un hombre de Cirene llamado Simón, y le obligaron a llevar su Cruz” (27,32). El sufrimiento no puede ser cargado por una sola persona, se necesita del otro para soportarlo, aunque este sea llevado a la muerte. El que acompaña a sostener ese peso de un sufrimiento inexplicable vuelve soportable para el otro esa carga, así sea inevitable el resultado.

Ante ese sufrimiento, resulta problemático el intento de tematización o explicación intelectual del suicidio que, desde disciplinas científicas, pretende dar cuenta de lo humano desde lo mental. Así, por ejemplo, algunas corrientes de la psiquiatría, sobre todo las positivistas, explican de manera determinista los motivos de suicidio en razones económicas, pasionales y emocionales, o lo atribuyen a una condición mental, cerrando la puerta a la subjetividad para indagar dentro de ella y observar que dentro de la depresión –un lugar en común– se encuentra la llave del cuidado mental.

Gracias a los avances de estudios científicos con reguladores del ánimo, como los medicamentos que ayudan a mostrar que el suicidio es una idea que proviene de fuera del sujeto, se da la entrada a la filosofía como regulador del alma a través del cual es posible desnudar el pensamiento y darle las bases para bailar consigo mismo. Para una persona que no se encuentra en eutimia, la relación consigo misma se traduce en el pensamiento de que “hay algo dentro de mí que me quiere matar”, siendo este un asunto que no se puede tratar desde la objetividad encerrada en lo dicho –un resultado, un medicamento–. Por ello, el tratamiento del suicidio va más allá de una estabilización anímica. En la medida en que el paciente también necesita una estabilización entre el decir y lo dicho, ha de atender a un lugar donde pueda discernir la muerte de la depresión²⁴, ya que los reguladores

24 También se podría tratar desde la fase de la *mania*, que es un polo opuesto al suicidio, dado que la muerte viene por alteración perceptiva de las leyes físicas que afectan al sujeto. Sin embargo, en

del ánimo contribuyen a no llegar a una psicosis o una depresión aguda y los reguladores del alma, como la filosofía, escuchan el decir y ayudan a abrazar los pensamientos an-árquicos y ocultos para su reflexión y tratamiento del alma.

El pensamiento an-árquico del suicidio afecta todos los demás pensamientos y no deja discernir con claridad lo inteligible, la mente se “nubla” y bloquea cualquier intento de expresión coherente y sensata. Al suicida le resulta imposible decir “necesito ayuda”, y es ahí cuando la filosofía debe escuchar el silencio. El desorden causado por una reflexión sin guía sobre la muerte detiene toda forma de conexión espontánea con el otro, de suerte que el suicida se vuelve víctima de sí mismo. Es entonces cuando, en medio de una búsqueda interna en la que solo encuentra confusión y desespero, necesita a alguien que lo libere de su propia prisión invisible cuya salida desconoce. Allí, el suicidio se manifiesta como liberación y la filosofía como salvación. De esta forma, cito a Lévinas (2003):

Al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor... La filosofía, llamada a pensar la ambivalencia, a pensarla en muchos tiempos incluso si está llamada al pensamiento por la justicia, sincroniza aún en lo Dicho la dia-cronía de la diferencia del uno y del otro y permanece siendo la servidora del Decir que significa la diferencia del uno y del otro en tanto que uno *para* el otro, como no-indiferencia *para* con el otro; la filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor (p. 242).

La reflexión filosófica en casos como el suicidio trata de trascender de lo dicho a un decir que ayude al sujeto a comunicarse consigo mismo y con el otro, como indicaba Sócrates al considerarse una “partera”: acompaña al suicida a parir su mensaje para sí mismo y para quienes lo rodean y lo ayuda a dar vida.

esta fase, la idea de la muerte no desaparece sino que se transforma en la de un sacrificio. La muerte dentro de la fase de la manía no es considerada de forma negativa, sino que, acorde a la interpretación de la realidad según si alcanza un nivel de psicosis, es aceptada como viene, ya sea si se llega a ella saltando porque se cree poder volar o arriesgándose a ser sacrificado por salvar a un tercero en cualquier circunstancia, debido a la creencia en la propia inmortalidad. Cuando no se ha llegado a la manía, y se está en la hipomanía, se encuentra un estado de reflexión plena sobre la muerte que hace posible aceptarla en todos sus sentidos; es entonces cuando el suicida no es capaz de atentar contra sí mismo. Se desprende de sí mismo, pero gracias al litio y a la filosofía, puede estar en un estado de “hacerse el muerto”.

Además, esta reflexión filosófica abre la puerta a las demás ciencias que podrían ser consideradas ciencias de la objetividad, dado que la filosofía les da la oportunidad de moverse en sincronía para ayudar al sujeto con sus pensamientos de una manera donde le sea más fácil revisarlos y reflexionarlos, sin terminar en psicosis o depresión. Es posible así una sincronía armónica entre la objetividad y la subjetividad, un lugar donde se abracen “entre-otros”; este abrazo “entre-otros” es un esbozo de una propuesta que se encuentra en desarrollo, la cual no cierra con un punto final sino con un punto y coma hacia otras ciencias y hacia la filosofía dentro de una relación interdisciplinar.

Referencias

- Asociación Colombiana de Psiquiatría (2021, 10 de septiembre). Rueda de Prensa: Campaña “La Última Carta”. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=i969BGXUsx0&t=4s>
- Bobes García, J., Giner Ubago, J y Saiz Ruiz, J. (Eds). (2011). *Suicidio y psiquiatría. Recomendaciones preventivas y de manejo del comportamiento suicida*. Triacastela.
- Camus, A. (2012). *El mito de Sísifo*. Alianza.
- Derrida, J. (2006). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Europa Press (2017, 4 de noviembre). ¿No ves de cerca ni de lejos? *Diari de Tarragona*. <https://www.diaridetarragona.com/naltros/No-ves-de-cerca-ni-de-lejos-20170601-0047.html>
- Hollander, E. M. (2001). Cyber Community in the Valley of the Shadow of Death. *Journal of Loss and Trauma*, 6(2), 135-146. <https://doi.org/10.1080/108114401753198007>
- Hoyos Vásquez, J. (1993). Martin Heidegger: presentación *elementar* de su pensar. *Universitas Philosophica*, 10(20), 35-61. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11727>
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme.
- Ministerio de Salud (2020, 10 de septiembre). Minsalud avanza en acciones para la prevención del suicidio [en línea]. Ministerio de Salud y Protección Social.

- <https://www.minsalud.gov.co/Paginas/Minsalud-avanza-en-acciones-para-la-prevencion-del-suicidio-.aspx>
- Navarro, C. (1990). Rayito de luna [Grabado por Los Panchos]. CD.
- Navia Hoyos, M. (2010). De totalidad e infinito a de otro modo de ser: la huella. *Episteme*, 30, 23-32.
- Pinardi, S. (2014). Expresión y desnudez: un acercamiento a la noción de Justicia en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Eidos*, 21, 104-126. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572014000200006&lng=en&tlng=es
- Radio Nacional de Colombia (2018, 13 de junio). ¿Cómo está Colombia en cifras de suicidios? *Radio Nacional de Colombia*. <https://www.radionacional.co/cultura/como-esta-colombia-en-cifras-de-suicidios>
- Saludata (2019, 20 de diciembre). Diez primeras causas de mortalidad en Bogotá D.C. [en línea]. Observatorio de Salud de Bogotá. <https://saludata.saludcapital.gov.co/osb/index.php/datos-de-salud/demografia/causasmortalidad2018/>
- Salvat (1986). Abel. *Diccionario Enciclopédico Salvat*. Ediciones Salvat.



CRITERIOS PARA UNA COSMOVISIÓN RACIONALMENTE RESPONSABLE SEGÚN JOHN HENRY NEWMAN

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.crrn

RESUMEN

El concepto de cosmovisión fue uno de los conceptos filosóficos más importantes del siglo XIX. Si bien Newman no emplea la palabra *Weltanschauung* o *Worldview*, este artículo pretende mostrar dos cosas: que lo nombrado con el término cosmovisión está presente en la vida y obra del cardenal inglés, y que los criterios o notas para el genuino desarrollo de las doctrinas que propone en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* pueden ser considerados para una cosmovisión racionalmente responsable como un aporte significativo a la filosofía de la religión actual.

Palabras clave: filosofía de la religión; Muck; Löffler; *Weltanschauung*; *Worldview*

* Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), Ciudad de México, México.

Correo electrónico: carlos.gutierrez@itam.mx

Para citar este artículo: Gutiérrez Lozano, C. (2022). Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según John Henry Newman. *Universitas Philosophica*, 39(78), 185-214. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.crrn



CRITERIA FOR A RATIONALLY RESPONSIBLE WORLDVIEW ACCORDING TO JOHN HENRY NEWMAN

ABSTRACT

The concept of worldview was one of the most important philosophical concepts of the 19th century. Although Newman does not use the word *Weltanschauung* or Worldview, this article intends to show two things: first, that what is named with the term 'worldview' is present in the life and work of the English cardinal, and second, that the criteria or notes for the genuine development of the doctrines he proposes in his *Essay on the Development of Christian Doctrine* can be considered for a rationally responsible worldview, which can be a significant contribution to the today's philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of religion; Muck; Löffler; *Weltanschauung*; Worldview.

1. Introducción

EL CONCEPTO DE COSMOVISIÓN¹ (*Weltanschauung*, *Worldview*) tiene una historia fascinante: surgió casi accidentalmente a finales del siglo XVIII, adquirió un significado fundamental durante el XIX, se desprestigió en el XX debido al uso que se le dio en el marxismo y en el nacionalsocialismo y ahora, en el XXI, se propone como clave argumentativa en la filosofía de la religión. Fue acuñado casi inadvertidamente por Kant en su *Crítica del juicio* de 1790; creció en el peculiar ambiente del idealismo trascendental (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) y el Romanticismo (Schleiermacher, von Humboldt, Goethe), y se convirtió en uno de los conceptos filosóficos más importantes del siglo XIX (Scholtz, 2015, pp. 435-463) de la mano del historicismo (Dilthey), sobre todo como una herramienta conceptual que, como alternativa a la filosofía y la religión, pretendía dar una visión de conjunto sobre la totalidad del conocer y hacer de los hombres y las sociedades. Esta visión abarcadora se exigió cada vez más en el siglo XIX debido a los crecientes avances en las ciencias tanto naturales (biología, genética) como sociales (sociología, geografía, antropología social).

El concepto de cosmovisión busca dar una última unidad a un mundo que se hace cada vez más complejo y especializado. Exactamente ese mundo fue el que le tocó vivir a John Henry Newman [1801-1890]. Por ello, aquí se pregunta si hay una relación entre el concepto de cosmovisión y la vida y el pensamiento de este santo cardenal oratoriano inglés.

Se sabe bien que Newman estaba al tanto de los avances en las ciencias naturales, sociales e históricas. Sin embargo, no hay indicios de que haya utilizado alguna vez la palabra *cosmovisión*, sea en el original alemán *Weltanschauung* o en su traducción inglesa *Worldview*. Sin embargo, llama la atención que Johannes Artz (1975), autor del exhaustivo léxico sobre los escritos de Newman, consigne la palabra *Weltanschauung* en el siguiente pasaje:

1 Mantenemos el término *cosmovisión* sobre otros posibles (*visión del mundo*, *concepción del mundo*) por cuestiones prácticas: es una sola palabra y puede adjetivarse (*cosmovisivo*, *-a*, *no cosmovisional*) como sucede con el original alemán: *Weltanschauung*, *weltanschaulich*, aun cuando el término *Welt* (*World*) no equivale a *cosmos*, sino a *mundo*. Podríamos introducir el neologismo “mundovisión”, pero no es el lugar para ello.

Lo que en alemán se mienta con *Weltanschauung*, se traduce en Newman con ‘filosofía’ [*philosophy*]², ‘modo de ver el mundo’ [*mode of viewing the world*], ‘visión del mundo’ [*view of the world*], ‘visión comprensiva de las cosas’ [*comprehensive view of things*] (p. 1166)^{3,4}

Pero, más allá de la palabra o palabras que se utilicen, interesa mostrar que aquello que el término *cosmovisión* quiere significar se encuentra presente en la vida y la reflexión del gran pensador inglés. Para mostrar esto, se establecerá un paralelismo entre la definición y características de la cosmovisión según las investigaciones de Otto Muck y Winfried Löffler y la vida y obras de Newman.

2. Definición y características de la cosmovisión

HAY MUCHAS, quizá demasiadas, definiciones/descripciones del término *cosmovisión*, incluso parece que cada autor o corriente tiene la suya. Por ello, es importante precisar una definición en este trabajo. Como ya se ha dicho, las reflexiones de los filósofos austriacos Muck y Löffler son el punto de partida que aquí adoptamos. De las muchas formulaciones que Muck (1999b) acuñó a lo largo de sus investigaciones, se cita la más descriptiva:

Por “cosmovisión” se entiende aquí una actitud personal y vivida desde la que se entiende y valora espontáneamente lo que se encuentra en la vida. A menudo no se formula explícitamente, sino que solo se desarrolla a través

2 Aquí se abre una discusión por demás interesante. Hemos apuntado más arriba que *cosmovisión* fue utilizada como alternativa a *filosofía*, pero a veces también fue usada como sinónimo. La palabra *filosofía* en Newman posee sin duda una significación peculiar, que debería ser estudiada aparte. Importante aquí me parece la siguiente opinión de Muck, que apoya la propuesta de Arzt: “a veces la cosmovisión vivida se llama filosofía. Pero solo porque filosofía se entiende como forma de vida” (Muck, 1983, p. 79).

3 Para el uso de “filosofía”, véase Newman, 1996b, pp. 66 y 190; 1960, p. 109; 2010, p. 23. Para el uso de “modo de ver el mundo”, Newman, 1996b, p. 72. Para “visión del mundo”, Newman, 1997, pp. 57-58. Para “visión comprensiva de las cosas”, Newman, 1993, p. 395.

4 Todas las traducciones de textos en alemán o en inglés son del autor. Aunque el uso de *Universitas Philosophica* consiste en transcribir siempre las citas textuales en el lenguaje original, para que los lectores especializados puedan juzgar el valor de la traducción, en el caso de este artículo, y debido a la cantidad y la extensión de las citas, se ha decidido hacer una excepción [Nota del Editor].

de la interpretación. En este proceso, la cosmovisión vivida puede estar en tensión con el intento de formularla explícitamente. Tampoco debe confundirse con una cosmovisión o doctrina “oficial”. Sin embargo, una cosmovisión vivida contiene a menudo una aceptación o un rechazo total o parcial de esas cosmovisiones formuladas, por ejemplo, las enseñanzas básicas de una determinada confesión religiosa. De este modo, estos puntos de vista formulados se entienden en una determinada interpretación (p. 132).

Por su parte, Löffler (2013) ofrece una noción de cosmovisión centrada en las funciones que lleva a cabo:

Se podría describir la cosmovisión como un conjunto de convicciones que sostienen la vida. Este conjunto forma el núcleo de apoyo del sistema de opiniones y convicciones de una persona [...]. Las convicciones cosmovisivas cumplen la función de interpretar y valorar todo lo que los seres humanos encontramos en nuestras vidas y de ordenarlo en una visión global del mundo. Por lo tanto, las convicciones cosmovisivas son el requisito previo no solo para entender el mundo, sino también para la orientación de nuestras acciones (pp. 151-152).

De estas definiciones/descripciones podemos acentuar lo siguiente:

1) Toda persona tiene, de hecho, una cosmovisión, lo sepa o no, puesto que toda persona entiende y valora de algún modo aquello con lo que se encuentra espontáneamente a lo largo de su vida.

2) La cosmovisión supone al ser humano como un ser que conoce (habla) y actúa⁵, por el hecho de que para conocer se necesita comprender, interpretar y dialogar y por el hecho de que para actuar se necesita valorar y decidir. La cosmovisión tiene, pues, aspectos cognoscitivos y volitivos, lo que la distingue de la imagen del mundo (*Weltbild*), que solo tiene aspectos intelectuales⁶. En

5 “Ya que es esencial para el hombre que hable y actúe, llamamos *cosmovisión* o visión de vida aquello a partir de lo cual el hombre busca tomar sus decisiones o configurar su vida” (Muck, 1999c, p. 73).

6 “En la discusión actual, el *proprium* de la cosmovisión se determina sobre todo distinguiéndose de la *imagen del mundo*. Para esta última es esencial una concepción teórica del conjunto de la realidad, que incluye concepciones sobre el desarrollo y la estructura del universo, el origen y el desarrollo de la vida, una determinada imagen del hombre, así como ideas sobre el curso de la historia

Newman (2010) también vemos el acento en el actuar humano: “Después de todo, el hombre no es un animal que razona únicamente; es un animal que ve, siente, contempla y actúa” (p. 90).

3) La cosmovisión tiene un carácter eminentemente personal, es decir, hay tantas cosmovisiones como personas en el mundo. Esto no tiene que llevar necesariamente al relativismo, como se verá más adelante.

4) En cuanto fenómeno personal, la cosmovisión está supeditada al crecimiento, al cambio, a la maduración: “Todo ser humano tiene –aunque cambie en la vida, esperemos que también madure en el proceso– su convicción vital –llamémosla ‘cosmovisiva’–” (Muck, 2007, p. 30). Cómo no pensar aquí en aquella famosa frase de Newman (1997) sobre el desarrollo de la doctrina cristiana: “En un mundo superior ocurre de otra manera, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado frecuentemente” (p. 67). O aquella más sucinta de su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*: “El hombre es un ser que progresa” (Muck, 2010, p. 195).

5) Puede distinguirse claramente entre una cosmovisión vivida o implícita y una explícita o formulada: se insiste en que la cosmovisión implícita es insondable con respecto a la cosmovisión explícita o formulada, es decir, lo que podemos reflexionar o decir de nuestra cosmovisión nunca agota la realidad de la cosmovisión vivida. Este punto trae a la memoria la inferencia informal de la *Gramática del asentimiento*⁷.

Ahora bien, cuando Muck y Löffler presentan la estructura de la cosmovisión, coinciden en que toda cosmovisión tiene una experiencia y un núcleo (*Kern*) o principios, pero Löffler tiene una visión más diferenciada del núcleo (Löffler, 2013, pp. 153-154). La experiencia de la cosmovisión no es cualquier experiencia específica o particular, sino la totalidad de la experiencia, que por eso es llamada experiencia vital:

humana y la evolución cultural. Para la cosmovisión, en cambio, es esencial una posición valorativa sobre la realidad en su conjunto” (Ollig, 1995, pp. 1068-1069).

7 “Así nuestra mente no es capaz de llevar a cabo un análisis completo de los motivos que la llevan a una conclusión particular, y está movida y determinada solo por una prueba global, que es únicamente reconocida en su conjunto y no en sus partes constituyentes” (Newman, 2010, p. 242).

Aquí no se trata de la experiencia individual, sino de la experiencia total de nuestra vida. [...] Esta experiencia total cambia de un momento a otro y también es diferente de una persona a otra. No se limita a incluir algunos enunciados de la experiencia, sino que fundamentalmente tiene en cuenta todos, y no solo los hechos, sino también las experiencias estéticas y morales de valor (Muck, 1999d, p. 24)⁸.

Löffler (2013) describe la experiencia vital como sigue:

experiencias de nuestros propios procesos físicos y mentales, experiencias de convivencia social, nuestra experiencia con las condiciones naturales y las instalaciones técnicas, la participación en los procesos sociales, políticos y económicos, los acontecimientos históricos más relevantes, la confrontación con las tradiciones y los testimonios y reliquias de la historia, con la ciencia, el arte y la creación cultural, para algunos la experiencia religiosa en sus formas alegres, pero también opresivas o aterradoras, la experiencia de la felicidad y el éxito, el amor y la aceptación, la justicia y la bondad, pero también de la limitación, rechazo y fracaso, odio e injusticia, hasta la experiencia del sufrimiento, el sinsentido y la muerte propia o ajena (p. 153).

Esta experiencia vital es interpretada y valorada según una serie de principios, los cuales componen el núcleo de la cosmovisión: “contiene un marco conceptual y proposiciones de carácter general que se dan por supuestas y que hacen que la interpretación particular o la concepción espontánea de los hechos de la experiencia se entienda como bien fundada” (Muck, 1983, p. 81). Me parece que Löffler ve el núcleo de la cosmovisión como círculos concéntricos de convicciones que van subiendo en niveles de generalización. El conjunto de tales convicciones permite ordenar y dar significado, orientación y sentido al conjunto total de la realidad que cada persona vive. El círculo más externo estaría formado por orientaciones que abarcan varios ámbitos [*bereichsübergreifende Orientierungen*], a saber, aquellas orientaciones que hacen unir o separar diversos ámbitos

8 “Al fin y al cabo, se supone que abarcan todo lo que encontramos en la vida diaria y con lo que tenemos que lidiar. Por lo tanto, no son solo los resultados de los experimentos, sino los contenidos de la experiencia del mundo de la vida [...] también la experiencia de valoraciones espontáneas de diversos tipos: desde el dolor y la alegría hasta la captación espontánea del valor de una persona respetada o querida” (Muck, 1983, p. 82).

científicos (sabemos que la química, la biología y la psicología pueden intervenir en las enfermedades, y sabemos que los astros no interfieren con la inflación económica) (Löffler, 2013, p. 153). En un círculo más interno, pero más amplio, tenemos las convicciones de fondo más generales [*allgemeinere Hintergrundüberzeugungen*], por ejemplo, sobre las cosas u objetos en el mundo y su relación entre ellas o ellos y los contextos abarcadores (todo cambio obedece a una causa, aun cuando pueda haber diferentes tipos de causa), convicciones normativas generales (nunca utilizar la violencia, respetar el esfuerzo de otras personas, etc.) (Löffler, 2013, p. 153)⁹. Finalmente, en el centro del núcleo de la cosmovisión tenemos principios rectores globales [*übergreifende Leitvorstellungen*], que aportan una interpretación general de la realidad.

La cosmovisión de la mayoría de las personas, si no de todas, puede contener además algo así como un concepto rector general que proporciona una interpretación global de la realidad. [...] Tales conceptos rectores están condicionados por la cultura y la educación y se transmiten de este modo (Löffler, 2013, p. 154).

No es fácil poner en frases cortas y delimitadas tales principios, por lo que normalmente se representan de manera metafórica o simbólica, por ejemplo: toda la realidad es como una especie de organismo o todo lo que existe es un absoluto caos y la casualidad o la totalidad de la realidad es sostenida por un ser espiritual e inteligente, etc. (Löffler, 2013, pp. 154-155).

A partir de lo anterior, ¿puede haber una cosmovisión religiosa? Dado que la mayoría de las religiones ofrecen un marco teórico y práctico para interpretar el mundo y actuar dentro de él, la respuesta tendría que ser simplemente que sí;

9 Löffler sugiere que estas convicciones generales son estudiadas por la ontología o metafísica y la ética. Una corriente evangélica ha dado recientemente mucha importancia al concepto de cosmovisión y afirma que puede caracterizarse por la respuesta a las siguientes siete preguntas fundamentales: ¿qué es la primera realidad, la realmente real? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad externa, es decir, del mundo que nos rodea? ¿Qué es el ser humano? ¿Qué le ocurre a una persona al morir? ¿Por qué es posible conocer algo? ¿Cómo sabemos lo que está bien y lo que está mal? ¿Cuál es el sentido de la historia de la humanidad? (Sire, 2009, pp. 22-23). Sin dejar de reconocer la preocupación pedagógica de tales preguntas, quiero insistir con Muck y Löffler sobre la dificultad de expresar adecuadamente una cosmovisión: “La explicación de las ideas guía en el núcleo de la cosmovisión es particularmente difícil” (Löffler, 2013, p. 156).

tanto para Muck (1983, p. 85; 1999b, p. 135 como para Löffler (2013, p. 155) el inicio del credo cristiano constituye un claro ejemplo de una cosmovisión religiosa. Empero, el asunto debe diferenciarse más, pues las personas pueden tener convicciones religiosas que no necesariamente estén en el centro de su cosmovisión. La cuestión de si puede haber una cosmovisión científica es muy interesante, pero no puede ser tratada en este lugar¹⁰.

El breve análisis del núcleo de la cosmovisión hace claro que su explicitación no es asunto sencillo. Se vive espontáneamente. La cosmovisión es como el tiempo para San Agustín (1991): “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (p. 478). Esto hace también que al intentar explicitar la cosmovisión propia se perciban ciertas contradicciones, las cuales pueden ser provisionales o permanentes.

3. Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable

PARECERÍA QUE EL NÚCLEO DE LA COSMOVISIÓN PERSONAL se reduce a una serie de representaciones arbitrarias, caprichosas o simplemente subjetivas, que escaparían a todo análisis racional. Esta es quizá una de las típicas razones por las que muchas personas hoy en día rechazan las convicciones religiosas. Pero, en realidad, por lo descrito anteriormente, esto no es así. Las experiencias no son solamente experiencias subjetivas, sino intersubjetivas¹¹. El mundo que cada persona vive es un mundo compartido en muchas intersecciones y con muchas otras personas. Lo mismo se puede decir del núcleo de la cosmovisión: orientaciones, convicciones de fondo y principios rectores pueden ser, y son de hecho, compartidos por otras personas que, según sea el caso, pueden ser muchas o pocas. Por supuesto, el que varias personas compartan un modo de interpretar el mundo no lo hace más justificable o racional.

10 Esta cuestión no puede responderse sin más de manera afirmativa, ya que la ciencia por sí misma no podría proveer orientaciones que abarquen varios ámbitos ni mucho menos convicciones de fondo más generales, ya que cada ciencia tiene sus límites respectivos. Sin embargo, parece que pueden dar principios rectores generales.

11 “Aunque esto abarca toda la experiencia de la vida, que es personal e irrepetible para cada ser humano, hay, sin embargo, experiencias típicamente recurrentes en ella sobre las que uno puede comunicarse con los demás” (Muck, 1983, p. 82).

En el actual mundo posmoderno se tienen dos grandes desafíos: por un lado, la creciente ola de corrección política diría que se tiene que aceptar cualquier visión del mundo sin cuestionarla en lo más mínimo: si es contradictoria o no, no importa. Por otro lado, las cuestiones religiosas son cada vez más tachadas de conservadoras y fundamentalistas, se las tiene por impedimentos del avance y el progreso de las sociedades... “¡porque son irracionales!” Es decir, por un lado, no se les pide racionalidad, pero por el otro sí. El mérito de Muck es el haber señalado la posibilidad de establecer criterios de racionalidad para las cosmovisiones, que ha retomado Löffler. De modo que, frente a la corrección política, se puedan distinguir “mejores” y “peores” cosmovisiones y, frente a las acusaciones de irracionalidad, se pueda mostrar que una persona es razonable cuando recurre a una visión del mundo determinada para la interpretación de su experiencia vital y su actuación correspondiente.

Muck (1983, p. 91; 1999d, p. 36) retoma los criterios de Frederick Ferré (1961), el cual a su vez los extrae de A. N. Whitehead (1956). Aunque los respectivos contextos en que se habla de criterios son distintos, se verá que se mantiene la misma intención en todos los autores. Whitehead, en su obra cosmológica de 1929, *Proceso y realidad*, busca una reivindicación de la filosofía especulativa frente al positivismo entonces dominante, que solo acepta lo dado empíricamente¹². Por ello Whitehead (1956) caracteriza a la filosofía especulativa con cualidades que la hacen aceptable racionalmente a cualquier persona:

12 Al parecer, Newman tuvo cierta, no precisable, influencia en Whitehead. “Se convirtió casi por completo al leer al Cardenal Newman. En él, Whitehead encontró un pensador agudo, un historiador y un hombre santo que despertó su simpatía. Finalmente fue al Oratorio de Birmingham con la esperanza de hablar con Newman. Es imposible decir cuándo lo hizo. [...] Pero algo se supo un domingo por la tarde en el año académico 1932-33. Era casi el final de un ‘en casa’ para sus alumnos de Harvard; el círculo que estaba hablando con él y el círculo que hablaba con su esposa se habían convertido en uno. Ella comentó lo injusto del libro de Lytton Strachey *Eminent Victorians*, y añadió que cuando ‘Altie’ era joven tuvo una entrevista con uno de ellos, el cardenal Newman. Whitehead se sentó en silencio y no dijo nada. El extraño silencio fue roto por un estudiante que le preguntó cómo era Newman. Whitehead seguía en silencio, y de repente dijo: ‘Era maravilloso’. ‘Pero’, añadió, ‘era muy viejo entonces’. La misma impresión, de un acontecimiento tan significativo y personal que Whitehead no quería hablar de él, proviene del informe de Lucien Price de una conversación en septiembre de 1945. Sir Richard Livingstone y Whitehead hablaban de la educación universitaria. Cuando Livingstone sacó a colación a Newman, Whitehead dijo que una vez lo había visto y hablado con él; pero cuando le preguntaron si podía recordar lo que Newman

Filosofía especulativa es la empresa de forjar un sistema de ideas generales *coherente, lógico* y necesario, de acuerdo con el cual pueda interpretarse cualquier elemento de nuestra experiencia. Por esta noción de “interpretación” entiendo que cualquier cosa de que tengamos consciencia porque la gocemos, percibamos, queramos, pensemos, deberá tener el carácter de caso particular del esquema general. Así, el esquema filosófico debe ser coherente, lógico, y, con respecto a su interpretación, *aplicable y adecuado*. Aquí “aplicable” significa que algunos casos de la experiencia son de esta suerte interpretables, y “adecuado” que no hay casos que no sean susceptibles de semejante interpretación (p. 17; énfasis añadidos).

Un sistema es lógico, según Whitehead (1956), cuando está libre de contradicciones; coherente, cuando sus diferentes partes se explican mutuamente y ninguna se queda fuera; aplicable, cuando el sistema sirve para interpretar las experiencias nuevas que van surgiendo, y adecuado, cuando se da una cierta universalidad, es decir, que es aplicable a toda experiencia (pp. 17-18).

Ferré (1961), en *Language, Logic, and God*, su obra de filosofía analítica de la religión, considera que los criterios de Whitehead para la filosofía especulativa pueden ser aplicables con provecho a los sistemas metafísicos en general:

¿Pueden los sistemas metafísicos ser juzgados *racionalmente* en cuanto a su adecuación o inadecuación? [...] Hay criterios aplicables para evaluar “mejores” o “peores” hipótesis y explicaciones científicas. ¿Existe algún criterio en principio derivable para las síntesis conceptuales extraordinariamente inclusivas de la metafísica? [...] Tanto los criterios “internos” como los “externos” se vuelven relevantes para evaluar el valor de una síntesis conceptual metafísica. Internamente, un sistema metafísico debe pasar la prueba de la consistencia. [...] Además de la consistencia, por tanto, hay que buscar la

había dicho, respondió: ‘fue hace demasiado tiempo’, y pareció preocupado por un momento, y luego cambió bruscamente de tema. Es poco probable que Whitehead haya estado más que unos pocos minutos con Newman, quien desde 1886 estaba muy frágil, bastante sordo y casi ciego, y no estaba a la altura de una entrevista con un extraño. El secretario de Newman habría intervenido y apartado a Whitehead, para que hablara con otra persona sobre su adhesión a la iglesia católica. El resultado, a juicio de Whitehead, no fue concluyente. Pero Newman se mantuvo en alta estima. En sus conferencias en Harvard, Whitehead comentaba con frecuencia que era un pensador de gran mérito y recomendaba su lectura” (Lowe, 1982, pp. 140-141).

“coherencia” de un esquema conceptual, especialmente cuando este esquema es de generalidad ilimitada como en la metafísica. [...] El primero de los criterios “externos” sobre los que se pueden juzgar fructíferamente los sistemas metafísicos es la aplicabilidad a la experiencia. [...] Una síntesis conceptual no solo debe ser aplicable a alguna experiencia que interpreta; debe (mucho más exigentemente) ser adecuada a *toda* experiencia posible (pp. 161-162).

Los sistemas metafísicos, entre los cuales Ferré considera las religiones, buscan entender y valorar los hechos sobre bases más amplias que las de la ciencia. Por ello, a pesar de este ensanchamiento, permanecen sistemas racionalmente responsables y capaces de diálogo intersubjetivo. Como puede verse, lo que Ferré entiende por sistema metafísico puede ser, *mutatis mutandis*, aplicado a la cosmovisión.

Efectivamente, Muck lo ve así y afirma que si una cosmovisión cumple con esos criterios, pueden ser considerada como racionalmente justificable. También estos criterios pueden desenmascarar una cosmovisión como contradictoria o incoherente. En su formulación más precisa Muck (1999a) dice:

Dado que las opiniones cosmovisivas no tienen una función pronóstica respecto a la experiencia experimental, no pueden verificarse del mismo modo que los resultados empíricos. Sin embargo, no hay que caer en el irracionalismo. Se pueden dar criterios que encarnen las condiciones necesarias para que una cosmovisión cumpla la función descrita en la definición operativa de cosmovisión. Además, estos criterios se acreditan en la medida en que permiten realmente una argumentación en cuestiones cosmovisivas y hacen comprensible un desarrollo crítico racional de las cosmovisiones personales de los seres humanos. Se proponen los siguientes cuatro criterios: una cosmovisión debe estar libre de contradicciones en el sentido de que no se pueden derivar de ella interpretaciones y valoraciones arbitrarias; debe ser unitaria en el sentido de que no se pueden aplicar arbitrariamente diferentes sistemas de interpretación y valoración; debe estar relacionada con la experiencia, ya que lo que encontramos en la experiencia es, al fin y al cabo, para ser interpretado y valorado por ella; debe estar fundamentalmente abierta a toda la experiencia, ya que no encarnaría una interpretación global si se excluyeran sin justificación determinadas áreas de la experiencia (p. 242).

Löffler (2013) explicita que los criterios muestran la razonabilidad de las cosmovisiones, ya que los criterios también se exigen a las ciencias en general:

(1) La consistencia es un criterio mínimo para cualquier teorización razonable. (2) La coherencia y la uniformidad es un criterio de calidad al que hay que aspirar también en las ciencias: cuando campos que antes no estaban relacionados pueden integrarse en una teoría más amplia y coherente [...] esto se considera un progreso científico. (3) La apertura a experiencias arbitrarias, incluso conflictivas, es un requisito metodológico fundamental en la ciencia: los que no perciben experiencias conflictivas, las suprimen o no las interpretan, en el mejor de los casos formulan una teoría ideológicamente estrecha, en el peor, son culpables de fraude científico. (4) Varias formas de referencia a la experiencia son características de la actividad científica. El espectro va desde teorías comprobables con relativa facilidad (por ejemplo, sobre la eficacia de un medicamento) hasta teorías históricas que, en retrospectiva, combinan ciertos contenidos experienciales e informes de experiencia (p. 159).

4. Cosmovisión personal en Newman

COMO YA SE HA INSINUADO, es difícil reproducir paso a paso todos los contenidos, estructuras y principios de una cosmovisión. Sin embargo, se puede estar satisfecho si se logra reconstruir sus partes esenciales hasta cierto punto.

Antes de hablar de la cosmovisión personal de Newman, quiero mostrar que nuestro autor sabía claramente que la experiencia de la cosmovisión no es una experiencia en específico o de un solo ámbito de la ciencia, sino su totalidad en la vida concreta del ser humano; se trata de la experiencia vital. Cuando Newman (2010) analiza el cuarto de los cinco tipos de asentimiento nocional (presunción), describe una manera plausible en la que las experiencias realizadas por los seres humanos se conviertan en un sistema, una cosmovisión (algunos prefieren hablar de imagen del mundo) a través de los principios descubiertos en ellos:

Por ejemplo, tenemos experiencia de la regularidad de nuestras operaciones fisiológicas, como el pulso o la respiración, las repetidas sensaciones de hambre y sed, la alternancia entre el sueño y la vigilia y la sucesión de la juventud y la vejez. De manera semejante tenemos experiencia de los grandes fenómenos

regulares de los cielos y la tierra, el día y la noche, el verano y el invierno. Tenemos también experiencia de semejante sucesión uniforme en fenómenos como el fuego que arde, el agua que ahoga, las piedras que caen hacia abajo y no hacia arriba; el hierro que es atraído por el imán, la fricción de maderas que produce chispas y crepitación, un remo en el agua que parece doblarse y el vapor comprimido que hace reventar el recipiente. Además, el análisis científico lleva a la conclusión de que hay fenómenos que parecen totalmente diferentes y que, sin embargo, pueden agruparse como distintas modalidades de la acción de una ley hipotética obrando en circunstancias diversas [...] Esta generalización [...] pierde su carácter hipotético y se convierte en una probabilidad, a saber, que la naturaleza obra según leyes uniformes. Y así pasamos a la idea general o primer principio de la soberanía de una ley en todo el universo (Newman, 2010, pp. 71-72).

Newman también sabía que en la cosmovisión personal de cada ser humano pueden verse mezclados orientaciones, convicciones generales y principios rectores que explicitan de alguna manera su núcleo. Examinando el asentimiento simple, Newman (2010) describe las creencias implícitas necesarias para el significado de cualquier otra declaración:

Todos creemos, por supuesto, sin ninguna clase de duda, que existimos; que tenemos una individualidad y una identidad propias; que pensamos, sentimos, obramos en lo que es la morada de nuestra propia mente; que tenemos un sentido de la presencia del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo. [...] Tenemos una visión absoluta ante nosotros de lo que sucedió ayer o el año pasado. [...] Estamos seguros de que ignoramos muchas cosas, de que dudamos de muchas cosas, de que no dudamos de muchas otras [...] que nuestro propio yo no es el único ser que existe; de que existe un mundo externo a nosotros; de que este mundo es un sistema, un todo con partes, un universo regido por ciertas leyes; de que el futuro depende en parte del pasado [...] que la Tierra, considerada como un fenómeno, es un globo [...] que en ella hay vastas extensiones de tierra y de agua; que en ciertos sitios hay ciudades realmente existentes que se llaman Londres, París, Florencia y Madrid. [...] Tomamos a risa la idea de no tener padres, [...] o la idea de que no moriremos, [...] o la de que podríamos vivir sin comer, [...] o

que no existieron hombres antes que nosotros; o que el mundo no tiene historia; o que no ha habido naciones florecientes que han quedado destruidas, ni hombres célebres, ni guerras, ni revoluciones, ni arte, ni ciencia, ni literatura, ni religión (pp. 152-153).

En el caso concreto de Newman consideremos su afirmación: “desde niño me enseñaron a experimentar gran gusto en la lectura de la Biblia, pero no tuve convicciones religiosas formadas hasta los quince años; aunque desde luego, tenía un perfecto conocimiento de mi Catecismo” (Newman, 1996a, p. 29). Es un claro ejemplo de una cosmovisión cuyo núcleo no es impregnado por el elemento religioso. Sin embargo, Löffler (2013) afirma que “estos principios rectores están determinados por la cultura y la educación y se transmiten de este modo, pero también pueden modificarse y se alimentan sobre todo de experiencias especialmente moldeadoras” (p. 154). Una tal experiencia moldeadora la experimentó Newman (1996a) en su juventud:

Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816), se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido [...] el pensamiento de dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador (pp. 31-32).

Esta experiencia fundamental se convirtió en aquello que lo sostuvo durante toda su vida y que él nombró como “principio dogmático”¹³. Podemos verlo en pasajes claves de su vida, los cuales están referidos en la *Apología*. Por ejemplo, hablando de las ideas que le inspiraron en el movimiento de Oxford:

He hablado de mi firme confianza en mi postura, y ahora voy a describir con más precisión en qué consistía y las afirmaciones sobre las que me sentía tan seguro. Eran tres. 1. La primera era el principio del dogma [...] en muchas

13 “Los principios son verdades básicas y leyes (grandes verdades, verdades generales, leyes) a partir de las cuales se puede desarrollar un sistema. A diferencia de las normas, los principios no son directamente aplicables en las acciones concretas. Los principios se caracterizan por su estabilidad y su función como puntos de referencia de los juicios. Como tales, no siempre tienen que ser conscientes como proposiciones individuales, sino que se forman en un *étos* cosmovisivo y dianoético” (Koritsensky, 2011, p. 118).

cosas he cambiado, pero no en esta. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión (Newman, 1996a, p. 75).

Por dogma entendía la existencia objetiva de verdades religiosas¹⁴. Cuando la teoría de la vía media perdió credibilidad, Newman sintió que algo dentro de él se tambaleaba. Pero sus convicciones no sufrieron daño alguno: “Tuve que volver, con gran dolor, a mis tres creencias originales, ya comentadas largamente: el principio de la verdad revelada o dogma, el sistema sacramental, y el anti-Romanismo” (Newman, 1996a, p. 139).

Este principio fundamental del núcleo de su cosmovisión religiosa no solo lo sostuvo a lo largo de su vida, sino que lo impulsó a buscar la verdad e incorporarla en él tan pronto como la conociera. Dice Hofmann (2011): “La cuestión de las verdaderas creencias era para Newman cualquier cosa menos algo secundario. Su búsqueda de la verdad de la fe fue impulsada por su convicción del principio dogmático” (p. 104).

El segundo principio del que habla expresamente Newman es el principio sacramental. La experiencia de Dios en su conciencia, la experiencia de la inmediatez de la relación con Dios, le hizo ver claramente que todas las cosas creadas eran “sacramentos”, es decir, signos que apuntan a una realidad superior más allá de ellas. Por ello, Newman consideraba también el mundo invisible como evidente y autocomprendible, lo que para algunos investigadores tuvo como efecto secundario una actitud más bien pesimista hacia el mundo físico, aunque Newman apreciaba mucho la temporalidad y la historia.

Por otra parte, se pueden reconocer convicciones generales en los lemas de vida que Newman aprendió de su maestro espiritual, Thomas Scott: “Durante años usé casi como axiomas lo que me parecía ser el fin y resultado de su doctrina: ‘Santidad antes que paz’ y ‘El crecimiento es la única prueba de que hay vida’” (Newman, 1996a, pp. 32-33)¹⁵.

14 “Ante esta palabra, dogma, que en la cultura actual suena con connotaciones muy desagradables, hay que recordar que para Newman significa simplemente *la realidad* del objeto de nuestra fe” (Boix, 1997, p. 214).

15 *Dios y mi creador, santidad antes que paz y el crecimiento es la única prueba de que hay vida* son para Roman Siebenrock (2019) convicciones fundamentales (*Gründüberzeugungen*) de Newman (p. III).

Santidad antes que paz: la experiencia de Dios como juez y como aquel a quien el hombre tiene que dar cuenta de su vida, ha impreso en el espíritu de Newman, como meta de la vida, cumplir la voluntad de Dios sobre todo. Esto significa para él ser santo, incluso si no le va bien o no se siente feliz o autorrealizado. Si se piensa en todas las contrariedades que Newman experimentó como católico (el caso Achilli, las disputas con el oratorio de Londres, el fracaso de la universidad irlandesa, el fracaso de la traducción de la Biblia, el oratorio de Oxford, etc.), queda claro que para Newman se trata de la santidad y no del éxito humano o incluso de la felicidad¹⁶.

El crecimiento es la única prueba de vida: este principio se expresó claramente en su vida cuando escribió su trabajo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana y dio el paso de la iglesia anglicana a la católica.

También Hofmann (2011) habla de dos principios en Newman, pero dice que el segundo es la obediencia a la conciencia. De ahí que “la disponibilidad de Newman para abrirse y aprender de otras tradiciones y convicciones se derivaba de su firme fe en la guía prevista por Dios y de su deseo de seguir fielmente la voz de Dios escuchada en su conciencia” (p. 113).

Además, se pueden considerar su concepción de “real” y “nocional” y su valoración de la relación personal como otras convicciones; sus amplias, estrechas y profundas amistades, documentadas en sus miles de cartas, dan testimonio de ello. Por lo que Siebenrock (1996) afirma: “Newman ha desarrollado sus posiciones teológico-religiosas en los encuentros personales. [...] Las áreas problemáticas del siglo XIX, que al principio parecían abstractas, se personalizan en sus relaciones vitales” (pp. 131-132).

Sabemos que tratamos aquí con una cosmovisión religiosa (cristiana) genuina por el hecho de que esta se ha mantenido sin cambios sustanciales a pesar de que Newman experimentó fuertes cambios “externos” en su vida. Recordemos simplemente que ha pasado de anglicano evangélico a anglicano *high church* y, de ahí, al cristianismo católico romano. Koritensky (2011) aclara lo que Newman narra en la *Apología*:

16 Una de sus plegarias el día de su ordenación diaconal en la iglesia anglicana dice: “Sin embargo, Señor, no te pido comodidades, sino que me hagas santo” (Newman, 2002, p. 52).

Newman obviamente asume que ellos [los primeros principios] tienen una gran estabilidad, de modo que incluso los cambios radicales en la vida como las conversiones religiosas no necesariamente tienen que ser un cambio de los primeros principios, sino que también pueden ser interpretados como el deletreo completo de los primeros principios ya existentes (p. 268).

Newman vivió y compartió espontáneamente con sus familiares, amigos, alumnos y feligreses estas experiencias y principios de su cosmovisión religiosa. No obstante, hubo quienes no reconocieron lo que él reconoció claramente (lo que le pasó primero con su hermano Charles y luego con William Froude). Newman comenzó entonces a reflexionar sobre su propia cosmovisión y a ver si los principios y las consecuencias de estos principios son ciertos y si se puede estar seguro de ellos.

5. Reflexión de Newman sobre la cosmovisión religiosa

5.1 COSMOVISIÓN RELIGIOSA NOCIONAL

LO QUE HEMOS RECONSTRUIDO de la cosmovisión cristiana de Newman es más bien una excepción. Newman debió haber sentido muy pronto que, gracias a su sutil sensibilidad probablemente con dolor, para la mayoría de sus hermanos cristianos el cristianismo estaba más presente en sus mentes que en sus vidas. La cosmovisión cristiana común era mucho más “nocial” que “real”. Según Koritensky (2011), Newman habla directamente de cosmovisión cuando reflexiona sobre el dar fe:

Asentimiento nocial II: cosmovisión colectiva (*credence, sentiment*). Bajo el término cosmovisión, Newman resume aquellos actos de asentimiento que se asocian con vivencias e información que gradualmente constituyen el equipamiento fundamental de la interpretación del mundo (p. 316).

La cosmovisión se caracteriza por su espontaneidad y naturalidad; las valoraciones juegan un papel importante en este sentido, al igual que lo hace la dimensión social. Este tipo de asentimiento es asumido por la educación, “pues él [Newman] parte de que la cosmovisión colectiva es inicialmente asumida sin cuestionamientos por los jóvenes en el proceso educativo” (Koritensky, 2011, p. 317).

De hecho, su sermón “Palabras irreales” refleja esta cosmovisión que no ha sido reflexionada:

De modo que todas esas grandes palabras como cielo, infierno, juicio, misericordia, arrepentimiento, obras, el mundo presente y el mundo futuro son en sus bocas y oídos poco más que “sonidos sin vida, de gaita o de arpa” [...] como las expresiones correctas de la conversación o las cortesías de la buena crianza. Hablo de la conducta del mundo que se llama cristiano en general. Pero lo que decimos se aplica también a un gran número de hombres religiosos y con buenas disposiciones (Newman, 2011, pp. 65-66)¹⁷.

Así pues, Newman tenía claro que la cosmovisión cristiana debe ser primero “real”, es decir, debe ser vivida, no solo pensada. Crosby (2017) detalla la consecuencia de esta idea en la predicación del entonces sacerdote anglicano:

Newman no se sentía llamado ante todo a proporcionar a sus compatriotas grandes precisiones teológicas, o a refutar los errores. Más bien pretendía que la gente *se diera cuenta* de las verdades que profesaban con tan poco fruto. Buscaba que las fuentes de la experiencia religiosa pudiesen llegar hasta ellos de nuevo y que volviese a despertar en ellos la imaginación religiosa. Buscaba atraer no solo al intelecto, sino también al corazón y de este modo mover a la acción a sus lectores. Predicaba de un modo que “penetraba” en la existencia de sus oyentes (p. 50).

Newman predicó con la meta de dar nueva vida a viejas verdades, fue este sin duda uno de los motivos detrás de los memorables sermones universitarios. Koritensky (2011) señala que esta situación ya se describía en el séptimo sermón:

Sin embargo, las condiciones de vida en este ambiente no solo conducen a un alejamiento de la práctica secular y del credo cristiano, sino que también exigen una imagen del mundo adecuada a ellos. Newman describe posibles estaciones en el camino de una biografía espiritual que ya no surja del

17 Koritensky (2011) comenta al respecto: “Una de las razones del surgimiento de la visión racionalista del cristianismo es la importancia de la doctrina como contraparte del acto religioso básico de la fe. Si su enseñanza no va acompañada de un amplio espectro de religiosidad práctica que impregna la vida, el cristianismo mutará fácilmente en una cosmovisión (sentimiento) colectiva teórica, tal como Newman la diagnostica para la mayoría de la sociedad británica de su tiempo” (p. 287).

cristianismo. El principio rector es el deseo de desarrollar una cosmovisión que haga justicia a las “realidades” (p. 74).

5.2 COSMOVISIÓN RELIGIOSA REAL

NEWMAN es pionero de la cosmovisión religiosa real, porque, para él, el carácter o la disposición ética fundamental de la persona es una parte importante e insustituible en la composición de toda cosmovisión:

Para Newman la formación del carácter va de la mano con la formación de una cosmovisión (*body of opinion*), que puede tener tanto aspectos éticos como religiosos. [...] Así como el carácter forma una unidad, así también la cosmovisión no es la suma de visiones y máximas individuales (Koritensky, 2011, p. 92).

Este es el fundamento de la experiencia general de que personas con una educación familiar y/o académica similar pueden desarrollar diferentes cosmovisiones. Si surge una disputa, no está en la razón o en el conocimiento, sino mucho más en las cualidades personales: “Los conflictos cosmovisivos tienen sus raíces en las diferencias de los *éthos* y, por lo tanto, solo pueden resolverse a este nivel” (Koritensky, 2011, p. 92).

6. Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según Newman

EN SU ESTUDIO PIONERO sobre el desarrollo del dogma o de las doctrinas cristianas, Newman enlistó, sin pretensión de exhaustividad, siete notas o criterios¹⁸ para distinguir un desarrollo doctrinal genuino de uno corrupto. Aunque

18 En la primera edición de la obra (1845) Newman utilizó la palabra *tests* (pruebas), mientras que en la definitiva de 1878 la substituyó por *notes* (notas). Gerard McCarren (2004) analiza si el cambio significa algo importante y llega a la siguiente conclusión: “[...] de lo anterior se desprende una ambivalencia fundamental en el cambio de Newman de ‘pruebas’ a ‘notas’. Por un lado, el término ‘notas’ de 1878 parece haber sido más fuerte que el término original ‘pruebas’; por otro lado, parece que ‘prueba’ conllevaba una esperanza que Newman no concedía a las ‘notas’, a saber, la de una prueba clara” (p. 56). Otra explicación ofrece Siebenrock (1996): “La palabra inglesa ‘note’ recuerda la discusión clásica sobre las ‘*notae ecclesiae*’, que fueron resumidas en las cuatro clásicas

el fin era obviamente teológico, Newman (1996a) consideró siempre que el tema del desarrollo era un “fenómeno filosófico muy interesante” (p. 202)¹⁹, ya que, en esencia, el desarrollo tiene que ver con la relación entre verdad e historia (Cardoso de Pinho, 1991a, p. 138). En lo siguiente se tratará de aplicarlas al tema de la cosmovisión.

En primer lugar, salta a la vista que Newman habla de desarrollos doctrinales, en cambio la cosmovisión puede o no tener un tinte religioso. Pero, el desarrollo personal de una cosmovisión a lo largo de la vida guarda cierta analogía con el desarrollo doctrinal de Newman²⁰. En segundo lugar, parece que la comparación recién mencionada no puede tener lugar porque las cosmovisiones son personales, mientras que los desarrollos doctrinales son institucionales, es decir, son llevados a cabo por una sociedad o un grupo. Pues bien, Newman trata a la Iglesia, en este caso, como una persona²¹, pues le suscribe características análogas a las de una persona, sobre todo, una conciencia²²: así como la persona tiene una conciencia en la que puede escuchar la voz de Dios, así la Iglesia tiene una conciencia donde puede escuchar a Dios a través de la historia. Así como las personas tienen inteligencia y tiempo para ir profundizando en la verdad, la Iglesia

características: ‘*una*’, ‘*sancta*’, ‘*apostolica*’, ‘*catholica*’ (p. 387, n. 83). En el mismo sentido opina Shea (2018): “Si el uso de ‘pruebas’ expresaba la tentativa de Newman al borde de su conversión, el uso de ‘notas’ sugiere que su creencia en el desarrollo doctrinal estaba ligada a su fe en la Iglesia. Este último término tenía claras conexiones con las cuatro famosas ‘notas de la iglesia’ (*notae ecclesiae*) como una, santa, católica y apostólica” (p. 295).

- 19 En carta a Mrs. J. W. Bowden del 7 de marzo de 1847, Newman (1961-2008) aclara: “[...] todo depende aquí (por supuesto) de las autoridades de los Padres, etc., que mi Ensayo por supuesto, siendo histórico y filosófico, no se compromete a producir” (XII, p. 60).
- 20 “Lo mismo que hay una ley en el terreno de la teología dogmática, la hay en el terreno de la fe religiosa” (Newman, 1996a, p. 203).
- 21 “Newman llegó a los criterios del desarrollo doctrinal a partir del convencimiento de que el cristianismo no solo ‘tiene’ historia, sino una persona: la iglesia es una persona colectiva, un organismo vivo que, guiada por el Espíritu Santo, forma una comunidad de pensamiento y de amor que nunca deja de crecer” (Rodríguez Garrapucho, 1997, p. 15). “La iglesia aparece como una quasi-persona” (Becker y Artz, 1969, p. xxiv).
- 22 “Más allá de la conciencia personal, hay para Newman, algo así como *la conciencia de la iglesia*” (Newman, 1969, p. xxiii).

tiene una inteligencia que la lleva a descubrir poco a poco (desarrollando) todas las virtualidades o potencialidades contenidas desde el principio en la revelación.

Las notas o criterios propuestos por Newman son: la preservación del tipo, la continuidad de los principios, el poder de asimilación, la sucesión lógica, la anticipación de su futuro, la acción conservadora de su pasado y el vigor perenne. Newman (1997) es consciente de que las notas propuestas “son de diversa lógica, independencia y aplicabilidad” (p. 201). A continuación se ahondará un poco más en cada una de ellas.

La nota de preservación del tipo hace uso de la analogía con el ser vivo: así como un adulto es distinto de un niño, y sin embargo se conserva el tipo (la identidad personal humana), así un desarrollo doctrinal puede y debe conservar su tipo a pesar de lo aparentemente fuerte que puedan considerarse los cambios externos. En el fondo, Newman (1997) suscribe la teoría aristotélica de la sustancia y los accidentes (p. 208). En su exposición hay una frase que puede ser aplicada directamente al tema de la cosmovisión:

El mismo hombre puede recorrer varias filosofías o creencias irreconciliables en sí mismas sin incoherencia, ya que para él puede que no sean otra cosa que instrumentos accidentales o expresiones de lo que él es para sus adentros de principio a fin (Newman, 1997, p. 205).

Es decir, una persona puede pasar de ideas materialistas a deístas y luego a teístas (o viceversa: del teísmo al deísmo y al materialismo), lo cual sería coherente con su búsqueda seria y honesta de la verdad. Por la extensión que Newman le dedica a esta nota (casi la cuarta parte del total de la obra), Siebenrock (1996) considera que la preservación del tipo es como una especie de condensado o totalidad de las notas, las cuales son como sus explicitaciones (p. 388, n. 85).

La segunda nota, continuidad de los principios, debe examinarse juntamente con la primera, pues, si el tipo se refiere a la identidad en relación con lo externo, los principios refieren a la identidad en relación con lo interno. La analogía con lo viviente continua, pero se agrega la analogía con las matemáticas, en la que los principios o axiomas son claramente la base de los infinitos desarrollos. Así pues, “puede decirse que la vida de las doctrinas consiste en la ley o principio que encarnan” (Newman, 1997, p. 208). Los principios, según Newman (1997), son abstractos y generales, no se desarrollan, son permanentes y de carácter ético

y práctico (p. 208). Puede verse claramente que los principios de los que habla aquí Newman pueden equiparse sin problema a los principios del núcleo de la cosmovisión que se expuso más arriba²³. Así, pues, Newman considera que la continuidad de tales principios a lo largo de la vida de la persona o de una institución es signo de desarrollo genuino. Newman (1997) también señala que no es fácil la explicitación de estos, “considerando que yacen bastante profundamente en la mente y que son presunciones más que profesiones objetivas” (p. 209).

El poder de asimilación mantiene la analogía con lo viviente: “Se crece asimilando a la propia sustancia materias externas, y esta absorción o asimilación finaliza cuando las materias apropiadas pasan a pertenecerle o entran en su unidad sustancial” (Newman, 1997, p. 215). Esta tercera nota se refiere a la exposición que toda idea tiene a nuevas fuentes o influencias, con las cuales se confronta. La asimilación significa que, en ese encuentro, no hay solo rechazo o destrucción, sino ponderación y recepción de lo que se percibe como adecuado y conveniente. “Asimilación significa acoger lo verdadero y bueno, donde quiera que se encuentre” (Siebenrock, 1996, p. 399). Para Newman, esta facultad de asimilación es esencial al ser humano, ya que “las doctrinas y opiniones que se relacionan con el hombre no se emplazan en el vacío, sino en el atestado mundo, se abren camino por sí mismas mediante la interpenetración, y se desarrollan por la absorción” (Newman, 1997, p. 215).

La cuarta nota es la sucesión lógica: “la lógica es la organización del pensamiento, y, al ser tal, supone una seguridad para la fidelidad de los desarrollos intelectuales y es innegable la necesidad de usarla al menos hasta el punto de que sus reglas no sean transgredidas” (Newman, 1997, p. 218). Tal transgresión se daría, obviamente, si se detecta contradicción. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la lógica en Newman es más amplia que la ciencia formal tradicional, pues no se reduce a conclusiones desprendidas con evidencia a partir de premisas igualmente explícitas y evidentes, sino que también se refiere a la lógica informal propia del ser humano en cuestiones prácticas, tal como lo expone de manera amplia en la *Gramática* (Newman, 2010, pp. 216-280). Se trata de una lógica informal que solo llega a ser explícita cuando las circunstancias lo exigen:

23 “La doctrina de Newman de los principios representa el equivalente comunitario de los ‘first principles’ de la persona, que ha desarrollado en la *Gramática*” (Siebenrock, 1996, p. 396).

Y así se conduce la mente a considerar como consecuencias, y a trazar como principios, lo que hasta ese momento ha discernido mediante una percepción moral y lo que ha aportado por simpatía, y se introduce la lógica para ordenar e inculcar lo que no se obtuvo mediante ninguna ciencia (Newman, 1997, p. 219)²⁴.

Esta lógica no trabaja solo por deducción o inducción, sino que sus métodos o instrumentos son más diversos y sutiles: “la analogía, la naturaleza del caso, la probabilidad antecedente, la aplicación de los principios, la congruencia, la oportunidad” (Newman, 1997, p. 219). Por lo mismo, este “pensar implícito” no puede aplicarse a priori como la lógica formal, sino solo de manera retrospectiva: la sucesión lógica aparece solo cuando volvemos la vista atrás, una vez hecho el camino. Newman rechaza enérgicamente la igualación de la lógica con el racionalismo (Newman, 1997, p. 220), contra el cual luchó toda su vida²⁵. Esta cuarta nota debe ser leída también en relación con la segunda, puesto que un desarrollo “lógico” no es sino la expresión posterior de lo que ya está contenido implícitamente en los principios.

La quinta nota, anticipación del futuro, se inserta en la lógica precedente. Lo que se desarrollará en el futuro puede verse de manera incipiente en el origen: “en ninguna medida resulta extraño que muy pronto se manifiesten especímenes determinados de una enseñanza avanzada aquí y allá, los cuales no aparecen hasta más tarde en el desarrollo de la historia” (Newman, 1997, p. 224).

La acción conservadora de su pasado, la sexta nota, muestra la conservación de los principios no en prospectiva como la nota anterior, sino en retrospectiva, pues un desarrollo adecuado no niega ni tergiversa, sino que conserva y explicita (siempre sustancialmente, aunque haya cambios en la superficie) los desarrollos pasados: “es una adición que ilustra y no oscurece, que corrobora y no corrige el

24 Más adelante: “el proceso espontáneo que avanza dentro de la misma mente es más elevado y selecto que el lógico” (Newman, 1997, p. 220).

25 Siebenrock (1996) enfatiza la importancia de esta visión newmaniana de la lógica: “Esta característica aclara la relación de Newman con la exageración racionalista o el desprecio intuitivo del elemento lógico. El racionalismo no preserva el primado de la fe sobre la razón, la cual puede muy bien ayudarla. La mera intuición pasa por alto la importancia de lo sistemático como característica de la coherencia interna de una idea” (pp. 401-402).

cuerpo del pensamiento del que procede” (Newman, 1997, p. 229). No deja de ser interesante la ilustración de esta nota si se recuerda que Newman estaba escribiendo este libro cuando se convirtió al catolicismo romano: una conversión puede ser el proceso continuo de búsqueda de la verdad, tal como él lo entiende en sí mismo: “esto supondría que se pasaría del error a la verdad, sin perder lo que tenía, sino ganando lo que no tenía [...] La verdadera conversión siempre es de un carácter positivo, y no negativo” (Newman, 1997, p. 229).

La última nota, el vigor perenne, recupera la analogía vital: las corrupciones son momentáneas, los desarrollos continuos. La duración es, pues, un signo de desarrollo legítimo: “Mientras las ideas viven en las mentes humanas siempre se están ampliando en desarrollos más complejos” (Newman, 1997, pp. 231-232). Newman (1997) alude a las revoluciones y herejías como ejemplos de corrupción, pues estas son normalmente de corta duración. Él mismo ofrece un resumen de su intento:

Para garantizar su [de la idea] propia unidad substancial, se debe ver que es una en tipo, una en su sistema de principios, una en su poder unitivo en relación con el exterior, una en su secuencia lógica, una en el testimonio de sus etapas anteriores a favor de las posteriores, una en la protección que sus etapas posteriores extienden sobre sus anteriores, y una en su unión del vigor con la continuidad, es decir, en su tenacidad (p. 234).

Sin mayor esfuerzo puede verse que los dos primeros criterios, la preservación del tipo y la continuidad de los principios se asemejan al segundo criterio de Muck (1999d): la unidad o consistencia. La sucesión lógica parece cubrir el primer criterio de la coherencia o el estar libre de contradicción. El poder de asimilación se relaciona fácilmente con la apertura a la experiencia. Sin embargo, salta a la vista que no están formulados con la misma precisión y, sobre todo, con la misma finalidad de la comparación directa con la ciencia, como sí lo estaban los cuatro criterios de Muck. Si los comparamos, los criterios de Muck son robustos, mientras que los criterios de Newman son “débiles”. Shea (2018) afirma: “Sin embargo, estos criterios no estaban orientados a funcionar de forma demostrativa” (p. 286). Y continúa más adelante: “Más bien, los criterios funcionaban más como una ‘heurística’, que ayudaba a distinguir los ‘destacados contornos’ de la fe cristiana en la historia” (p. 290).

Sin embargo, es bien sabido que Newman considera que esta “debilidad”²⁶ no solo es inevitable, sino que es lo propio del conocimiento humano en cuestiones prácticas. Es decir, Newman considera que, en cuestiones de fe, no es posible dar los mismos criterios que pueden y deben esperarse de la ciencia, pero si pueden darse criterios razonables, pues el conocimiento humano concreto es razonable. Como lo expondrá ampliamente después en la *Gramática*, Newman basa la argumentación de las siete notas sobre la convergencia de probabilidades, entendida como aquello que nos da certeza en las cuestiones prácticas de la vida humana. Por tanto, “la probabilidad cumple efectivamente una función importante en las siete notas que sirven como una especie de *tests* aplicados al devenir o ampliación de la revelación. Se puede decir que estas notas funcionan como la hipótesis en las ciencias experimentales” (Cardoso de Pinho, 1991b, p. 152)²⁷. Entonces, Newman quiere, con sus siete notas sobre el desarrollo, mostrar nuevamente que la fe y la razón se armonizan en las cuestiones de fe. Mas para ello es necesario mostrar una razón ampliada, que salte los estrechos márgenes de la ciencia experimental y se abra a la totalidad de lo real, incluyendo, por supuesto, lo trascendente:

Aquí también encontramos a Newman en la misma búsqueda de integridad que animaba su inquebrantable fidelidad a la coherencia racional, así como a la auténtica obediencia a Dios, los dos aspectos complementarios del uso correcto de la razón, sobre todo en lo que se refiere a la verdad última (Bouyer, 1988, p. 167).

Parece que Newman contribuye a ampliar la serie de criterios para mostrar, en el diálogo personal, la razonabilidad de la cosmovisión personal, pues, además

26 Al respecto, nuevamente Shea (2018) comenta: “Sin embargo, es precisamente en esta aparente debilidad donde la teoría del desarrollo muestra su ventaja. La fuerza y el atractivo de la teoría sobre el desarrollo de Newman derivan en parte de su amplitud conceptual” (p. 291).

27 Siebenrock (1996) coincide con esta apreciación cuando escribe: “La criteriología de la doctrina del desarrollo presenta también una argumentación de convergencia. [...] Con estos criterios se puede esbozar una hipótesis de trabajo” (pp. 387-388) Y prosigue más adelante: “Una meditación sobre la coherencia sistemática de las características subraya su pertenencia a aquel proceso de prueba, que Newman describe exhaustivamente en la *Gramática* como argumentación de convergencia” (p. 408).

de los criterios “duros”, por su semejanza con la ciencia, se tendrían a la mano otros criterios, que son débiles, si se consideran cada uno por separado, o fuertes, si se toman en conjunto como convergencia de probabilidades. Recuérdese el famoso ejemplo de Newman sobre la barra de acero y el cable:

La mejor ilustración de lo que sostengo es la de un cable formado por un gran número de distintos hilos separados, cada uno débil en sí mismo, pero que juntos son tan duros como una barra de acero. Una barra de acero representa la demostración matemática o estricta; un cable representa la demostración moral, que es un ensamble de probabilidades, insuficientes para la certeza si están separadas, pero juntas son indestructibles. Un hombre que dice ‘no puedo confiar en un cable, debo tener una barra de acero’ sería, en ciertos casos, irracional e irrazonable: así también es un hombre que dice que debe tener una demostración rígida, no moral, de la verdad religiosa (Newman, 1961-2008, XXI, p. 146).

Así pues, las demostraciones morales son tan fuertes como las demostraciones científicas, pero estas son sólidas y unitarias como las barras de acero, mientras que aquellas no son unitarias, sino que están formadas por muchos pequeños hilos que, unidos, adquieren la fuerza necesaria.

Además, Newman contempla el desarrollo de una doctrina o cosmovisión en confrontación constante con el tiempo, por lo que se ocupa del pasado (conservación), el presente (vigor) y el futuro (anticipación). Así pues, parece que Newman puede aportar con sus notas o criterios a la maduración personal de la cosmovisión en el sentido expresado por Muck (2007).

7. Conclusiones

LA PRESENTE INVESTIGACIÓN considera haber mostrado que la cosmovisión en su descripción, estructura, división (vívida y reflexionada) y en sus criterios está presente en la reflexión del cardenal oratoriano John Henry Newman. Sus escritos nos dejan ver tanto el desarrollo de su cosmovisión personal (religiosa, en este caso, cristiana) como su reflexión sobre los criterios que permiten sostenerla de manera racionalmente responsable. Su aporte consiste en presentar los criterios dentro del contexto de una razón ampliada: la convergencia de probabilidades como camino para la certeza en cuestiones concretas y en su

consideración histórica-temporal de la cosmovisión personal, como el desarrollo de una idea que tiene un proceso dramático de maduración. La explicitación, dentro del diálogo, de los principios del núcleo de la cosmovisión puede considerarse un aporte importante para el desarrollo de la filosofía de la religión actual.

Referencias

- Agustín, S. (1991). *Confesiones* (Obras Completas de san Agustín: II). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Artz, J. (1975). *Newman-Lexikon: Zugleich Registerband zu den ausgewählten Werken von John Henry Kardinal Newman*. Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman: IX. Matthias Grünewald.
- Becker, W. y Artz, J. (1969). Einführung in Newmans Essay. J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman: VIII) (pp. IX-LII). Matthias Grünewald.
- Boix, A. (1997). Notas complementarias para la interpretación del ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina cristiana. *Diálogo Ecu­ménico*, 32(103-104), 195-250. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=2114>
- Bouyer, L. (1988). The Permanent Relevance of Newman. En S. L. Jaki (Ed.), *Newman Today: Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute* (p. 167). Ignatius Press.
- Cardoso de Pinho, A. (1991a). El desarrollo histórico de las ideas y del dogma católico. *Diálogo Ecu­ménico*, 27 (86), 137-147. <http://hdl.handle.net/10400.14/4694>
- Cardoso de Pinho, A. (1991b). La relación entre verdad e historia en el ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina. *Diálogo Ecu­ménico*, 26(86), 149-159. <http://hdl.handle.net/10400.14/4695>
- Crosby, J. F. (2017). *El personalismo de John Henry Newman*. Palabra.
- Ferré, F. (1961). *Language, Logic, and God*. Harper & Row Publishers.
- Hoffman, S. (2011). *Religiöse Erfahrung – Glaubenserfahrung – Theologie: Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*. Peter Lang.
- Koritensky, A. (2011). *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*. Kohlhammer.

- Löffler, W. (2013). *Religionsphilosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lowe, V. (1982). A. N. W.: A Biographical Perspective. *Process Studies*, 12 (3), 137-147. <https://www.religion-online.org/article/a-n-w-a-biographical-perspective/>
- McCarren, G. H. (2004). Are Newman's "Tests" or "Notes" of Genuine Doctrinal Development Useful Today? *Newman Studies Journal*, 1(2), 48-61. <https://muse.jhu.edu/article/735823/pdf>
- Muck, O. (1983). *Philosophische Gotteslehre*. Patmos.
- Muck, O. (1999a). Phänomenologie - Metaphysik - Transzendente Reflexion. En W. Löffler (Ed.), *Rationalität und Weltanschauung: Philosophische Untersuchungen* (pp. 232-246). Tyrolia.
- Muck, O. (1999b). Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen. En O. Muck y W. Löffler (Eds.), *Rationalität und Weltanschauung: Philosophische Untersuchungen* (pp. 106-151). Tyrolia.
- Muck, O. (1999c). Sprachlogische Aspekte religiös-weltanschaulichen Dialogs. En O. Muck y W. Löffler (Eds.), *Rationalität und Weltanschauung: Philosophische Untersuchungen* (pp. 63-80). Tyrolia.
- Muck, O. (1999d). Zur Logik der Rede von Gott. En W. Löffler (Ed.), *Rationalität und Weltanschauung: Philosophische Untersuchungen* (pp. 14-44). Tyrolia.
- Muck, O. (2007). Rationalität von Weltanschauung und Religion. En H. Bürkle y D. Pintaric (Eds.), *Denken im Raum des Heiligen: Festschrift für P. Ansgar Paus OSB* (pp. 30-46). EOS.
- Newman, J. H. (1960). *Vom Wesen der Universität: Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt*. Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman: V. Matthias Grünewald.
- Newman, J. H. (1962). *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Volume XII. Oxford University Press.
- Newman, J. H. (Ed.). (1969). *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman: VIII). Matthias Grünewald.
- Newman, J. H. (1971). *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Volume XXI. Oxford University Press.
- Newman, J. H. (1993). *La fe y la razón: sermones universitarios*. Encuentro.

- Newman, J. H. (1996a). *Apologia pro vita sua: Historia de mis ideas religiosas*. Encuentro.
- Newman, J. H. (1996b). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Eunsa.
- Newman, J. H. (Ed.). (1997). *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Newman, J. H. (2002). *Suyo con afecto: autobiografía epistolar*. Encuentro.
- Newman, J. H. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. Encuentro.
- Newman, J. H. (2011). *Sermones parroquiales*. Encuentro.
- Ollig, H.-L. (1995). Weltanschauung. En M. Buchberger y W. Kasper (Eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (pp. 1068-1069). Herder.
- Rodríguez Garrapucho, F. (1997). Presentación. En J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (pp. 11-16). Universidad Pontificia de Salamanca.
- Scholtz, G. (2015). Weltanschauung. En A. Hand, C. Bermes y U. Dierse (Eds.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts* (Archiv für Begriffsgeschichte: Sonderheft 11) (pp. 435-463). Felix Meiner.
- Shea, C. M. (2018). Doctrinal Development. En F. D. Aquino y B. J. King (Eds.), *Oxford Handbook of John Henry Newman* (pp. 284-303). Oxford University Press.
- Siebenrock, R. (1996). *Wahrheit, Gewissen, und Geschichte: Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans* (Internationale Cardinal-Newman-Studien, vol. 15. Folge). Regio Verlag Glock und Lutz.
- Siebenrock, R. (2019). Hinführung zur Neuausgabe. En G. Biemer y J. D. Holmes (Eds.), *Leben als Ringen um die Wahrheit: Ein Newman Lesebuch* (pp. I-xvi). Matthias-Grünewald-Verlag.
- Sire, J. W. (2009). *The Universe Next Door*. InterVarsity Press.
- Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y realidad*. Losada.



LA ORIENTACIÓN ANTE LA IMAGEN, EN BUSCA DE LA LEGITIMIDAD DE LA ESENCIA DEL ARTE

ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS*

doi: 10.11144/javeriana.uph39-78.oila

RESUMEN

El presente trabajo desea abordar el problema de los límites de la interpretación de la imagen. La pregunta que está de fondo es si es posible o no orientarnos ante ella y, de ser así, de qué manera podemos hacerlo. Por un lado, el análisis de esta pregunta tiene como tema central la concepción de la historia del arte como un saber concreto sobre las imágenes, y, por otro lado, la idea de que la historia del arte debe ser repensada, pues las imágenes artísticas no pueden ser abarcadas en su totalidad mediante un presunto saber, pues en ellas habitan también la irracionalidad, e incluso, lagunas temporales que permiten concluir que es pretensioso generar un tono histórico que afirme una epistemología exacta del arte. Así pues, este problema estético será abordado a través de la iconología de Panofsky, la ontología de Heidegger, y la arqueología discursiva de la imagen de Didi-Huberman.

Palabras clave: arte; imagen; interpretación; historia del arte; epistemología del arte

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: j.primiciero@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: Matamoros, A.-J. (2022). La orientación ante la imagen, en busca de la legitimidad de la esencia del arte. *Universitas Philosophica*, 39(78), 215-240. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.oila



ORIENTING OURSELVES IN FRONT OF IMAGES: IN SEARCH OF THE LEGITIMACY OF THE ESSENCE OF ART

ABSTRACT

The present work aims to address the problem of the limits of the interpretation of images. The underlying question is whether or not it is possible to orient ourselves in front of them and, if so, how we can do it. On the one hand, the analysis of this question has as its central theme the conception of art history as a science that manifests a concrete knowledge about images, and on the other hand, the idea that art history must be rethought, since artistic images cannot be comprehended in their entirety through an alleged knowledge, as they also inhabit irrationality, doubt, and even temporal gaps that allow us to conclude that it is pretentious to generate a historical tone that affirms an exact epistemology of art. Thus, this aesthetic problem will be approached through Panofsky's iconology, Heidegger's ontology, and Didi-Huberman's discursive archeology.

Keyword: art; image; interpretation; art history; epistemology of art

1. La iconología de Panofsky como orientación ante la imagen

GEORGES DIDI-HUBERMAN (2010) presenta en su obra *Ante la imagen: pregunta formulada a los fines de la historia*, un interesante análisis sobre lo que representa la historia del arte y las consecuencias de lo que concebimos por esta. El pensador francés inicia su texto con el acápite “Pregunta formulada”, en el que plantea el problema que le preocupa en la gran mayoría de sus textos, a saber, si la imagen puede ser abarcada por medio de un saber concreto o si, por lo contrario, ella nos lleva a la confusión, pues siempre está abierta y cargada de síntomas que manifiestan en el fondo un no-saber. Para Didi-Huberman en esta pregunta radica la paradoja que es en sí misma la imagen artística. “Lo que nos llega inmediatamente y sin rodeos lleva la marca de la confusión, como una evidencia que sería oscura. Mientras que lo que nos parece claro no es sino el resultado de un largo rodeo” (Didi-Huberman, 2010, p. 11). Esta paradoja nos lleva, o bien a tomar una postura de relajamiento ante la imagen, o bien a sentir incomodidad por su escurridiza esencia, que se burla de nuestra racionalidad. Didi-Huberman parece estar en la primera posición y en la segunda estarían aquellos que configuraron el saber de la historia del arte, entre ellos, Erwin Panofsky.

La obra de Panofsky es extensa en razón de su erudición en historia del arte, mas, por el propósito de este texto, se considera solo *El significado en las artes visuales* como una obra fundamental para explicar el sentimiento de incomodidad ante la paradoja que contiene la imagen artística. En “Iconografía e iconología: introducción al estudio del arte del Renacimiento”, Panofsky (2006) se propone otorgar al lector un método por el cual puede descifrar el significado de una obra de arte, el cual consta de tres momentos: (i) significación fáctica; (ii) significación convencional, y (iii) significación intrínseca. La primera “la aprehendo identificando simplemente ciertas formas visibles con ciertos objetos que conozco gracias a la experiencia práctica, e identificando el cambio acontecido en sus relaciones con ciertas acciones o acontecimientos” (Panofsky, 2006, p. 45). Ante la imagen, el sujeto identifica, entonces, formas, colores, líneas en representaciones básicas de nuestra cotidianidad que conducen a la obtención de significaciones primarias. Panofsky determina a estas últimas como resultado de una “descripción pre-iconográfica de la obra de arte” (2006, p. 48). La segunda significación, que es la convencional, se centra en la composición de

los motivos que encontramos en la obra para reconstruir la historia o alegoría que en ella habita. Estos motivos son los temas y conceptos que constituyen el análisis formal de la imagen; por ejemplo, como expone Panofsky, cuando se identifica un saludo al ver a un hombre levantar ligeramente su sombrero, o también cuando un objeto o postura en una pintura tiene la significación de un asunto o concepto en particular (Panofsky, 2006, p. 48). La tercera significación es la iconología; este modo de significación pretende encontrar en la obra los elementos culturales, idiosincráticos, religiosos, que hacen posible la obra. La iconología va más allá de las dos primeras significaciones para llegar a un nivel interpretativo, que elucida, siguiendo el término de Ernst Cassirer (2016), las formas simbólicas de la obra, es decir, el sentido otorgado por el universo cultural, religioso, lingüístico, mitológico en el que se mueve todo hombre y, por lo tanto, toda imagen. Cassirer manifiesta con las siguientes palabras que todo aquello que nosotros llamamos “racional” es en el fondo el universo simbólico en el cual habita y se mueve el ser humano: “[El hombre no vive] solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana” (Cassirer, 2016, p. 58). Y añade:

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico* (p. 60).

Panofsky (2006) tiene como argumento central que la perspectiva artística del Renacimiento es un modo de representación espacial, producto de una determinada concepción del mundo que revela, por ende, el espíritu de aquella época. En este sentido, la iconología logra sacar a la luz el significado intrínseco de la imagen que constituye su propia esencia.

El contenido iconológico “es el dominio de la esencia” (*it is essential...*) por oposición a la apariencia, y el dominio de lo intrínseco (*intrinsic meaning*) por oposición a lo convencional. Responde a un concepto de donde la obra misma podría deducirse, como toda superestructura se deduce de “principios subyacentes” (*underlying principles*) o de “principios fundamentales” que

sustentan la elección y la presentación de la obra misma, considerada como fenómeno expresivo (Didi-Huberman, 2010, p. 162).

Didi-Huberman afirma que esta actitud del historiador de generar una consciencia de sí como *conocedor* y legitimador de la esencia del arte surgió en medio de nubarrones que encaminaban a la interpretación del arte al campo de lo especulativo, donde la imaginación podía abusar de sí misma, desembocando así en un nihilismo interpretativo o un silencio absoluto. Ante estas amenazas, el arte tomó un tono kantiano: mientras que Kant pensaba los límites del entendimiento, es decir, se preguntaba “qué puedo conocer”, Panofsky reflexionaba sobre el abuso de la imaginación y del psicologismo en la interpretación artística; en otras palabras, quería contestar la cuestión de “qué puedo interpretar”. Mientras que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, hacía una crítica negativa de la razón, es decir, daba con el conocimiento de los límites de la razón para establecer el camino seguro de la ciencia, Panofsky hacía lo mismo al buscar los límites interpretativos de la imagen. “Panofsky fundaba con Kant una noción *gnoseológica* del arte, donde el verbo ‘ver’ se conjugaba de manera finalmente transparente con el verbo ‘saber’” (Didi-Huberman, 2010, p. 157). El positivismo de Panofsky se hacía patente al tratar de mostrar que las obras de arte significan algo y que ese algo es inteligible por la razón mediante un saber histórico-artístico. Esto último es una respuesta al fantasma de la irracionalidad que está latente en la imagen artística como un síntoma que amenaza la historia del arte. A pesar de ello, para Panofsky, emergieron interpretaciones como las de Martin Heidegger y Walter Benjamin –a quien Didi-Huberman secunda–, que estarían *desorientados ante la imagen*.

2. La interpretación del arte de Heidegger como posible desorientación ante la imagen

HEIDEGGER se ha considerado desde el siglo pasado como un pensador crítico del Humanismo, de la Modernidad y del positivismo. Entre sus aportes a la filosofía se cuenta la reinterpretación de la fenomenología y de la ontología, que lo llevó a pensar de nuevo preguntas originarias, como aquella por el sentido del Ser. Una de las particularidades de su pensamiento es afirmar que el acontecer de la verdad, que es el acontecimiento originario del Ser, radica en la poesía, tal como lo señaló en sus textos sobre Hölderlin (2010, p. 202). Esta comprensión

de lo originario está en el poetizar del poeta, que mediante sus palabras devela la verdad oculta por la historia de una metafísica que nos ha conducido al camino errático del olvido del Ser. Esta idea también es desarrollada en “El origen de la obra de arte”, publicado en *Caminos del bosque*. En dicho estudio, Heidegger (2010) analiza la pintura de Van Gogh en la que aparecen unas botas; pareciese que el pensador alemán fuese a reflexionar sobre el arte mismo con esta imagen, no obstante, y es la opinión de Meyer Schapiro (1968) y de Karstien Harries (2009), realiza una interpretación poética no del arte sino del ser de las cosas que en él se presenta. Este enfoque de Heidegger causa malestar en aquellos críticos que lo acusan de usar la obra de Van Gogh solamente para criticar al mundo moderno por su desarraigo de lo originario, y de olvidar así la obra de arte misma.

En su texto, Heidegger desea develar aquello por lo que la obra de arte es tal y como es, es decir, su esencia. A diferencia de Panofsky, considera que dicha esencia no se puede derivar del conglomerado de sus rasgos ni de principios generales. Por lo contrario, estima que a la obra de arte hay que dejarla que repose y se manifieste desde ella misma. En este sentido, se debe aplicar un análisis fenomenológico de la obra de arte. Este método lleva a Heidegger a indagar, inicialmente, sobre el carácter de cosa de la obra, el rasgo compartido que tiene con los demás entes. Sin embargo, dicho análisis lo conduce posteriormente a afirmar que, si bien el carácter de cosa es inseparable de la obra de arte, esta última tiene un carácter añadido que le permite distinguirse de los demás entes. En búsqueda de esta especificidad, Heidegger sostiene que la coseidad de las cosas está determinada por su utilidad, por la forma en que nos relacionamos en la facticidad con ellas y no por una esencia subyacente (*hypokeimenon*) que las constituye. Para abordar este asunto, Heidegger describe las botas de Van Gogh en los siguientes términos.

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través

de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio (Heidegger, 2010, pp. 23-24).

La premisa fenomenológica de dejar que la obra repose y se manifieste desde ella misma nos lleva entonces al ser del utensilio de las botas, es decir, la fiabilidad. Aunque Heidegger parece reconocer en algunos pasajes de su escrito que su descripción puede corresponder a un supuesto ante los rasgos que presentan las botas de la campesina, no descarta la seguridad y confianza que estas otorgan en su habitar el mundo. Por lo contrario, solo en el momento en que se lleven puestas son precisamente lo que son: “lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente” (Heidegger, 2010, p. 23). Así pues, por un lado, nunca podemos develar la esencia de las botas o de cualquier utensilio si solo atendemos a sus rasgos vacíos y los dejamos por fuera del marco relacional en el que interactúan y en el que emerge su fiabilidad. Y, por otro lado, la esencia o el ser de las cosas lo hemos podido develar solamente plantándonos delante de la obra. Así pues, el ser de las cosas se da a través de la obra y solo en ella.

El cuadro de Van Gogh es la apertura por lo que atisba lo que *es* de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser. El desocultamiento de lo ente fue llamado por los griegos *alétheia*. Nosotros decimos “verdad” sin pensar suficientemente lo que significa esta palabra. Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad. [...] Según esto, la esencia del arte sería ese ponerse a la obra la verdad de lo ente (Heidegger, 2010, p. 25).

Ahora bien, si decimos que la obra de arte es la manifestación de la verdad del ser del ente, con ello no se quiere afirmar que el arte es la imitación de la realidad. Decir que lo representado es una adaptación de lo ente y que, en tanto eso, la comprensión de la obra, su verdad, es posible mediante la antigua *adaequatio rei et intellectus* sería caer en un error. En contraposición, “en la obra no se trata de la

reproducción del ente singular que se encuentra presente en cada momento, sino más bien de la reproducción de la esencia general de las cosas” (Heidegger, 2010, p. 26). En suma, el artista debe evocar en la obra de arte el mundo en su esencia, en cuanto refugio del *Dasein*. Allí radica su legitimidad.

Como se ha expuesto hasta este momento, el análisis fenomenológico de la obra de Van Gogh pretende elucidar la esencia de la obra de arte mediante el develamiento del ser de los objetos que en ella habitan. Sin embargo, su estudio genera diferentes cuestionamientos como: ¿por qué se presupone que las botas son de una mujer campesina?, ¿por qué unas botas para analizar el origen de la obra de arte?, ¿por qué las botas pintadas por Van Gogh?, ¿no puede acudir a una fotografía de unas botas o incluso a la imagen misma que cada uno puede tener de ellas?, ¿Heidegger realmente está observando la obra pintada por Van Gogh, o se trata de otra obra? La respuesta a todas las preguntas parece otorgarla Harries (2009) en su texto *Art Matters, Contributions to Phenomenology*: “el ejemplo elegido por Heidegger fue oportuno: la crítica de la metrópolis y su existencia desarraigada” (p. 83)¹. El objetivo de Heidegger no es describir la pintura desde una iconografía o iconología, sino revelar el ser de las botas mismas desde un particular modo de *poner la mirada ante la imagen*, que permita situar la Modernidad (y nuestra época) como un estilo de vida desarraigada.

La mirada de Heidegger se posa ante la imagen de las botas de la mujer campesina y se aleja de todo análisis de la obra de arte y del arte mismo. Esta situación lleva a lo que caracteriza Harries como una escisión entre el filósofo y el pintor. La meditación poética de Heidegger interpreta las botas desgastadas de una campesina como la proximidad y la confianza que le permiten a ella relacionarse con su mundo originario y constituir su ser-en-el-mundo-campesino. La distancia de Heidegger de la percepción del pintor se debe a que *su forma de ubicar la mirada ante la imagen* tiene el propósito no de describir ni encontrar el significado de ella, sino de generar la apertura del ser de las botas. Así pues, es menester que el autor abandone la obra misma; la legitimidad del arte se debe entender a partir de la idea de este como el medio para la comprensión del ser de las cosas.

1 “The example chosen by Heidegger was timely: the critique of the metropolis and its rootless existence”. Las traducciones de textos no disponibles en español son del autor.

Ante lo mencionado, parafraseando a Harries (2009), se podría preguntar lo siguiente: ¿la interpretación de Heidegger nos ayuda a comprender la imagen o, por lo contrario, nos hace perder de su especificidad? (p. 89). Schapiro (1968) también realizó una fuerte crítica al análisis de Heidegger. Para él la meditación poética se basa en una desmedida imaginación, mientras que para Harries lo hace en un aparente sueño ante la imagen. Para ambos autores, Heidegger está desorientado, ambos se preguntan qué es lo que realmente está viendo, pues ni ellos, ni tal vez ninguno de nosotros puede percibir la meditación poética que él sí. Harries trae en su texto el siguiente pasaje de Schapiro para exponer esta crítica:

En efecto el filósofo se ha engañado a sí mismo. Él ha retenido de su encuentro con el lienzo de Van Gogh un conjunto de asociaciones con los campesinos y con el suelo que no se sustentan en la imagen en sí, sino que se basan en su propia perspectiva social con su *pathos* cargado de lo originario y terrenal. De hecho, él “imaginó todo y lo proyectó en la pintura”. Él ha experimentado muy poco y demasiado en su contacto con la obra (Harries, 2009, p. 90)².

Según la lectura del filósofo Jean-Marie Schaeffer en *Art of Modern Age* (2000), la mirada de Heidegger ante la obra de Van Gogh y su intento por legitimar la esencia del arte están permeados por dos aspectos que van íntimamente ligados: el primero es, en alguna medida, la continuación de la tradición romántica de la teoría especulativa del arte de Jena, que tiene como punto central la sacralización del arte y su papel de redención a partir de su relación con el ser de la totalidad de las cosas, y la segunda, la comprensión de la historia de Heidegger como el ocultamiento y el olvido del Ser a partir del desenvolvimiento de la metafísica (*Seinsgeschichte*).

La teoría especulativa del arte tiene como convicción la tesis de que el discurso filosófico es incapaz de restaurar el fundamento onto-teológico que se había perdido con la determinación de los límites del entendimiento desde Kant, por tal razón el arte debía remplazar a la filosofía en dicha labor (Schaeffer, 2000, p. 69).

2 “The philosopher has indeed deceived himself. He has retained from his encounter with van Gogh’s canvases a moving set of associations with peasants and the soil which are not sustained by the picture itself, but are grounded rather in his own social outlook with its heavy pathos of the primordial and the earthly. He has indeed ‘imagined everything and projected it into the painting.’ He has experienced both too little and too much in his contact with the work.”

Heidegger acompaña esta convicción en cierta medida, pues por un lado, comparte la nostalgia de Novalis como temple de ánimo fundamental para la filosofía (Heidegger, 2007, p. 28), y, por otro lado, considera que el pensar de la filosofía prepara el terreno del acontecer del ser y de la verdad que trae consigo el poetizar del poeta y que se materializa en Hölderlin (Schaeffer, 2000, p. 262). La mirada de Heidegger que excede a la obra misma es producto de este trasfondo, pues en su análisis no hay referencia alguna a las características pictóricas que en ella operan; Heidegger sólo busca en la obra algo que le permita legitimar la función ontológica del arte, en otras palabras, busca establecer la relación entre el poetizar y el pensamiento del Ser (*Dichten/Sein Denken*).

Ante la disyuntiva de si la mirada de Heidegger está o no desorientada ante la imagen, podríamos decir que para él no lo está, pues el arte está al servicio de la apertura del Ser mediante los objetos que presenta. No obstante, para Schaeffer, Schapiro, Harries, y por supuesto para Panofsky, sí lo estaría, no solo por el objetivo de develar el ser de las botas y no el de la obra, sino también por el objetivo trascendental de manifestar un ser originario y olvidado como crítica a nuestra época.

En la edición inglesa de *Ante la imagen* [*Confronting Images*], Didi-Huberman (2005) añade un acápite al inicio denominado “The Exorcist”. En este presenta una historia judía de una pareja de enamorados que no puede desposarse pues el padre de la joven novia le ha arreglado otro matrimonio, como consecuencia de ello y por el dolor que lo invade, el joven novio enamorado, practicante de la cábala, se suicida. No obstante, por su uso de la cábala, su espíritu se introduce en el cuerpo de su amada el día de la boda; ella, poseída, habla con el tono de voz de su amado, no es ella en realidad. Su padre acude a un rabino para exorcizar a su hija de aquel demonio, cosa que acontece y la boda se puede llevar a cabo con toda tranquilidad y felicidad, incluso ignorando lo que realmente sucedió. Didi-Huberman nos dice que esta historia representa la historia del arte, y, según lo ya mencionado, podríamos decir que la mujer es el arte, el joven enamorado es la irracionalidad de Heidegger que se adhiere a ella porque la ama hasta el punto de habitar un mismo cuerpo, y el rabino, que expulsa este ser ajeno al mundo y al cuerpo de la dama, sería Panofsky.

Didi-Huberman nos dice que Panofsky es consciente del peligro que encierra en sí mismo el arte: ser de forma simultánea antídoto y veneno. “La obra de arte se convierte en una droga, incluso en un veneno para quienes la beben en

exceso, se adhieren a ella hasta el punto de perderse en ella” (Didi-Huberman, 2005, p. xvi)³. El historiador de arte, para Panofsky, es entonces exorcista y médico a la vez, pues cura y exorciza la irracionalidad. Heidegger, en este punto, es el espíritu que debe ser exorcizado del arte, bien sea por un rechazo total a su modo de postrar su mirada ante la imagen o bien sea por una corrección de algunos aspectos de su mirada. Panofsky (2006) ya expresaba esto en su apreciación sobre la iconografía y la iconología:

Cuanto más subjetiva e irracional se muestre esta fuente de interpretación (puesto que toda aproximación intuitiva se hallará condicionada por la psicología y la “cosmovisión” del intérprete), tanto más necesaria será la aplicación de esos correctivos y controles que aparecían como indispensables cuando nos referíamos únicamente al análisis iconográfico y la descripción pre-iconográfica. [...] nuestra intuición sintética debe ser corregida por una investigación acerca del modo en que, bajo diversas circunstancias históricas, las tendencias generales y esenciales del espíritu humano se expresaron a través de temas y conceptos específicos (p. 57).

Panofsky, al saber que el arte puede convertirse en veneno por el fantasma de la irracionalidad, genera medicinas para prevenir o curar tal enfermedad de la historia del arte. Incluso va más allá en su temor sobre la irracionalidad, pues la idea heideggeriana del *Dasein* arraigado a su forma arcaica en contra de la Modernidad, le parece el absurdo que lo llevó a la adhesión nacionalsocialismo.

A pesar de lo expuesto hasta aquí, esta oposición entre Heidegger y Panofsky sobre la obra de arte deja más dudas que certezas, pues surgen algunos interrogantes como: ¿está totalmente errada la interpretación de Heidegger?, ¿cuánto puede participar la imaginación en nuestra interpretación?, ¿se puede y se debe eliminar la irracionalidad del arte?, ¿promover la racionalidad o irracionalidad en el arte nos lleva a derroteros distintos al pensar la historia del arte?

3 “It [the work of art] quickly becomes a drug, even a poison for those who imbibe it to excess, who adhere to it to the point of losing themselves in it”.

3. Didi-Huberman y la historia crítica de la historia del arte

DIDI-HUBERMAN inicia su ensayo *Cuando las imágenes tocan lo real* con una afirmación y una pregunta que nos ubican de forma inmediata sobre el problema que venimos estudiando hasta este momento:

Al igual que no hay forma sin formación, no hay imagen sin imaginación. Entonces, ¿por qué decir que las imágenes podrían “tocar lo real”? Porque es una enorme equivocación el querer hacer de la imaginación una pura y simple facultad de desrealización (Didi-Huberman, 2013a, p. 9).

Didi-Huberman pone de relieve el papel de la imaginación en la interpretación artística, algo con lo que estarían en desacuerdo tanto Heidegger como Panofsky: el primero porque la develación del ser de las cosas (*aletheia*) no es producto del proceso de la misma, y el segundo, debido a que la imaginación conduce a nubarrones donde la razón se pierde y, con esto, se suprime el carácter simbólico de la obra⁴. La cuestión entonces es ¿hasta qué punto juega o puede jugar la imaginación en la interpretación artística?, ¿en qué consiste la imaginación para Didi-Huberman?

4 La discusión sobre la imaginación ha sido un tema fundamental en la filosofía del arte. En su artículo “Las paradojas de la historia del arte”, Jordi Massó (2017) expone cómo Kant sostuvo en la *Crítica de la razón pura* que “la labor de la imaginación trascendental es ante todo representativa: toda imagen, aunque parte del dominio de lo sensible, tiene encomendada la labor de servir de representación de un concepto del entendimiento” (p. 102). Esta subordinación de la imagen al entendimiento representó, por un lado, el desprecio del potencial de la autonomía de la imaginación y, por otro lado, consolidó las bases de la historia del arte al atar las imágenes a las ideas. Sin embargo, el problema de la imaginación no cerraría allí, pues incluso Hegel, que se preguntó si el arte bello es digno de un tratamiento científico, afirmó en sus *Lecciones sobre estética* que: “El arte no solo tiene a su disposición todo el reino de las configuraciones naturales en su múltiple y abigarrado aparecer, sino que, más allá de esto, la imaginación creadora puede verterse inagotablemente en producciones propias. Ante esta inconmensurable exuberancia de la fantasía y de sus libres productos, parece que al pensamiento tenga que faltarle el valor para traer a estos completamente ante su presencia, juzgarlos e insertarlos entre sus formas universales. [...] En comparación con la naturaleza, es en el espíritu en general, y sobre todo en la imaginación, donde parecen estar particularmente a sus anchas el arbitrio y la ausencia de ley, y esto se sustrae por sí mismo a toda fundamentación científica” (Hegel, 1989, p. 10). La imaginación, desde la perspectiva de Didi-Huberman, a diferencia de la de Kant, nos sigue conduciendo a la paradoja de si el análisis estético puede ser abarcado por medio de un saber concreto, o si, por lo contrario, siempre estará dispuesto a una fenomenología abierta de la mirada en la que siempre habrá algo por decir.

Una afirmación sobresale de *Cuando las imágenes tocan lo real*: “la imagen arde en su contacto con lo real” (Didi-Huberman, 2013a, p. 9). De entrada, esta afirmación plantea que la imaginación tiene que ir acompañada de lo real para que ella emerja en su totalidad; la imaginación y la realidad son condiciones de posibilidad para que arda la imagen. Ella no puede subsistir sin alguna de las dos. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “ardor”? Didi-Huberman justifica su tesis trayendo a colación afirmaciones como la de Rilke según la cual la imagen poética solamente será verdadera en la medida que arda, o la de Benjamin: “la verdad [...] no aparece en el desvelo, sino más bien en un proceso que podríamos designar analógicamente como el incendio del velo [...], un incendio de la obra, donde la forma alcanza su mayor grado de luz” (citado por Didi-Huberman, 2013a, p. 11). Este análisis sobre el ardor lleva a Didi-Huberman a sostener que este es el contagio de la locura. Así vuelve a surgir la pregunta por cómo orientarnos ante la imagen en la medida en que esta arde, es decir, en la medida en que esta nos conduce a la irracionalidad. ¿Cómo salvaguardar el rol que cumple la imaginación en relación con la verdad en medio del incendio que provoca?

El ardor de la imagen imposibilita que la obra se cierre, es decir, que sea comprendida de forma plena por la *ratio*. En la obra de arte y en nuestra mirada interactúan aspectos como la percepción, la psicología, la censura, el desgaste, el psicoanálisis, la manipulación o, como lo señaló Benjamin, la reproductibilidad técnica de cada una. Así pues, la dificultad para orientarnos ante la imagen radica en que no se puede hablar de contacto entre la imagen y lo real omitiendo el incendio que existe en dicha relación. A pesar de que son diferentes los aspectos que pueden hacer arder la imagen, la preocupación más definitiva que atraviesa el análisis de Didi-Huberman a lo largo de sus obras es el “anacronismo”. En *Ante el tiempo* el filósofo sostiene que siempre que estamos ante la imagen, estamos a la vez ante el tiempo (Didi-Huberman, 2006, p. 11), pues no solo aquella es producto de este último, sino también toda interpretación de la imagen esconde por principio tras de sí los problemas epistemológicos de la temporalidad. Volviendo a la sentencia inicial de *Ante el tiempo*, nos preguntamos: ¿a qué clase de tiempo nos referimos?, ¿qué problemas, método y consecuencias supone la relación imagen-tiempo?, ¿qué apertura estética genera esta relación? La relación imagen-tiempo llevará a Didi-Huberman a la búsqueda de nuevos modelos temporales a partir del anacronismo, los cuales aspiran a ir, tal como lo hizo Benjamin, a

contrapelo de los relatos historiográficos tanto de la historia en general como de la historia del arte. El objetivo no es otro que *generar un debate* de orden metodológico sobre los medios y fines de la historia del arte para formular y legitimar una *arqueología crítica de la historia*, la cual permitirá tanto la relectura de las obras artísticas como también el desplazamiento del tono kantiano en la historia del arte que consolidó la obra de Panofsky.

Si detenerse ante la imagen es detenerse ante el tiempo, y si interrogar la historia del arte es interrogar a la historicidad misma, el cuestionamiento análogo nos obliga a analizar la noción de tiempo con la que trabajan historiadores e historiadores del arte; en particular en su actitud frente al tiempo. El historiador eucrónico idealiza la temporalidad en la medida en que desea establecer una concordancia lineal y lógica que le permita no solo develar las categorías para leer el pasado, sino también configurar la línea de progreso. Esta forma, en la que el pasado llega al historiador y cómo este lo asume en el presente, nos relega al tiempo eucrónico que legitimaron Ranke, Hegel y, por supuesto, Panofsky. En este sentido, la actitud del historiador y su producto deben leerse a contrapelo, es decir, ante un tiempo eucrónico se debe postular un tiempo anacrónico, el cual conduzca al ardor de la imagen hasta el punto de reformular toda su estructura epistemológica.

Desde la Modernidad la historia deja de ser la historia de las gestas de grandes personajes para consolidarse en un tipo de historia total⁵ en la que se aborde la plenitud de los hechos. Esta ampliación del objeto de estudio exige a los historiadores un nuevo tipo de racionalidad que debe agrupar y configurar los acontecimientos, esto con el fin de establecer un relato donde la amalgama de hechos cobre un sentido que dé cuenta no solo de lo sucedido, sino que explique la función del pasado para el presente y para el futuro. Esta actitud se ve reflejada en el paradigma del historicismo de Leopold von Ranke (Burke, 2003) y en las

5 Heródoto (1972, I, p. 3) como punto originario de la historia griega, y Vasari (2002, p. 32) como historiador del arte del Renacimiento, marcaron la inmortalización (*athanatidzein*) de los actos y los discursos de los hombres como el objetivo central de la historia y de la historia del arte. Sin embargo, desde la configuración plena del cristianismo con San Agustín, la historia comenzará a comprenderse como un trayecto con un fin determinado y una consumación última, cuya base es una teología de la salvación por la parusía de Cristo. Siglos después la Modernidad secularizaría esta teología de la salvación para configurar lo que se llamó la filosofía de la historia (Lowith, 2013).

diferentes teorías de la filosofía de la historia lideradas por la teodicea de Leibniz (2013) y el *Geist* de la filosofía de la historia de Hegel (2005)⁶. Sin embargo, en su método, esta nueva actitud tiene una contraparte: el refinamiento y la filtración de aquello que sobrepasa a los múltiples propósitos de la racionalidad histórica. Aunque la labor del historicismo deba interpretar los hechos de forma objetiva, tendrá, por la amplitud de su objeto de estudio, que seleccionar, priorizar y eliminar acontecimientos para otorgarle un sentido a los hechos, un sentido que depende tanto de una correcta depuración como de un ensamblaje perfecto de sus piezas para que no se fragmente su coherencia.

Ante los retazos que el tiempo eucrónico desechó, Didi-Huberman (2006) manifiesta la necesidad de reevaluar la temporalidad a partir del anacronismo, pues solo este permitirá develar los problemas intrincados y contradictorios de la historia. Una lectura detallada y crítica de la historia nos permitirá reinterpretar que el tiempo no se presenta de forma homogénea, que no existe algo así como la concordancia entre los tiempos, pues en ellos opera la discontinuidad, las lagunas de tiempo, las latencias e intervalos heterogéneos. Todos ellos nos llevarán a repensar la historia dentro de una dialéctica irresoluble que modificará constantemente la forma en que percibimos el tiempo.

En este sentido, la imagen presenta fracturas y grietas temporales que impiden que su sentido cierre plenamente, pues en ella habitan diferentes aspectos que resquebrajan la uniformidad de lo que parece ser su único sentido. Para dar cuenta de esta tesis Didi-Huberman acude constantemente a Benjamin y a Aby Warburg; el primero a partir de su concepción de la historia y el concepto de dialéctica irresoluble, y el segundo desde el concepto de supervivencias (*Nachleben*). En el caso de Benjamin, vale la pena leer la forma en que ubica su mirada ante la imagen del *Angelus Novus* de Klee con el fin de analizar su tesis de la historia a contrapelo.

6 El historicismo rankeano tenía como tesis fundamental la historia objetiva a partir del objeto esencial de la historia que es la política y en las instituciones donde se materializa dicho espíritu. La historia, así pues, es la historia de las grandes naciones, de los grandes hombres, de los estadistas y héroes que configuraron los grandes acontecimientos, y que son los únicos que vale la pena narrar. En oposición a este paradigma, se encuentran diferentes historiadores de los Annales a los que Didi-Huberman parece seguir en sus textos como lo son Carlo Ginzburg, Lucien Febvre, Marc Bloch, entre otros que configuraron lo que se llamó la nueva historia o la historia desde abajo que tiene una relación directa con las *Tesis de la filosofía de la historia* de Walter Benjamin (Burke, 2003).

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desenchajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta al pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a los pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta descende del paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso (Benjamin, 2008, p. 310).

La actitud del ángel ante el pasado es el epicentro de la interpretación de Benjamin sobre la obra de Klee. Esta actitud se puede describir como la preocupación por la redención de las ruinas que ha dejado la tormenta y el remolino del progreso, que no solo nos aleja de aquel paisaje desalentador, sino que, en su distancia, nos lleva a su olvido y su contraparte, la mitificación de la civilización y la cultura. La postura de Benjamin ante la imagen del ángel está permeada por la tesis presentada en “Sobre el concepto de historia”, una tesis que tiene objetivos epistemológicos y críticos en relación con la historia y el arte, que aterrizarán también en aspectos políticos. Benjamin considera que la tormenta que conduce al ángel al progreso, destruye y trae consigo los residuos del pasado que no desaparecen sino que quedan latentes a lo largo del tiempo. Estos residuos son los anacronismos de la historia, que se mantienen como síntomas que aguardan el momento para irrumpir la legitimación del desarrollo y para revelar consigo el costo del progreso. Así, el anacronismo planta una dialéctica entre lo olvidado y lo que permanece; entre la memoria y la historia; entre la barbarie y la civilización. El anacronismo en cuanto síntoma se incrusta en la imagen para generar el desgarramiento y el ardor que solo es posible a partir de la imaginación del historiador. “[La imagen] no será reconocida como tal en tanto el elemento histórico que la produce no se vea dialectizado por el elemento anacrónico que la atraviesa” (Didi-Huberman, 2006, pp. 28-29).

El tiempo eucrónico no es suficiente para comprender ni la historia, ni la imagen, ni la realidad, pues el tiempo se compone de la totalidad de eventos que están siempre en una dialéctica irresoluble. El historiador anhela eliminar toda

grieta de luz que permita ingresar el aire con el cual puede formarse el fuego y el ardor de la imagen, la cual solo es posible mediante la imaginación crítica. El anacronismo es el síntoma de lo “ya sido”, oculto y que se hace legible en el contacto con el “ahora” de la imagen. Aby Warburg denominó esto como supervivencias (*Nachleben*), aspectos que sintomáticamente se pueden rastrear en diferentes imágenes, pues constantemente reaparecen en periodos distintos para con ello evidenciar la permanencia de lo fluctuante, de lo que persiste en la historia de forma casi fantasmagórica. Estos rasgos que alteran la historia por su dinámica y su propia naturaleza son imbricaciones que, por un lado, alteran la paz de lo sintetizable y, por otro lado, son lo insoluble del devenir histórico, pues, al igual que el síntoma, se adhieren de forma sombría.

Las supervivencias (*Nachleben*) son para Warburg aquellos rasgos o gestos que se encuentran en íconos, imágenes y obras que no corresponden a las clasificaciones estilísticas y periódicas de la historia académica del arte. Las supervivencias son síntomas del anacronismo que permiten ver la repetición de gestos, formas, fuerzas, afectos, y que solo pueden ser comprendidas desde modelos temporales no continuos ni claramente aislables, pues en las imágenes se dan efectos de contaminación, de retornos, desapariciones y reapariciones que pueden ser explicados mediante un enmarañamiento del tiempo en la dinámica de figuración o formación de las imágenes (Fisgativa, 2013, p. 167).

Ante la realidad de que solo hay historia anacrónica, se deben abordar por lo menos tres aspectos cruciales: (i) ¿la actitud del historiador ante este fenómeno ineludible debe ser de relajamiento o de incomodidad?; (ii) ¿qué epistemología y método se deben tener en cuenta para el anacronismo?, y (iii) ¿qué consecuencias y retos deja tanto la historia como la imagen anacrónica que cuestionan toda legitimidad oficial? Didi-Huberman responde a estas inquietudes desde lo que considera la piedra angular de su teoría, a saber, la comprensión y la legitimidad de la fecundidad del anacronismo. Como ya se mencionó, el tiempo eucrónico oculta más de lo que devela. En este sentido Didi-Huberman aborda la fecundidad del anacronismo desde la tesis benjaminiana de que *la historia del arte no existe* (Didi-Huberman, 2006, p. 121). Esta afirmación, nos dice el filósofo francés, no tiene como objetivo señalar literalmente la inexistencia de esta historia, sino, por el contrario, expresar el deseo de un nuevo comienzo, con una

actitud y método distinto que permitan abordar la realidad de la imagen y del tiempo a partir de su anacronismo. La negación de la historia del arte es, entonces, una invitación a releer el tiempo y la imagen a la luz de la legitimidad del anacronismo. Esta relectura llevará a un nuevo inicio de la comprensión de la historia y de las imágenes en la medida en que la fecundidad del anacronismo va acompañada de la producción de su propia heurística y epistemología. En la medida en que el historiador desarrolle la pericia para hallar objetos temporales complejos que marquen la esencia heterogénea de la historia, y estos elementos estimulen además su *imaginación crítica*, la historia se dirigirá por un camino de descubrimiento constante, que exigirá una nueva postura de las miradas de los especialistas ante las imágenes.

La exigencia de replantear la historia del arte por parte de Benjamin, y que Didi-Huberman abanderara, implica una epistemología crítica con la que el historiador debe asumir dos actitudes fundamentales. Se trata de actitudes que se encarnan en las figuras metafóricas del *traperero de la historia* y del *niño*. El historiador traperero es aquel que recolecta los vestigios que dejó la historia oficial con el fin no de coleccionarlos, ni de aproximarse a ellos con fines esnobistas, sino con el fin de devolverles la dignidad de la que fueron desprovistos. En medio de estas ruinas que dejó el proceso de refinamiento histórico, el historiador traperero debe actuar como un arqueólogo de vestigios que dinamiza cada una de estas partículas con el objetivo de develar la esencia anacrónica del tiempo y de “incendiar” la historia y la imagen artística. Veíamos anteriormente que Didi-Huberman (2013a) nos decía que “la imagen arde en su contacto con lo real” (p. 9), en este caso la imagen arde cuando la pericia del historiador devela el anacronismo que subyace a la realidad; solo allí la imagen y el tiempo arden, pues se desmorona paulatinamente la estructura que el sentido histórico le otorgó.

La pericia y la imaginación crítica que producen el desmoronamiento se dan cuando el historiador actúa como un niño que desplaza y revuelca las piezas de una historia que se cree en progreso. La imaginación del niño-historiador crea, entonces, el verdadero giro copernicano, con el cual se manifiesta la perduración del pasado que trastoca al presente y su comprensión del tiempo (Didi-Huberman, 2006, p. 141). La figura del historiador como niño se reduce no solo a su facultad de jugar con las cosas, sino también a su aspecto creativo, que se evidencia a la hora de reubicar las cosas según una nueva visión y, con

ello, una nueva episteme. Esta creatividad se manifiesta cuando de los desechos recolectados por el historiador se crean montajes y nuevas configuraciones que producen la pluralidad de interpretaciones, que serán el material inflamable de la dialéctica del tiempo y de la imagen. Sin embargo, este montaje, que propone el tiempo anacrónico y que será el nuevo método del historiador del arte, puede darse exclusivamente a partir de la idea fundamental de que las imágenes siempre se remontan a otras con las que existe un hilo que, en algún momento, se rompió y debe ser enhebrado de nuevo. El montaje es la colocación de las ruinas del tiempo de forma tal que permita el conflicto con el presente.

Ejemplos de estas colocaciones se evidencian en nuestros días en distintos elementos: los telares narrativos de las madres de los desaparecidos; una secuencia de imágenes que quiere recobrar la historia de una comunidad no contada y que, por ello, lucha a favor de la memoria y en contra de la historia; filmes o documentales donde, a partir de los escombros del presente, se reconstruye el relato de los olvidados para que con ardor impacte en la mirada del espectador, e incluso, aunque de forma controversial, el performance destructivo de monumentos y esculturas por grupos que quieren reivindicar a los vencidos y excluidos de la historia.

La imaginación que hace arder las imágenes en el juego del desmontaje y el montaje es, entonces,

la actividad de montar imágenes heterogéneas, de yuxtaponerlas entre sí de forma anacrónica y chocante; la imaginación realiza montajes y encuentra afinidades entre elementos diversos, por lo que “hablar de imagen sin imaginación es, literalmente, separar la imagen de su actividad” (Didi-Huberman, 2004, p. 170) (Fisgativa, 2013, p. 169).

El montaje que plantean Benjamin y Didi-Huberman es un montaje calidoscópico en el que la luz que permite el reflejo de las imágenes es a su vez el hilo conductor que las interconecta y que hace posible, en su proyección general, el sentido holístico de la totalidad del montaje. Este último es dinámico gracias a la libertad de la fantasía del observador, que crea nuevas figuras con nuevos colores.

En esta nueva legitimación epistemológica se yuxtaponen la memoria, la imaginación y el aspecto revolucionario. Las imágenes y la imaginación con la que se abordan no pueden ser algo banal ni el proceso de una actitud burguesa. Por lo

contrario, la imagen y la imaginación son producto de la malicia de la fantasía y el deseo de redención desde la reparación de lo olvidado. El montaje calidoscópico de las imágenes con el que se configuran los diferentes fractales de la historia solo es producto de esa malicia y ese anhelo de salvación. La fantasía sufre la paradoja de ser fuente del pecado por el desmontaje y el ardor que produce, pero a la vez es fuente de conocimiento al crear un nuevo saber.

Hay un último paradigma de la malicia sobre el que querría insistir. [...] Se lo lee en las expresiones “destello de malicia” o “mirada llena de malicia”. Es el *juego*. Es la actividad infantil que consiste en producir “*chanzas*” — tanto con los seres como con las cosas. Divertirse locamente: placeres turbulentos, espasmos de risas locas, situaciones *desmontadas*. Hay orgullo al hacerlo, virtuosismo en las pullas, cálculos con segunda intención, complejidad de los *montajes* producidos. El niño malicioso dispone de la falsa inocencia y del verdadero poder del espíritu crítico, incluso revolucionario (Didi-Huberman, 2006, p. 164).

Didi-Huberman invita al espectador y al historiador a tener malicia ante la imagen, es decir, a desplegar la inteligencia mal intencionada sobre ella. Esto con el fin de llevar a cabo un juego también malicioso que desmontará el sentido de las cosas para abrir un nuevo abanico de sentidos que resignifique tanto la imagen como el tiempo. Sin embargo, ¿este “divertirnos locamente” desde una “mirada llena de malicia” no nos llevará al delirio de las interpretaciones subjetivas?, ¿acaso la legitimación de este juego y de esta malicia no puede llevarnos a derroteros donde se pierda la posibilidad de una última legitimidad del arte y su significado?, ¿este nuevo historiador o espectador crítico de la historia del arte que hace arder la imagen no puede llevarla hasta el punto último de la incineración sin sentido? El mismo Didi-Huberman parece ser consciente de esta situación al replantear lo que habíamos mencionado al inicio de este texto sobre el arte como antídoto y veneno:

El anacronismo, como toda sustancia fuerte, como todo *phármakon*, modifica completamente el aspecto de las cosas según el valor de uso que se le quiera acordar. Puede hacer aparecer una nueva objetividad histórica, pero puede hacernos caer en un delirio de interpretaciones subjetivas. Es lo que

inmediatamente revela nuestra manipulación, nuestro tacto del tiempo (Didi-Huberman, 2006, p. 37)⁷.

La malicia de la imagen anacrónica nos lleva a una ambigüedad en cuanto a su provecho, y es en este sentido que se debe cuestionar si se puede y si es deseable evitar el exceso de la malicia de nuestra mirada. El juego al que nos invitan Didi-Huberman y Benjamin, desde la perspectiva de Panofsky, es arriesgado, pues el desmontaje y el montaje nos pueden llevar a la confusión y el retorno del nihilismo y la manipulación del arte. El mismo temor que Panofsky expresaba con Heidegger también lo tiene con Benjamin y lo tendría con Didi-Huberman, pues las cuestiones epistemo-críticas que allí se encuentran tendrían también un alcance político. El temor de Panofsky se puede trasladar en este caso al peligro revolucionario por parte del historiador que, en su juego malicioso, puede anular el aspecto crítico (que propone el mismo Didi-Huberman) y reemplaza esto último ya no por la relectura y el diálogo con la historia, sino por el dominio y la destrucción total de esta.

Anteriormente indicábamos como posible ejemplo de los montajes desde el anacronismo la destrucción de monumentos y esculturas históricas acompañados de ciertos performances; en la mayoría de los casos, estos son justificados por una nueva comprensión del tiempo, de la historia y, por ende, de la imagen. Estos casos, si bien pueden leerse de forma análoga con la tesis benjaminiana de

7 Didi-Huberman (2006) se refiere a las supervivencias (*Nachleben*) como “fantasmas calcificados” que se metamorfosean dentro de las imágenes para estar en una constante reinención desde el montaje y las sensaciones que vivifican. Rancière ha cuestionado esta interpretación pues desconfia del largo alcance de la vivificación propuesta por Didi-Huberman. Este aspecto fantasmagórico de las imágenes anula todo límite en la experiencia estética, pues el libre juego con el que se experimentan presupone siempre la vivificación de las imágenes cuando, incluso, piensa Rancière, estas o bien pueden no querer decir nada o no tienen más que decir. Por tal razón se hace necesario un retorno a la palabra escrita donde la legibilidad puede permitir leer las imágenes y su experiencia estética de una forma concreta (Cabello Padial, 2020). Ante este cuestionamiento por parte de Rancière, Didi-Huberman asume el riesgo que representa el libre juego del montaje de las imágenes, pero también es contundente al responder que la razón por sí misma encuentra un obstáculo al querer “leer” y “descifrar” las imágenes, pues el único modo de adentrarnos en ellas es la imaginación, la cual “acepta lo múltiple y lo renueva sin cesar a fin de detectar nuevas relaciones íntimas y secretas, [la imaginación encuentra] nuevas «correspondencias y analogías» que serán a su vez inagotables, como inagotable es todo pensamiento de las relaciones que cada montaje inédito será siempre susceptible de manifestar” (Didi-Huberman, 2011, p. 4).

que no existe la historia del arte, parecen no tener el mismo objetivo. Pues si para Benjamin el propósito nunca fue destruir la historia del arte sino refundarla a partir de su nueva comprensión, en algunas ocasiones el objetivo de aquellos performances parece ser el radicalismo de la destrucción sin la discusión crítica a la que invitan tanto Didi-Huberman como Benjamin. La heurística del anacronismo no se puede realizar sin este debate, pues el rechazarlo nos llevaría a una censura inversa donde la malicia ante la imagen y ante el tiempo terminarían convirtiéndose en maldad radical. “Una *epistemología del anacronismo* no se concibe sin la ‘arqueología’ discursiva (...) [esta arqueología] termina siempre provocando un debate o al menos la intervención en un debate” (Didi-Huberman, 2005, p. 27). Debemos replantearnos si lo que queremos es una destrucción negativa que condena el pasado y la forma en que se ha narrado, o una destrucción positiva de la historia en el sentido heideggeriano, es decir, el desmonte de lo ya montado para extraer los elementos anquilosados y fundamentales de la tradición, y así mostrar la dinámica fértil que allí se encuentra; entablar, pues, lo positivo de sus posibilidades en el debate con las nuevas interpretaciones (Heidegger, 2015, p. 48).

4. Conclusión. La crisis del discurso de la legitimidad de qué es el arte y del espíritu crítico

LO EXPUESTO EN ESTE TRABAJO no se ocupa de otro fenómeno distinto al que Jean-Marie Schaeffer (2000) postula en la introducción de su obra *Art of the Modern Age*, a saber, que lo que parece ser una crisis de las artes es ante todo una crisis del discurso de legitimación del arte, bien sea por la multiplicidad de ensayos, artículos y libros en relación con el estado del arte, o bien sea por la mercantilización de la cultura que banaliza el arte a su nivel más prosaico. Schaeffer (2000) asevera que considerar que hay una crisis de legitimación del arte presupone un discurso que desea responder qué es el arte y, por tanto, una metodología para orientarnos ante dichas imágenes. El presupuesto de dicha crisis para el autor es erróneo, y de igual manera nos conduce a un derrotero del cual no podemos salir, pues nos instiga a permanecer en un análisis sacro y ontológico de las imágenes que plantea en sí mismo una escisión entre lo que es el arte y las

obras de arte en sí mismas, con sus condiciones y características propias (Schaeffer, 2000, pp. 6-7).

Esta legitimidad filosófica del arte siempre ha permeado a Occidente, incluso en el interesante análisis que hace Wladislaw Tatarkiewicz (1995) sobre el concepto de belleza en *Historia de seis ideas*. En ella vincula los conceptos de *arte* y *belleza* en la historia de la pintura a partir de una metafísica desarrollada por diferentes filósofos a lo largo de los siglos. Sin embargo, esta sacralización del arte se acentúa aún más en el siglo XVIII con el Romanticismo y la Revolución conservadora, la cual, luego de la crisis espiritual que dejó el Siglo de las Luces y del desencanto por el mundo y la posibilidad del hombre de acceder a lo absoluto, vería en el arte la compensación a dichas necesidades. El arte, así pues, encarnó para los filósofos del siglo XVIII el halo metafísico con el que aspiraban no solo a asignarle una función ontológica, sino hacer de él la única representación posible de la ontología.

En contraposición a este síndrome ontológico se encuentra una interpretación “migrante” de la filosofía del arte. Didi-Huberman considera que, si bien las imágenes son esenciales en la existencia humana, buscarles una interpretación esencialista es un despropósito, pues una de las muchas implicaciones que tiene este objetivo es definir el dominio de la imagen. Es decir, o se determina de forma exclusiva que la imagen pertenece a un único campo estudio (como lo sería la filosofía) o, por lo contrario, las imágenes contienen una riqueza holística que exige la interdisciplinariedad, tal como aquella a la que recurre el filósofo francés, al pasar por la metaforología de Goethe, la antropología de Aby Warburg, la comprensión histórica de Benjamin e, incluso, el psicoanálisis. La filosofía “migrante” de Didi-Huberman exige ver en la imagen la capacidad crítica que esta tiene frente al mundo, la historia, el lenguaje y ella misma, pues solo así podremos navegar las diferentes corrientes que habitan en ella sin recurrir al punto fijo e ilusorio de la ontología. Así pues, la filosofía que desee aproximarse a la imagen debe despojarse de su pretensión epistemológica u ontológica, para, en vez de pretender abarcarlo todo, evidenciar su labor en lo preciso, en lo minúsculo, es decir, en la particularidad y los detalles de cada imagen. La filosofía “migrante” escapa a la incomodidad que representa para algunos la escurridiza “esencia” del arte. Por lo contrario, esta filosofía desea, en la particularidad de cada una de las obras y en la pluralidad de saberes, navegar y dejarse llevar por el carácter

irresoluble que opera en las imágenes. La propuesta de Didi-Huberman parece adherirse a la conclusión a la que llegaba Schaeffer (2000):

Al entregarnos a la adicción del espejismo (filosófico) del Arte, nos hemos separado de la realidad múltiple y cambiante de las artes y de las obras; cuando pretendemos que el Arte es más importante que una obra en particular, aquí y ahora, hemos debilitado nuestra sensibilidad estética (y a menudo nuestro sentido crítico); pues al reducir las obras a jeroglíficos metafísicos, hemos enrarecido nuestros caminos hacia el placer y negado la diversidad cognitiva —por tanto la riqueza— de las artes (p. 13)⁸.

John Berger en un brillante documental llamado *Ways of Seeing* (1972) afirma, en resonancia con la filosofía de Benjamin, que la forma en que vemos las obras de arte en nuestra época dista mucho de la forma en la que lo hacían nuestros antepasados. Ellos lo hacían en un aquí y en un ahora, mientras nosotros, por la reproductibilidad técnica de las obras de arte, podemos no solo percibir las en cualquier momento y en cualquier lugar, sino incluso manipularlas hasta el punto de lo que hoy parece ser su banalización e incluso su falta de interpretación. En este sentido el objetivo de este texto, que era exponer algunas de las teorías que respondían a la pregunta de si es o no posible orientarnos ante la imagen, pretende evidenciar la tensión que subyace en la relación de la imagen con el ojo del espectador y el anhelo de legitimar un fundamento último de esta. La tensión que afrontamos cada uno de nosotros al ubicarnos frente a las imágenes contiene a su vez la preocupación de la que emergió este análisis: a menudo nos vemos tentados a abandonar la reflexión sobre este problema por la subjetividad de los espectadores o por la explicación que obtenemos de un folleto o de un experto que nos acompaña en el museo.

No obstante, esta tensión que subyace a la confrontación con la imagen, en vez de dispensarnos de la pregunta por su sentido y la forma en que se debe abordar, invita a ella en cada momento. La dificultad de orientarnos ante la imagen

8 “Through our addiction to the (philosophical) mirage of Art, we have thus cut ourselves off from the multiple and changing reality of the arts and art works; by claiming that Art was more important than this or that work, here and now, we have weakened our aesthetic sensibility (and—often—our critical sense); by reducing art works to metaphysical hieroglyphics, we have rarefied our paths to pleasure and denied the cognitive diversity—and thus the richness—of the arts.”

debe invitar al historiador del arte y al espectador a recobrar la importancia de la filosofía a la hora de plantear y pensar en cada una de las aristas que contiene dicho proceso, pues no solo de esta manera se le hará justicia a la imagen y seremos dignos de estar frente a ella, sino que también comprenderemos que la banalización (tal vez no solo) no proviene de las obras de arte contemporáneas y de las imágenes que bombardean nuestro diario vivir, sino que proviene (también) de la banalización de nuestra mirada.

Referencias

- Benjamin, W. (2008). *Sobre el concepto de historia. Obra completa. Libro I/vol. 2* (pp. 303- 318). Abada Editores.
- Berger, J. (Dir.) & Dibb, M. (Prod.) (1972). *Ways of Seeing* [Television series]. BBC. IMDbPro.
- Burke, P. (2003). *Formas de hacer historia* (2.^a ed.). Alianza Editorial.
- Cabello Padial, G. (2020). Entre el reparto de lo sensible y la imagen crítica. A propósito de una discusión entre Jacques Rancière y Georges Didi-Huberman. *Theory Now: Journal of Literature, Critique and Thought*, 3(2), 22-38.
- Cassirer E. (2016). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo*. Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2005). *Confronting Images: Questioning the Ends of a Certain History of Art*. The Pennsylvania State University Press.
- Didi-Huberman, G. (2006). *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes* (1.^a ed.). Adriana Hidalgo Editora.
- Didi-Huberman G. (2010). *Ante la imagen: pregunta formulada a los fines de la historia*. Cendac.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?* Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Didi-Huberman, G. (2013a). *Cuando las imágenes tocan lo real*. Edición Círculo de Bellas Artes.
- Didi-Huberman, G. (2013b). *La imagen superviviente*. Abada Editores.
- Fisgativa, C. (2013). Imágenes dialécticas y anacronismo en la historia del arte (según Georges Didi-Huberman). *Revista Filosofía UIS*, 12(1), 155-180.

- Harries, K. (2009). A Pair of Shoes. En *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"* (pp. 83-94). Springer.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Ediciones Akal.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heródoto (1972). *Los nueve libros de la historia*. W. M. Jackson.
- Massó Castilla, J. (2017). Las paradojas de la historia del arte. *Anthropos: cuadernos de cultura crítica y conocimiento*, 246, 101-112.
- Leibniz, G. (2013). *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Sígueme Ediciones.
- Lowith, K. (2013). *Historia del mundo y salvación*. Katz Editores.
- Panofsky, E. (2006). *El significado en las artes visuales*. Alianza Editorial.
- Schaeffer, J. (2000). *Art of the Modern Age*. Princeton University Press.
- Schapiro, M. (1968). *The Still Life as a Personal Object – A note on Heidegger and Van Gogh*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-40265-8_14
- Tatarkiewicz, W. (1995). *Historia de seis ideas*. Editorial Tecnos.
- Vasari, G. (2002). *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*. Cátedra.



PROBLEMATIZACIÓN: SUS PRINCIPIOS Y LÍMITES CONCEPTUALES EN LA FILOSOFÍA TARDÍA DE MICHEL FOUCAULT

DIEGO MÁRQUEZ ARANCIBIA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.pplf

RESUMEN

En este ensayo se plantea un abordaje temático al concepto de “problematización” en la filosofía tardía de Foucault. La aprehensión de este concepto repercute no solamente en el modo en que se comprenden los planteamientos de sus trabajos tardíos, sino también en el modo en que se conciben en general los usos de la filosofía del autor. En este sentido se plantea que la lectura del concepto de problematización debe hacerse al respecto del concepto de polémica, deteniéndose en lo que Foucault llama “ontología crítica”. A partir de todo ello, se puede comprender el concepto de problematización en su dimensión verbal y sustantiva, sin que ello suponga caracterizarlo como una síntesis de la totalidad de su proyecto filosófico.

Palabras clave: Foucault; problematización; polémica; ontología crítica

* Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile.
Correo electrónico: d.marquez.arancibia@gmail.com
Para citar este artículo: Márquez Arancibia, D. (2022). Problematización: sus principios y límites conceptuales en la filosofía tardía de Michel Foucault. *Universitas Philosophica*, 39(78), 241-268. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.pplf.



PROBLEMATIZATION: ITS PRINCIPLES AND CONCEPTUAL LIMITS IN MICHEL FOUCAULT'S LATE PHILOSOPHY

ABSTRACT

This essay presents a thematic approach to the concept of problematization in Foucault's late philosophy. The apprehension of this concept has repercussions not only in the understanding of his later works, but also in how the uses of the author's philosophy in general are conceived. In this sense, it is proposed that the reading of the concept of problematization should be made in relation to the concept of polemics and the observation of Foucault's "critical ontology". This concept can thus be understood in its verbal and substantive dimension, but not as an all-encompassing synthesis of Foucault's philosophical project.

Keywords: Foucault; problematization; polemic; critical ontology

1. Introducción

EN EL VOCABULARIO FOUCAULTIANO y en el de la filosofía en general, el concepto de problematización es de interés central. En escritos de los últimos escritos de Foucault es común encontrarse con el uso de este concepto en distintas circunstancias, por lo que cabe mirarlo con detenimiento en tanto es técnico y relevante. En la *Historia de la sexualidad*¹ II, *El uso de los placeres*, Foucault (2003a) dice:

Así pues, me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era ésta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral?, ¿por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad?, ¿por qué esta “problematización”? (p. 10).

Es cierto que con el paso de la historia cada vez más inquietudes han sido observadas como problemas. Así, se problematizan las prácticas y, a su vez, los aspectos semánticos, gestuales, icónicos y simbólicos de estas. Por lo que es preciso preguntarnos: ¿en qué consiste la problematización?, ¿en qué podría contribuir una aproximación de este tipo desde la filosofía de Foucault?, ¿cuál es el carácter de la problematización tal como la observa este autor?, ¿bajo qué criterios podemos clasificarla?, y ¿qué función cumple esta en la obra foucaultiana?

Junto a estas preguntas surge también un problema teórico: una perspectiva como la de Foucault y su modo de entender la filosofía dan pie al problema de plantear la *problematización* como un verbo o como un sustantivo, posibilidad que ha sido objeto de interés en la literatura crítica dedicada a este concepto. A lo anterior se suma que la noción de problematización, en algunos casos, se ha presentado tentativamente como un concepto que tiene el potencial de dar una síntesis de la filosofía foucaultiana. Para responder a ambos problemas, este ensayo se vale del debate actual y recurre a la noción de “ontología crítica”, por una parte, para argumentar que mediante ella es posible atender a los dos sentidos del concepto de problematización enunciados y, por otra parte, para defender que el concepto de problematización acoge específicamente el elemento ético de la

1 En adelante *HS*.

filosofía foucaultiana, sin entender este último como una síntesis de la totalidad de la obra de Foucault.

2. Experiencia problematizada

EL HILO CONDUCTOR PARA COMPRENDER el concepto de problematización surge con el cambio de perspectiva en el curso de la *HS*. Allí, a partir de un cambio de mirada, en el que Foucault retorna a una genealogía que se encarga de mostrar cómo un conjunto de prácticas concernientes a la actividad sexual se engloba en la dimensión de un dominio moral, que demanda que se observe la sexualidad con cuidado y se ponga un especial interés en la manera en que se lleva a cabo este dominio. A este “especial interés”, que tiene por desenlace la incorporación de nuevos criterios morales a lo largo de la historia, se le llamará *problematización*.

En este sentido, desde la *HS II*, en la reorientación del análisis histórico a partir de los *modos de problematización*, Foucault (2003a) intenta “definir las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive” (p. 10). En la misma obra analiza aspectos amplios y separados: “un temor”, “un esquema de comportamiento” y “una imagen”, que son observados como tales a partir de casos paradigmáticos de la Antigüedad. El criterio común del análisis surge del foco principal del libro, a saber, las *aphrodisia* (Ἀφροδισια), término que puede ser traducido de manera amplia como “placeres”, y el modo en que las *aphrodisia* se volvieron objeto de interés para los griegos y, de manera cada vez más creciente, para la historia de Occidente.

De la misma forma, Foucault observará posteriormente en *Las confesiones de la carne* (*HS IV*), pasando por *El cuidado de sí* (*HS III*), un desplazamiento histórico en el análisis de la actividad sexual. Allí Foucault (2019) estudia, desde el concepto de *carne*, en la puesta en relación entre el pecado y el “decir veraz” acerca de los propios impulsos, una forma de experiencia histórica particular a comienzos de la Edad Media:

Lo que se elabora entonces es una forma de experiencia, entendida a la vez como modo de presencia ante sí mismo y esquema de transformación de sí. Y es ella la que poco a poco situó en el centro de su dispositivo el problema de la “carne”. Entonces, en vez de un régimen de las relaciones sexuales o las

aphrodisia, que se integra a la regla general de una vida recta, habrá una relación fundamental con la carne que atraviesa la vida entera y sirve de basamento a las reglas que se le imponen (p. 51).

Así, en el análisis tanto de las *aphrodisia* en la Antigüedad como el de la *carne* en la Edad Media se responde al estudio de una historia del *pensamiento* cuyo objeto específico de análisis son las problematizaciones. Estas últimas se identifican a partir de las diversas modificaciones que tienen lugar por el dominio de prácticas y saberes que se tornan cada vez más importantes y que se sedimentan en objetos propios de la moral.

En “Polémica, política y problematizaciones” de 1984, Foucault (1999) precisa que su interés no es interrogar *sobre* la política, sino interrogar *a* la política con respecto a los temas que, al parecer, siempre la han aquejado. La función de la problematización que se desarrolla en esta obra responde ciertamente a un modelo crítico, entendiendo por *crítico* aquello que tiene su foco de interés en una indagación del propio presente y de sus formas de gobierno². El presente se establece por una triple constitución que conforma el concepto de experiencia y que está dada por tres elementos fundamentales: los juegos de verdad, las relaciones de poder y las formas de relacionarse consigo mismo. A partir de lo anterior, Foucault propone modos distintos de acceder a una historia de la subjetividad, teniendo en cuenta los análisis diversos que surgen de las siguientes formas de constitución de la experiencia:

1. *Historia de las ideas*: análisis de los sistemas de representaciones.
2. *Historia de las mentalidades*: análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento.
3. *Historia del pensamiento*: análisis de “los problemas”, o más exactamente las problematizaciones, en que el *pensamiento* constituye un elemento *completamente diferente* del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento y del dominio de las actitudes que lo pueden determinar.

Las problematizaciones como tercera forma de análisis histórico no se enmarcan, como ya se ha dicho, ni en el estudio de las representaciones de una

2 El concepto de crítica utilizado por Foucault tiene muchas más aristas que vale la pena analizar. De momento recurriremos a una formulación simple que aparece en *¿Qué es la crítica? [crítica y Aufklärung]* como: “el arte de no ser gobernado de esa manera” (2018a, p. 49).

determinada época ni en un dominio de actitudes que determinan un comportamiento. Al contrario de estos dos caminos, la filosofía de Foucault se encarga de analizar la forma en que el pensamiento “constituye una diferencia” frente a *representaciones y actitudes*. ¿Buscaba Foucault estudiar esta diferencia? ¿O su deseo era distinguir sencillamente entre algunos momentos de alteración histórica en una mostración de lo “mismo” y lo “otro”? Ante estas preguntas Beatrice Han (2002) comenta que estamos frente a dos concepciones de experiencia:

Significativamente, aun cuando la experiencia se caracteriza como una estructura tripartita objetiva, el “pensamiento” es nombrado como su condición subjetiva de posibilidad. “No hay experiencia que no sea una forma de pensar” [...]. Así, la sexualidad como “experiencia” (en el sentido objetivo) describiría las condiciones específicas a partir de las cuales se realizó esta determinación histórica de la relación autoconstitutiva. Es en este sentido que la sexualidad podría representar, al igual que otras “experiencias”, como “locura”, “enfermedad” o “delincuencia”, una “matriz” o “locus de la experiencia”. Todas estas expresiones presuponen igualmente la distinción entre las dos definiciones de experiencia, ya que la experiencia de que la locura es el “foco” o “matriz” apenas puede ser asimilada a la locura misma como experiencia (p. 157)³.

Siguiendo la inversión que Han realiza del concepto de experiencia, podemos mostrar que la sexualidad era formalmente el objeto principal de análisis en el que las relaciones de sí aparecían como un elemento anexo. Si la pensamos ahora como “matriz”, emerge como una forma posible de autoconstitución histórica. Cuando Foucault define la problematización como la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que plantean problemas a la

3 “Significantly, even while experience is characterized as an objective tripartite structure (*‘understandings, ‘rules, ‘modes of consciousness of oneself’*), *‘thought’* is named as its subjective condition of possibility. *‘There is no experience that is not a way of thinking’* [...]. Thus sexuality as an *‘experience’* (in the objective sense) would describe the specific conditions from which was effected this historical determination of the self-constitutive relationship. It is in this sense that sexuality could represent, like other *‘experiences’* like *‘madness, ‘sickness’* or *‘delinquency’* a *‘matrix’* or *‘locus of experience’*. All of these expression equally presuppose the distinction between the two definitions of experience, since the experience of which madness is the *‘focus’* or *‘matrix’* can hardly be assimilated to madness itself as experience”.

política, se observa con detalle que dicha definición utiliza la problematización como una actividad. Si bien esta última cumple con observar la aparición de las distintas “inquietudes” a lo largo de la historia, nos enfrenta a un uso distinto de nuestro concepto central, un uso que esta vez alberga el carácter de ser acción. En este caso, lo propio de la problematización es “hacer algo” y no solamente ser “objeto de indagación”, como lo definimos para los regímenes de la *aphrodisia* y de la carne⁴. Foucault (1999) dirá entonces:

No pienso, por ejemplo, que haya ningún “político” que pueda, a la vista de la locura o de la enfermedad mental, detentar la solución justa y definitiva. Pero pienso que hay, en la locura, en la alienación, en las perturbaciones del comportamiento, razones para interrogar a la política, la cual ha de responder a estas cuestiones, aunque nunca llegue a hacerlo del todo. [...] Pasa lo mismo con la sexualidad: no existe sin una relación con estructuras, exigencias, leyes y reglamentaciones políticas que tienen para ella una importancia capital y, sin embargo, no cabe esperar de la política las formas en las que la sexualidad dejaría de constituir un problema (p. 359).

En esta relación ambigua de co-constituciones problemáticas, el interés de Foucault está en la política y en sus áreas grises, en la aproximación al modo en que se toman decisiones sobre la subjetividad y, de esta forma, en la administración del poder frente a determinadas problematizaciones. La sexualidad, la enfermedad, el crimen y su castigo se muestran como elementos motrices de una actividad intelectual con un problema constituido. La interrogación de las formas que hacen un problema en política se muestra como una acción efectiva del pensamiento. Cuando Foucault atribuye el tratamiento de estas problemáticas a la dimensión de lo político, sus estructuras, exigencias, leyes y reglamentaciones, se refiere, sin duda alguna, al terreno reglamentado de la política central del Estado-nación y al aparato institucional no-centralizado.

De este modo, al definir como pensamiento la manera en que un conjunto de prácticas llega a constituirse como “problema”, cabe preguntarse: ¿de qué manera se comprende el “pensamiento” en Foucault?, ¿tiene algún carácter especial que

4 Los distintos objetos de inquietud que los sujetos observan a partir de su relación consigo mismos son puestos bajo el término de “sustancia ética”, concepto en el que se profundizará más adelante.

lo vincula con las formas de problematización que han tenido lugar a lo largo de la historia? El pensamiento, dice Foucault (1999), se distingue de la conducta y lo que le da sentido, pues “es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar; dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines” (p. 356).

Así, “lo que se hace” se pone en un movimiento de desprendimiento de su identidad; la conducta, y el sentido que se le suele dar a la conducta, no serían habitadas por el pensamiento, sino que justamente el pensamiento corresponde a un elemento que nos permite tomar distancia y separarnos de “las maneras de hacer y reaccionar” de las prácticas y del discurso, sin cuestionarlas en su sentido, condiciones y fines. Así, si seguimos a Foucault, no toda acción puede “habitar” el *campo* del pensamiento, por el contrario, es necesario que algunos factores lo hayan vuelto “incierto”, lo que Foucault identifica como una pérdida de familiaridad. De manera similar al esquema del empirismo de David Hume, la concepción de “certeza” que utiliza Foucault está puesta en entredicho a partir del concepto de “costumbre”; sin embargo, en su caso, el posicionamiento sí se da en el dominio de las prácticas en su relación con la verdad. La familiaridad con algo es lo que permite un carácter de certeza, mientras que la falta de familiaridad acerca la pregunta del *por qué* corresponde a los esquemas históricos que confieren justificación, validación y evidencia a las prácticas y discursos.

El paso de la familiaridad a la falta de familiaridad depende de procesos sociales, económicos y políticos, que son condición necesaria pero no suficiente de la aparición de lo incierto y lo dificultoso. Así, en la insuficiencia de los procesos sociales, políticos y económicos se comprende cómo el concepto de problematización aparece efectivamente en el problema de la libertad, que Foucault deja después de *La voluntad de saber (HS I)*. Hay que recordar que el contexto en el que emerge este problema se sitúa en las dificultades que hasta entonces habían sido claramente ignoradas por la constitución de la subjetividad por sí misma (De Salies, 2013, p. 358). En este sentido, Foucault propone el concepto de problematización como un recurso de superación de los límites encontrados al final de *HS I*.

Foucault se vio obligado a llevar a cabo un análisis de una escala completamente diferente de la que inicialmente planteó. Recordemos que para Foucault (1999a) hay una labor del pensamiento que él vincula con la libertad: “El

pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema” (p. 356). Su interés no es, pues, explicar cómo se produce la problematización –en un esquema trascendental de este conjunto de apariciones históricas–, sino más bien señalar cómo se ha producido la falta de familiaridad con una verdad. “El surgimiento de una problematización es simplemente demasiado complejo como para ser atribuido a cualquier factor explicativo que lo determine completamente” (Koopman, 2013, p. 103)⁵.

Así, los procesos políticos, sociales y económicos pueden existir antes de que haya “problematización efectiva” para la “aparición del pensamiento”. La problematización acerca de un objeto genera una ruptura en el marco de regularidad con el que opera la verdad. El estatuto de la costumbre, que para Hume sostenía el esquema del conocimiento por medio de las impresiones, se rompe a partir de la aparición de la inquietud. La problematización es siempre original y se produce a partir de una experiencia de carácter histórico:

No adopta una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que son definidas por él mediante una situación o un contexto y que valen como una cuestión posible (Foucault, 1999a, p. 360).

Por ello la respuesta a un mismo conjunto de dificultades, a menudo, hace aparecer respuestas o reacciones diversas. Foucault asume que un conjunto diverso de respuestas ante las dificultades es contradictorio, pero es necesario comprender lo que las hace simultáneamente posibles; por ejemplo, en el conjunto de soluciones diversas a las dificultades que él encontraba en la práctica de la enfermedad mental en el siglo XVIII. La “experiencia”, entendida como un tipo de constitución, está dada por la vinculación entre *saber, poder y relaciones de sí*. La experiencia problematizada, que emana de las dificultades con que se configura la historia, provoca la inquietud y, con ello, el cuidado en torno a los objetos de problematización.

5 “The emergence of a problematization is simply too complex to be ascribed to any one explanatory factor that would fully determine it”.

3. Los dos sentidos del concepto de problematización

TAL COMO HEMOS MOSTRADO, el concepto de problematización se presenta considerablemente ambiguo. A partir de la distinción que hace Koopman (2013), se pueden dar dos sentidos de este concepto. En tanto “problematización de x”, la problematización se entiende como un verbo, es decir, como una acción que se ejerce sobre los objetos de indagación. En este sentido, sería algo que se realiza a partir de los conceptos “problematizados” de Foucault como la locura, la sexualidad y el crimen. El segundo sentido sería “el x problematizado”, en el que la problematización se comprende como sustantivo, lo cual implica que sea el objeto de una indagación; dicho sentido nominal es lo que se comprende, por ejemplo, si decimos que Foucault escribe una historia de las problematizaciones que han acaecido a lo largo de la historia.

Con esta ambigüedad conceptual a la base de la problematización foucaultiana, podemos estar de acuerdo en que no hay una completa incoherencia entre los dos sentidos señalados. Si bien Foucault plantea principalmente el uso nominal de la problematización como “x problematizado”, sobre todo en *HS II*, esto no es un obstáculo para el uso de la problematización como un verbo, la “problematización de x”. Ambos sentidos pueden pensarse bajo el prisma de las tensiones que provoca el desarrollo de una investigación de orden histórico a partir de conceptos problemáticos para la política actual.

En lugar de presentarnos una incoherencia metodológica imposible, las dimensiones nominales y verbales de la problematización sirven para reforzarse entre sí incluso en medio de las tensiones que producen. Foucault como filósofo tomó las problematizaciones ya existentes (en un sentido nominal) como sus objetos de investigación, mientras que al mismo tiempo posicionaba sus indagaciones de tal manera que intensificaban estos objetos ya existentes, y así problematizó (en un sentido verbal) las prácticas que han sido elaboradas en su base (Koopman, 2013, p. 99)⁶.

6 “Instead of presenting us with an impossible methodological incoherence, the nominal and verbal dimensions of problematization serve to reinforce one another even amidst the tensions they produce. Foucault as philosopher took already-existing problematizations (in a nominal sense) as his objects

A pesar de ello, debemos tener cuidado con los énfasis que se hagan del uso de estos conceptos, ya que la incorporación de una determinada concepción de la problematización nos puede llevar a prácticas muy distintas de la investigación, y, como indica Barnett (2015), a concebir diferentes versiones de la filosofía de Foucault. Sin intentar agotar su sentido, aquí queremos entender cómo el concepto de problematización puede provocar dos maneras de leer la filosofía de los últimos escritos de Foucault.

Por una parte, el sentido “x problematizado” nos indica que la tarea de la filosofía consiste en la indagación por el carácter histórico acerca de problemas históricos específicos. Para entregar un nuevo enfoque metodológico desde el cual pensar la historia, el investigador crítico tendría la tarea, no de producir problematizaciones –porque estas ya están insertas en el horizonte teórico y práctico desde el cual se erigen–, sino de contribuir a una problematización ya creada, y tal vez ya orientada, en función de dar mayor profundidad al conjunto de indagaciones teóricas realizadas. Esto implica mostrar las formas en que las problematizaciones han permitido o prohibido diversas prácticas a lo largo de la historia. El ejercicio teórico de elaborar una historia del pensamiento con enfoque en el estudio de las problematizaciones supone, entonces, reencontrarse con las soluciones provisionarias que se dieron a determinados problemas y, en esa medida, con la diversidad de soluciones que emergen de las diversas inquietudes. Dicho proyecto conlleva mostrar la forma general de problematización que hizo posible, a partir de las dificultades y obstáculos en las prácticas, la incorporación de problemas para la política. El rol de la problematización consiste en responder a estas dificultades, mas no “traduciéndolas” o “manifestándolas”, sino más bien elaborando al respecto las condiciones en las que es posible darles respuesta y definiendo los elementos que constituyen diferentes soluciones.

Por otra parte, la actividad teórica que se desarrolla en “la problematización de x” ha terminado por constituir una herramienta crítica de las ciencias sociales, tal como lo ha notado Howarth (2013, p. 212) quien remite al método foucaultiano de la problematización al referirse a cómo Foucault se encarga de profundizar, por

of inquiry while at the same time positioning his inquiries in such a way as to intensify these already-existing objects, thus further problematizing (in a verbal sense) the practices that have been elaborated on their basis.”

ejemplo, en las teorías de la represión de la sexualidad en *HS I*. Esta profundización, como sabemos, demuestra que la teoría de la sexualidad está impregnada de prejuicios que se dan por hecho en la incorporación de la identidad de los individuos, y allí la tarea del investigador consiste en profundizar en estas actividades que “se dan por hecho” en nuestras prácticas y en nuestras representaciones.

De esta forma, el análisis de la problematización en el sentido verbal tiene la función de mostrar la historia de los objetos de problematización, de tal forma que se trata de problematizar los conceptos del propio presente, que se asumen de manera constante, para ponerlos en tensión. Como postula Koopman (2013), la labor del investigador que problematiza tiene un “sentido clarificador y un sentido intensificador” (p. 100)⁷. Por una parte, el sentido clarificador concierne a las problematizaciones que intentan clarificar los problemas producidos por las suposiciones subyacentes a las prácticas y discursos y, por otra parte, el sentido intensificador consiste justamente en la fuerza con la que se toma la problematización de un hecho presente y se plantean maneras de abordar nuestra relación con los parámetros de familiaridad.

En este sentido se puede entender la fundación de las relaciones éticas, cuyo modelo por excelencia, para Foucault, es la relación de los sujetos consigo mismos. Siguiendo el esquema foucaultiano, podemos decir que la problematización es al pensamiento lo que la *episteme* es al conocimiento y lo que el dispositivo es al poder. Por tanto, podemos entender que Foucault (1999a) llegue a la conclusión de que “el trabajo de la reflexión filosófica e histórica se vuelve a situar en el campo de trabajo del pensamiento, a condición de que retome la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento” (p. 361). Ahora, si el pensar está en el plano de las relaciones de poder, como ya había sido señalado en *HS I*, al modo de una figura inscrita en el marco del dispositivo, ¿cómo se hace posible que algo sea una problematización? ¿No se estaría volviendo al principio de una mentalidad des-alienada como en el marxismo o a un ideal como el de la *epojé* fenomenológica?

7 “The practice of inquiry as problematization thus has both what I will call a clarifying and an intensifying sense.”

4. El carácter polémico del pensamiento

ES PRECISO DETENERSE AQUÍ en la cuestión de la libertad planteada por Foucault al abordar su concepto de *pensamiento*. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, esto es, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema. Esta postura supone una toma de distancia o, en el sentido más clásico de la palabra, una reflexión acerca de aquello que se hace; un proceso de desnaturalización con respecto a las propias prácticas que nos llevaría a la constitución de nuestros actos como objetos de reflexión y, con ello, a la modificación de dichas prácticas, esto en un esquema similar al filosofar como diálogo del alma consigo misma como lo consideraba Platón.

A propósito de lo anterior, podemos hacer una reinterpretación de los procesos arqueológicos y genealógicos de Foucault como acciones de problematización. Esta relectura busca mostrar cómo en determinados procesos históricos se ha producido un problema y, en ese sentido, se podría identificar a Foucault como un intelectual que problematiza para clarificar cómo las prácticas de castigo, control y corrección dependen de la reproducción de determinadas problematizaciones. Foucault utiliza su método como medio para clarificar e intensificar la problematización, lo que no es incompatible con los intentos de desestabilizar las prácticas de disciplina.

Cuando Ravinow y Dreyfus, en la entrevista “On the Genealogy of Ethics”, consultan a Foucault acerca de sí, como investigador, tiene la intención de revivir una época dorada de la ética amparada en el pensamiento griego, él es enfático en decir que no, aclarando que su proyecto implica más bien “hacer la genealogía de los problemas”, y no apuntar a que “todo es malo, sino [a] que todo es peligroso, lo que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer” (Foucault, 1983, p. 254)⁸. Por otra parte, en “Polémica, política y problematizaciones”, Foucault (1999a) postula que la problematización no es el rechazo de todas las soluciones posibles, sino el desarrollo

8 “I would like to do the genealogy of problems (...). My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous then we always have something to do.”

de un dominio de actos, prácticas y pensamientos que parecen poner problemas a la política. Podemos notar que la tarea de Foucault consiste específicamente en realizar un esfuerzo filosófico en el que las interrogantes sean planteadas desde el propio presente; en este sentido, la tarea genealógica encarnada por él reside más bien en criticar la constitución política de nuestra moral y, con ello, abrir a la posible transformación de sí.

De esta forma, debemos plantearnos la pregunta acerca de cómo se ha hecho posible la incorporación de problematizaciones que han constituido determinados saberes y prácticas, que amenazan con ser violentas. El concepto de problematización tiene en este contexto el potencial de “mostrar” un elemento de la realidad, ya que, si se diera el caso contrario, las condiciones morales habituales se mantendrían de tal forma que pasarían inadvertidas para los individuos que actúan de acuerdo con ellas.

Así, podemos decir que hay una forma de superar la oposición entre los conceptos de “problematización como verbo” y “problematización como sustantivo”. Pensada la problematización como verbo, se trata de un aparato estratégico para las luchas políticas y las diversas formas de polémica en el presente –y, con ello, contra la violencia epistémica– que tienen lugar en el entramado político en que vivimos. La problematización como sustantivo se comprende como una condición histórica que nos ayuda a clarificar la manera en que ciertos problemas históricos tanto epistémicos como prácticos han dado lugar a diversas soluciones de “inquietudes”⁹. El problema que observa Barnett (2015) acerca del estatuto de la problematización encuentra solución cuando se pone en juego lo que Foucault (1999b) llama “hacer una ontología histórica de nosotros mismos” (p. 350). Esto supone que el carácter histórico de nuestra ontología nos fuerza a replantear nuestro presente desde las verdades del pasado, con el objetivo de mover las certezas más latentes de nuestra constitución como sujetos, las cuales están asentadas en el flujo que ha modelado nuestra subjetividad.

En este aspecto de la *problematización* vale recordar la sugerencia que Deleuze hace: para este lo que intenta Foucault es mostrar que el “velo” puesto sobre “lo

9 La expresión “*souici de soi*” puede ser traducida tanto por “inquietud de sí” como por “cuidado de sí”. Esa ambivalencia terminológica nos permite observar que hay un doble juego en la manera en que aparecen las normas, las prácticas y los saberes como un problema.

problematizado” es inherente a su constitución y, por lo tanto, imposible de eludir por medio del análisis. La tarea de la problematización, en último término, consiste en una forma específica de develamiento: “Develar es develar la cosa en tanto que velada. No es suprimir el velo, es por el contrario develar la cosa como velada, y para siempre y por esencia velada” (Deleuze, 2015, p. 215).

La solución a la dicotomía entre la problematización como sustantivo o como verbo encuentra un nuevo sentido cuando se asumen las consecuencias del proyecto de una “ontología crítica del presente”, ya que la tarea de problematización del pasado está estrechamente relacionada con las inquietudes que hacen posible las condiciones políticas de la propia actualidad. La tarea de la problematización supone la identificación del carácter contingente de la configuración de la experiencia presente; de esta forma se muestra el presente como problemático en una relación con un pasado que ha hecho algo con esos problemas y que ha hecho posible una configuración actual de la subjetividad a partir de determinadas acciones. El presente se muestra a partir de un estado de cosas con sus propias familiaridades y dificultades. El terreno que se presenta como dificultoso o poco familiar genera las posibilidades para pensar en cómo los estados de cosas comienzan a aquejarnos, y cómo, al perder su carácter de familiaridad, estos últimos se presentan como algo que nos preocupa y, posteriormente, nos ocupa.

La tarea del investigador consiste, entonces, en plantear las certezas del presente a partir de las condiciones de verdad que tienen lugar en el pasado y que, finalmente, terminan adquiriendo densidad ontológica con el paso de la historia. Foucault pretende desarrollar una tarea crítica con respecto al presente, para lo cual muestra las condiciones de posibilidad en las que nuestro presente adquiere y mantiene su estabilidad. En ello evita recurrir a un contenido trascendental y también elude la centralidad de un esencialismo antropológico. En cambio, emerge la opción de un futuro que no esté anclado en los órdenes de validez que atan nuestro presente a nuestro pasado y que, de manera constante, se cristalizan pasando inadvertidos.

La relación entre presente y pasado se establece a partir del asentamiento de prácticas, es decir, de las formas de subjetivación en las que la justificación y legitimidad corresponden a sólo alguno de estos aspectos¹⁰. La naturalidad con que

10 Este punto queda sustentado por Foucault (2000a) en *Defender la sociedad*, cuando señala que su proyecto consiste en “tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales,

afrontamos algunos aspectos del presente, al mostrarse como inquietudes, puede rastrearse mediante el método genealógico y arqueológico, que muestra, por una parte, el modo en que nos aproximamos al acontecimiento actual y, por otra, la relación que cada subjetividad experimenta con la verdad. En este sentido, la filosofía de Foucault es sin duda una filosofía crítica, toda vez que la filosofía crítica implica una no-aceptación de los componentes normalizados de la realidad. No se trata de la práctica de someter al sujeto a una evaluación formal, tampoco la de estrictamente mostrar las falencias de la realidad contemporánea para encontrar, en los avatares del *dispositivo* y de la *episteme*, las soluciones ideales a los problemas políticos que nos han constituido como sujetos. Por el contrario, la pretensión de la filosofía crítica es analizar la racionalidad que sostiene los supuestos en los que se basan nuestras ideas y prácticas actuales.

A partir de las redes de racionalidad, Foucault desarrolla el concepto de *gubernamentalidad*¹¹, desde el que es posible leer una posición crítica y a la vez política de los discursos y prácticas. La aparición de los conceptos de *gobierno* y de *gubernamentalidad* gana cada vez más protagonismo en los planteamientos de los últimos textos de Foucault, sobre todo en los que corresponden a los cursos del Collège de France. La incorporación del concepto de *gobierno* parece atender a dos inquietudes que Foucault no quiere abandonar en su análisis: primero, asumir que las relaciones de poder son un elemento ineludible para el emplazamiento de una ontología. Así lo declara Foucault (1988): “la sociedad, comprendida sin relaciones de poder, solo puede ser fruto de una abstracción” (p. 17). En segundo lugar, la lógica de las relaciones de poder, en un terreno en que interactúan la

sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos” (p. 36).

- 11 En el empleo de su concepto de gobierno, Foucault recurre a las bases de su concepto de crítica y al principio de autonomía de las sociedades de Occidente del siglo XVI, cuya tarea, afirma: “no puede ser disociada [de] la cuestión de ‘¿cómo no ser gobernado?’. Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, ‘no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *en absoluto*’. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: ‘cómo no ser gobernado de esta forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos’” (Foucault, 2018a, p. 49).

acción de un sujeto a propósito de la acción de otros sujetos, el conducir-*se* en relación con la propiedad de ser dirigido o conducido por la acción de otros, supone, como consecuencia, una suerte de “apertura” al concepto de libertad, que en la terminología del dispositivo utilizado en *HS I* resultaba imposible o sumamente problemático. Esto también tiene una razón metodológica para el análisis de las relaciones de poder: parecería anacrónico hablar de dispositivos para referirse, por ejemplo, a las prácticas de sí de los tiempos de Tertuliano o a la tradición monástica de los siglos II y IV de nuestra era, en el sentido de analizar las distribuciones de poder. Esto queda claro en la conferencia *La hermenéutica del sujeto* de 1981:

si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo (Foucault, 2000b, p. 247).

Dentro de la amplia gama de estudios realizados por Foucault, la concepción de gobierno se encuentra trabajada principalmente en los cursos del *Collège de France*, entre los años de 1970 a 1984.

En la lectura del concepto de gubernamentalidad, tal como la separa Castro (2005) a partir de la cronología del autor (pp. 156-161), se identifican dos grandes esferas en que el estudio del gobierno puede dividirse: por una parte, el estudio de la biopolítica (a partir de las conferencias *Defender la sociedad, El nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio y población*), y por otra parte, el estudio de la ética (*El gobierno de los vivos, Subjetividad y verdad, La hermenéutica del sujeto y El gobierno de sí y de los otros I y II*), focos a partir de los cuales se han separado las interpretaciones a partir de la filosofía de Foucault.

Con base en el concepto de gubernamentalidad, es necesario reconocer que incluso cuando Foucault analiza el *poder* que se encuentra presente en las sociedades capitalistas contemporáneas, no lo hace desde los conceptos clásicos de represión o alienación, como aparece insistentemente en *HS I*. Al criticar la evidencia contemporánea y mostrar de alguna manera el carácter histórico y contingente de los *saberes y prácticas* que se muestran como necesarios a nuestros ojos, su crítica tiene como objetivo aumentar la distancia con la realidad de la

que participa el sujeto. Al liberar los objetos del mundo social, dicha crítica crea la posibilidad de una organización alternativa de las prácticas contemporáneas de poder y conocimiento, sin ofrecer una solución alternativa absoluta, porque, de hecho, cree que no existe tal cosa.

Junto con Deleuze (2015), podemos afirmar que no hay verdad oculta tras las relaciones de poder y las relaciones de conocimiento. El interés de Foucault, entonces, está en mostrar cómo se crearon las normas y prácticas de la experiencia de los sujetos, ya que tienen un carácter aleatorio e histórico. No se buscan intereses o normas reales a los que nos sometamos si queremos ser “más racionales”, por ejemplo, en el campo de la sexualidad. Por tanto, en sus postulados acerca de la problematización Foucault no impone ningún supuesto antropológico sobre la verdad de sí –tal como la autenticidad o la naturaleza humana–. Por el contrario, se encarga de evaluar, por ejemplo, cómo nuestra experiencia de la sexualidad nos ha vuelto objetos de una determinada producción de la verdad, y cómo al interrogar el “pasado de nuestras verdades”, se puede indagar acerca de la posibilidad de la emancipación de los deseos sexuales para pensar en formas distintas a las que ha tomado nuestra sexualidad. La idea de un pensamiento que acontezca por fuera del esquema de la polémica –en el que lo que se encuentra de fondo es el establecimiento estricto de antagonismos–, probablemente sea una quimera, siguiendo los planteamientos foucaultianos.

En este sentido, quizás la mejor descripción de la tarea de Foucault sea verla como un desafío constante de los supuestos más arraigados en nuestros discursos y prácticas. Foucault intenta así crear una figura novedosa, podríamos decir, que propone una subjetivación nueva: *el polemista*, quien no solamente asume la polémica, sino que se la apropia como parte de sí. El polemista, piensa Foucault, desarrolla una lógica dentro del mismo esquema de dominación que impide la toma de distancia sobre sí. Este instaura una diferencia a partir del “juego” propio de la polémica, que no consiste en reconocer al interlocutor como sujeto con derecho a la palabra, sino en anularlo como interlocutor de toda interacción posible: “Su objetivo no es el de acercar tanto como se pueda una difícil verdad, sino hacer triunfar la causa justa de la que desde el comienzo es el portador manifiesto” (Foucault, 1999a, p. 353).

El polemista se apoya en una legitimidad de la que por definición es excluido su adversario. Foucault afirma que la polémica es una figura parasitaria de la

discusión y, por lo tanto, un obstáculo. Supone el rechazo inmediato de “lo otro”, y así el establecimiento de un mandato inmediato contra un tipo de identidad. En este sentido, las figuras de polémica actual que Foucault identifica en *Política, polémica y problematización* se podrían reconocer en tres grandes modelos, más o menos centrales en Occidente: el religioso, el judicial y el político¹². La concepción de verdad en este apartado es problemática. ¿Cómo se enfrenta cualquiera de los interlocutores a la propia verdad de sí si no es desde una posición adquirida, aprehendida con el tiempo y, en el sentido más literal de la palabra, incorporada a sí mismo? ¿No se vuelve esto una lucha de quién sede más con su postura? Y, con ello, ¿no se cae en la polémica en su sentido más burdo? Es decir, ¿esta “búsqueda de la verdad de sí” no se reduciría a un bluf con el que se intenta disimular el poder que posee el interlocutor en la discusión?

A propósito de lo anterior Foucault (1999a) se detiene a observar la manera en que funcionan los juegos de lenguaje que operan en estas formas de polémica: “Se gesticulan: anatemas, excomuniones, condenas, batallas, victorias y derrotas no son después de todo, sino maneras de decir” (p. 354). En el orden del discurso, todas estas formas de polémica son maneras de hacer que no carecen de consecuencias. Esto permite comprender el encuentro de interlocutores bajo el prisma de un *ad baculum* imperante en cómo nos relacionamos con el otro, en otras palabras, una relación de confrontación. Parece ser que, en ese sentido, Foucault no termina de tomar partido por una solución final; no termina depositando su fe en una comunicación sin relaciones de poder, lo que supondría asumir un antropologismo o una teleología de las relaciones de comunicación. La problematización parece ser, así, no una solución final a la polémica, sino el reconocimiento del carácter polémico de la realidad.

12 Esta triple separación se da, primero, por lo que Foucault llama la “Heresiología”, en que el punto que el “adversario” descuida pasa a ser una “falta moral”, pues en la raíz del error el polemista descubre la pasión, el deseo, el interés, toda una serie de debilidades y vinculaciones inconfesables que la constituyen en culpabilidad. En el modelo judicial se da ahí donde la polémica no abre la posibilidad de una disculpa en condiciones de igualdad; se incluye el proceso y el aparato de inculpaciones desde donde se habla. El interlocutor, así, es tratado como sospechoso. En el modelo político, que para Foucault constituye hoy en día el más poderoso de todos, se definen alianzas, se reclutan partidarios con quienes se coligan intereses u opiniones, se representa un partido; se constituye a otro en enemigo portador de intereses opuestos contra el que hay que luchar hasta el momento en el que al vencido no le quepa sino someterse o desaparecer (Foucault, 1999a).

5. El dilema de la problematización como síntesis del pensamiento de Foucault

¿CÓMO PROBLEMATIZAR?, es decir, ¿hay un método por el cual se pueda llevar a cabo una problematización de la experiencia? Sería preciso quizás no solamente pensar la problematización como un aparato descriptivo, sino decir que la cuestión de la problematización como un “método” es difícilmente legible en la obra de Foucault. Si bien la forma en que Foucault decide abordar los diferentes campos de análisis está sistematizada en numerosas ocasiones, no existe algo como un método exacto acerca del proceso de problematización. Sobre todo, si se tiene en cuenta que en sus distintos campos de análisis –desde el momento llamado “arqueológico”– la problematización adopta diferentes formas.

Por esto vale la pena mencionar algunos de los métodos que construye Foucault para sus objetos de indagación. En *La arqueología del saber*, de 1969, Foucault (1991a) retoma los conceptos de *actos y umbrales epistemológicos* de Gaston Bachelard y los conceptos de *desplazamientos y transformaciones* de Georges Canguilhem para referirse a la *discontinuidad*, que estaría a la base de las formaciones discursivas y que sería necesario investigar a partir de un método que abandone, por una parte, el antropologismo (Foucault, 1991a, p. 26) y, por otra parte, las teorías que intentan fundarse en la idea de una infinita continuidad del discurso¹³.

En *HS I* Foucault realiza un análisis similar en sus estudios en torno al reconocimiento del *dispositivo de la sexualidad*, donde propone cuatro “prescripciones de prudencia” (Foucault, 1991b, p. 119) como términos metodológicos para analizar en específico los esquemas de comportamiento acerca de la sexualidad. Estas prescripciones, recomienda Foucault, deberían tenerse en cuenta a la hora

13 El método para rastrear la conformación de las regularidades discursivas que se erigen en torno a los saberes parte por el estudio de “superficies de emergencia”, “espacios de delimitación” y “redes de especificación” de los discursos (Foucault, 1991a). Dicho método intenta sistematizar cómo tienen lugar los procesos de conformación discursiva desde la óptica foucaultiana. En otras palabras, el método arroja el intento de sistematizar un acceso a la conformación de discursos; lo que aparece metodológicamente realizado en *Las palabras y las cosas* de 1966. La relación entre el concepto foucaultiano de archivo y el concepto de problematización es profundizado por Vega (2019), quien defiende el kantianismo de Foucault a propósito de este último concepto.

de plantear la sexualidad en función de relaciones de poder, que son entendidas, como ya vimos antes, de manera multidimensional. La primera prescripción es una *regla de inmanencia*, y consiste en no asumir que existen reglas acerca de la sexualidad que dependan de un conocimiento científico desinteresado y libre. La segunda son las *reglas de variaciones continuas*, según la cual el método no consiste en mostrar quién posee el poder, sino en la búsqueda del esquema de las modificaciones que implican las relaciones de fuerza y que sostienen las relaciones entre sujetos. La tercera, la *regla del doble condicionamiento*, es aquella en que las acciones de nivel “microscópico” y de nivel “macroscópico”, en términos estratégicos, se piensan de manera co-dependiente al plantear esquemas de comportamiento. Finalmente, la *regla de polivalencia táctica de los discursos* enuncia que los discursos no deberían pensarse, en su función táctica, de manera uniforme ni unívoca, sino de manera fundamentalmente variable y con desarrollo en distintos flancos estratégicos (Foucault, 1991b, p. 122).

Estas reglas demuestran que la variabilidad de los métodos en diversos campos de análisis nos deja en un terreno indeterminado respecto de cuál es el “método” propio de la problematización, si se lo quiere comprender como un concepto sintético de la obra foucaultiana. No es claro que ello sea así, como sí lo son otros métodos en la historia de la filosofía. El método que Foucault desarrolla en *La arqueología del saber*, en *HS I* y en *HS II* difiere tanto en sus áreas de interés como en los procedimientos que considera necesarios para determinar su objeto de estudio. El análisis que va desde las formaciones discursivas a la constitución de los dominios de la ética, pasando por los esquemas de comportamiento, varía de distintas maneras, incluso en el interior de estos mismos objetos de análisis.

Por ello quizás sea problemático sugerir, como lo hace De Salies (2013), que el concepto de problematización es una “síntesis del proyecto foucaultiano” (p. 248). Sin embargo, es preciso mostrar que existen por lo menos tres elementos más o menos estables que se mantienen en la perspectiva foucaultiana, incluidos sus análisis arqueológicos, genealógicos y éticos: el criterio de discontinuidad, un principio de sospecha sobre los planteamientos científicistas centralmente en las ciencias humanas y, como consecuencia de ello, un principio antihumanista. Así, la idea de rescatar el concepto de problematización –en sus sentidos nominal y verbal– implica, más bien, el ejercicio metodológico acerca del diagnóstico de *nuestro* presente; esto quiere decir, detenerse de modo

específico en las distintas prácticas y discursos con las que nuestra subjetividad “ha tomado forma”, lo que conlleva un análisis genealógico y, en último término, el conjunto de decisiones que se desprenden *a posteriori* de una indagación de este tipo. Es el propio Foucault (1988) quien, separándose de su marco de análisis previo, pasa de un análisis enfocado en los discursos, y las representaciones que emergen de ellos, a un análisis del poder y las “prácticas divisorias” (p. 3) que separan a los sujetos.

Por último, el enfoque se desplaza a la ética y a la manera en que los sujetos problematizan sus relaciones consigo mismos. De esta forma, la filosofía de Foucault es todo menos estática; no es un sistema cerrado. Tal vez, por lo mismo, la demanda que pesa sobre su obra es la falta de respuestas acerca de problemas que conciernen a la revolución en términos políticos. En efecto, el intento de escapar de los dogmatismos ha significado para su filosofía escaparse de los marcos de la normatividad del dogma y, de esta forma, ha pesado sobre él la atribución de un relativismo que se suele endilgar de manera peyorativa a su filosofía y a toda filosofía llamada “posestructuralista”.

Por otra parte, el uso metodológico de la constitución tripartita de la experiencia –*poder, sujeto y ética*– experimenta transformaciones algunas veces radicales y otras veces más sutiles. Por este motivo, el intento de sintetizar de manera reduccionista o de establecer continuidades cerradas en la obra de Foucault resulta arbitrario, ya que tampoco Foucault intentó llegar a una síntesis completa de su obra en su filosofía tardía. Aun así, teniendo en cuenta las condiciones en las que emerge el concepto de problematización en su *corpus* tardío, se deben considerar algunas precauciones si se quiere abordar de manera prudente un análisis de tipo foucaultiano.

Los factores por considerar están enunciados en la introducción de *HS II* (2003a, pp. 18-20), en donde se presentan los modos de acceder a la problematización y, con ello, a la correspondencia del dominio de la problematización con el dominio de la ética, entendida esta última como el modo en que los sujetos se identifican a sí mismos como sujetos morales. Foucault establece allí algunos principios de método que considera necesarios para separar, de manera no sesgada, los dominios en los que se constituye una acción como ética en términos históricos. En esto intervienen, al menos, cuatro procesos que demuestran su comprensión de la ética:

1. *Determinación de la sustancia ética*: la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral.

2. *Determinación del modo de sujeción*: la forma en que el individuo establece su relación con una regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra.

3. *Elaboración del trabajo ético*: la realización de la ética en nosotros mismos y no solo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada, sino para intentar transformarnos en sujetos morales.

4. *Teleología*: el sentido que tiene la acción y que le da su carácter moral debido a su inserción por el lugar que ocupa en el conjunto de elementos de una conducta moral.

En términos amplios, la anterior categorización de la ética podría separarse en: (1) el qué de la ética; (2) y (3) el cómo de la ética, y (4) el para qué de la ética. Ahora bien, cabe mirar con más detalle cómo las prescripciones o precauciones previamente detalladas tienen un impacto en la comprensión de los conceptos estudiados.

Cuando Foucault analiza una *determinación sobre la sustancia ética*, como la forma en que un individuo es llamado a “darle forma” a una parte de sí mismo, no quiere decir que se naturalice una forma general en que ha tenido lugar la ética. Por ejemplo, el concepto de *aphrodisia* de la Grecia del siglo V a. C. y los conceptos de *carne* del cristianismo del siglo III d. C. pueden tener una similitud en varios aspectos, pero, ciertamente, establecen dominios de interés distintos. Habría que decir que son “sustancias” distintas y suponen áreas de inquietud disímiles: la primera definía como su sustancia los actos y contactos que apuntaban a una forma de placer, mientras que la otra la definía como un modo de experiencia cuyo interés se desplazaba a la dimensión de la finitud, de la caída y del mal (Foucault, 2003b, p. 158) en que se disputaba la anulación del mal en los sujetos. Dos “sustancias éticas” que responden a inquietudes distintas a nuestra noción contemporánea de “sexualidad”, que se encuentra igualmente distanciada, pero al mismo tiempo adyacente a una inquietud histórica de la que es heredera.

La *determinación del modo de sujeción* se articula en el reconocimiento elemental del sujeto en tanto sujeto ético, que es, a la vez, el reconocimiento de la norma, desde el cual la elaboración del trabajo ético se conforma en su sentido

con base histórica. Desde esta categoría el sujeto se reconoce a sí mismo inmerso en un sistema de reglas en que tiene lugar el modo de sujeción por el que el sujeto forma parte de un orden discursivo. En *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault (2014) menciona como ejemplo de esto el caso de un paciente, un tal “señor A.”, quien, mientras se niega a asumir su locura, no se inscribe a sí mismo en el código de la psiquiatría. El caso del “señor A.” señala, por contraste, lo que para Foucault es un elemento lógico del sistema de encierro: “‘les reconozco el derecho a encerrarme; les ofrezco la posibilidad de curarme.’ Tal es el sentido de esa confesión de locura: firmar el contrato asilar” (p. 23).

La *elaboración del trabajo ético* supone al menos dos postulados básicos: el modo en que el sujeto es conducido y el modo en que el sujeto se conduce a partir de un sistema normativo en el que se inscribe. De esta forma, los modos determinados de sujeción se articulan a partir de formas de gobierno de sí, que son los modos en que los sujetos se comprometen a partir del sistema normativo en que tiene lugar su conducta. De ello no se sigue la conclusión fatalista de la reducción de la subjetividad a la de “cuerpo dócil” como “figura ideal del soldado”, que sí está presente en el análisis en *Vigilar y castigar* (Foucault, 2008, p. 157)¹⁴.

Finalmente, la *teleología* es la finalidad particular que tiene el moldeamiento de sí, previamente descrito, el cual contiene en sí mismo una finalidad, una dirección y, con ello, una intención a la que apunta la acción moral. Para ello se asume, de esta manera, la *racionalidad de la finalidad* de las acciones morales conforme al mundo en que estas se inscriben e, incluso, si cabe, a otro mundo distinto. Aquí resulta interesante, por ejemplo, cómo Foucault (2010) analiza, en *El gobierno de sí y de los otros II*, la noción de la *parresía* (παρρησία), o ‘decir veraz’, arraigada en “la práctica política y en la problematización de la democracia [que] deriva a la ética personal y a la constitución del sujeto moral” (p. 26) y constituye la finalidad de la acción ética en la época de Heráclito y Sócrates.

14 Por el contrario, resulta interesante mostrar cómo en el análisis de *Seguridad, territorio y población* de 1978, el concepto de población, en palabras de Foucault “tal como se lo problematiza en el pensamiento, pero también en la práctica gubernamental del siglo XVIII” no es sencillamente el conjunto de sujetos que habita un territorio con ciertas condiciones materiales, sino que: “variará también con las costumbres de la gente, por ejemplo, la manera de dotar a las hijas, la manera de asegurar los derechos de progeneración, el derecho de mayorazgo, así como el modo de criar a los hijos, el hecho de entregarlos o no al cuidado de nodrizas” (Foucault, 2006, p. 93).

Los cuatro dominios analizados, en último término, apuntan a una analítica de la forma de subjetivación ética, objeto de estudio de la filosofía tardía de Foucault. En dicha analítica, el foco de interés está en el modo en que los sujetos se reconocen como sujetos morales, por consiguiente, el intento por dar cuenta de este reconocimiento requiere una desnaturalización de las prácticas y de los saberes que el sujeto se ha dado a sí. Aunque la problematización considera aspectos desarrollados en la arqueología y la genealogía, no tiene un potencial sintético, por la sencilla razón de que eso implicaría un reduccionismo extremo de los objetos de interés de la investigación filosófica bajo una perspectiva foucaultiana.

Por el contrario, sostenemos que la problematización tiene en cuenta los dominios del saber y del poder en la constitución de sí de los sujetos, pero sin reemplazar los análisis locales que se pudieran hacer a partir de ellos. Aquí la *localidad* de la arqueología y la genealogía son relevantes: su mantenimiento se basa en haber generado previamente focos de inquietud y, en último término, *racionalidades* que podemos identificar a partir de la atención en el concepto de gubernamentalidad. La problematización, siendo el proceso de distanciamiento de ellas, posee algo distinto, es eminentemente una dis-locación, en el sentido más literal de la palabra, un alejamiento del suelo en el que están cimentadas las prácticas y discursos. De este modo, si bien la problematización forma parte de un modo de proceder de Foucault entre el saber y el poder que conforman el cómo de nuestra conformación subjetiva esta no agota la totalidad de los dominios señalados. Por el contrario, se aleja de ellos, produce una distancia con respecto a sí, genera la posibilidad de la desnaturalización del sujeto con respecto a sí mismo. Por ende, cómo se entienda la problematización no consiste en una síntesis final del pensamiento foucaultiano, lo que es inexacto –e incluso, a veces, contradictorio–, sino solo en la apertura a una manera de erigir objetos de estudio a partir de la subjetivación, esto es, de la relación de los sujetos consigo mismos.

6. Conclusiones

EL MODO EN QUE NUESTRO SABER Y NUESTRAS PRÁCTICAS “adquieren forma” en nosotros nos es, quizá inherentemente, distante. Este modo corresponde a un espacio inexplorado, que de todas formas es lo más cercano a nosotros

mismos, lo más familiar. Los cuatro principios de análisis de la ética que aparecen en *HS II* no solamente son el instrumento del sentido nominal acerca de cómo analizar metodológicamente el concepto de problematización, sino que también arrojan luces importantes acerca de cómo el proceso de crítica del presente es realizado a partir de dicho concepto en un sentido verbal, es decir, el referido a “la acción de problematizar”. Ahora, es probable que la dimensión verbal de la problematización, es decir, la pregunta “¿cómo podemos problematizar?”, sea la gran deuda de filosofía de Foucault para algunos lectores que esperan encontrar en ella un instructivo. El modo en que la dimensión verbal y sustantiva del concepto *problematización* se articulan nos lleva a afirmar que el concepto de libertad se deja entrever en la filosofía tardía de Foucault. En ese sentido, la problematización y el pensamiento son resultado de un movimiento activo mas no de una estructura estable e invariable de la subjetividad. En ello reside la importancia de recalcar el compromiso foucaultiano contra los reduccionismos del antropologismo, el cientificismo y el sustancialismo de las relaciones de sí. De este modo, se vuelve a entender la necesidad de plantear la actividad del pensamiento en relación con la racionalidad y la gubernamentalidad que han constituido nuestras prácticas y discursos y el peligro que estas últimas esconden.

En ello radica la importancia de que la problematización se haga respecto del presente y acerca del modo en que se han conformado las verdades del presente en relación con un pasado. Es relevante tener en cuenta la acogida que ha tenido la filosofía de Foucault a la hora de realizar ejercicios críticos, en lo que se ha llamado –en un sentido amplio– la tradición posestructuralista, la cual ha encontrado en sus postulados un asidero importante para sondear distintas problematizaciones del momento actual. No es esto un dato menor: hablamos de la posibilidad de la analítica de las propias prácticas en un entramado eminentemente polémico como base del intento de fundar una ética foucaultiana, la cual es dependiente del concepto de “cuidado de sí”. Este último concepto de “cuidado” se entiende no solamente como el mantenimiento de sí, sino como la propia inquietud frente al modo en que la propia certeza tiene lugar, donde la verdad toma la forma del saber y del poder dentro de sí y genera lo familiar y lo extraño, lo normal y anormal, la certeza y el extrañamiento. Las consideraciones necesarias para emprender la problematización como proyecto resultan más bien en restricciones de prudencia que se pueden determinar a partir de la lectura de

Foucault, y que parten de la concepción de “crítica”, sin, no obstante, constituir un instructivo de cómo desarrollar una problematización de la experiencia, lo que desde una perspectiva foucaultiana parece ser un sinsentido.

El concepto de problematización deja además abiertos nuevos flancos que hay que enfrentar para la tarea intelectual, quizás una de las más inquietantes: entre ellas, la pregunta acerca de quién es ese “nosotros” y las condiciones de formación de prácticas y discursos que se esconden toda vez que se enuncia una ontología histórica de nosotros mismos.

Referencias

- Barnett, C. (2015). On Problematization. Elaborations on a Theme in Late Foucault. *Nonsite.org*, 16. <https://nonsite.org/on-problematization/>
- Castro, E. (2005). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Cactus.
- De Salies, F. (2013). Statut et fonction de la notion de « problématisation » dans le corpus foucauldien tardif. *Le Philosophoire*, 40, 209-258. <https://doi.org/10.3917/phoir.040.0235>
- Foucault, M. (1983). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. En P. Ravinow y H. Dreyfus (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 229-252). University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Foucault, M. (1991a). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991b). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999a). Política, polémica y problematización. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 353-362). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). ¿Qué es la Ilustración? En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 335-352). Paidós.
- Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000b). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2003a). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003b). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina, 1981*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018a). *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí (Sorbona, 1978/ Berkeley, 1983)*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI.
- Koopman, C. (2013). *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*. Indiana University Press.
- Han, B. (2002). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press.
- Howarth, D. (2013). *Poststructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*. Palgrave Macmillan.
- Vega, G. (2019). Problematización, historia del pensamiento y arqueología en Michel Foucault. *Nuevo Itinerario*, 76(15), 75-106. <https://doi.org/10.30972/nvt.0154011>



LA COMUNIDAD ANÁRQUICA DE LA METÁFORA TESTIMONIAL. LO IRREPARABLE EN LA REPARACIÓN MORAL Y SIMBÓLICA

HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.camt

RESUMEN

La relación entre comunidad y reparación es un problema central para enfrentar la violencia. En este contexto, reparar significa estabilizar los lazos sociales, morales y políticos que fueron dañados por la violencia. Por esta razón, el testimonio es central, constituye un acto político e institucional que garantiza la verdad, la justicia y la reparación. Sin embargo, los conceptos de *comunidad*, *reparación* y *testimonio* adquieren un nuevo sentido en la filosofía francesa contemporánea, especialmente con Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. Este nuevo sentido rechaza la comunidad soberana y biopolítica. Desde este cambio, el presente artículo examina filosóficamente los conceptos de comunidad, reparación y testimonio a partir de los estudios de Nancy, Blanchot y Lévinas sobre la comunidad, la vulnerabilidad y la metáfora. La tesis que se sostiene es la siguiente: el uso de metáforas del daño en el testimonio de la violencia constituye un habla de lo irreparable (la vulnerabilidad herida) que revela y crea una comunidad anárquica.

Palabras clave: comunidad desobrada; reparación moral; testimonio; metáfora; irreparable

* Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Correo electrónico: hernana.jaramillo@udea.edu.co

Para citar este artículo: Jaramillo, H. A. (2022). La comunidad anárquica de la metáfora testimonial. Lo irreparable en la reparación moral y simbólica. *Universitas Philosophica*, 39(78), 269-299. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.camt



THE ANARCHIC COMMUNITY OF TESTIMONIAL METAPHOR. THE IRREPARABLE IN MORAL AND SYMBOLIC REPARATIONS

ABSTRACT

The relationship between community and reparations is crucial to deal with violence. In this regard, to repair means to stabilize the social, moral, and political bonds that were damaged because of violence. Therefore, testimony is of great importance: it constitutes a biopolitical and institutional act to guarantee the rights to truth, justice, and reparations. However, concepts such as *community*, *reparations* and *testimony* have taken a new meaning in contemporary French philosophy, especially in the works of Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. This new meaning rejects the sovereign and biopolitical community. Taking into account such a change of perspective, this paper examines, from a philosophical standpoint, the aforementioned concepts found in Nancy's, Blanchot's and Lévinas's studies on community, vulnerability, and metaphor. On that basis, the following thesis is sustained: the use of metaphors of damage in the testimonies of violence constitutes a speech of the irreparable (the wounded vulnerability) that reveals and creates an anarchic community.

Keywords: inoperative community; moral reparations; testimony; metaphor; irreparable

LA REPARACIÓN MORAL Y SIMBÓLICA después –o en medio– de escenarios de violencia es inseparable de la cuestión comunitaria. Se trata de reparar el vínculo social roto por la violencia a través de medidas simbólicas que están asociadas usualmente con la conmemoración, el testimonio, el duelo, el perdón y otras acciones performativas, según distintos contextos culturales y estéticos. Estas acciones nacen en tradiciones vivas, comunitarias y con efectos de denuncia, de tramitación del dolor y de creación de memoria –como los cantos, el baile y el tejido– (Sierra León, 2018).

Sin embargo, este espacio comunitario dinámico y complejo puede ser reducido, a causa del papel que asume el Estado, al vínculo institucional y soberano, perdiéndose de vista el horizonte ético e inesperado de un vínculo comunitario diferente. Según este efecto concéntrico de lo institucional, el espacio comunitario tiende a limitarse al presupuesto nómico (vínculo institucional, jurídico y soberano), en el que ocurre un supuesto restablecimiento normativo y moral de los lazos rotos (Minow, 2002; Walker, 2006). La distancia entre comunidad y Estado, en medio de una tensión irresoluble, adquiere así, tácitamente, el carácter de una reconciliación que refleja el núcleo biopolítico de la reparación: la restauración de una soberanía biopolítica.

Esta reducción gubernamental elimina fenómenos que son a menudo descontados, sin mayor crítica, por su aparente irrelevancia política y social. ¿Cuáles son estos fenómenos que permiten repensar la reparación moral y simbólica en un horizonte comunitario diferente al espacio nómico e institucional?

En estricta relación con esta pregunta, la principal tarea de este texto es plantear que, fuera del espacio nómico, en las metáforas testimoniales del daño se revela y realiza una comunidad anárquica cuyos rasgos principales son la desobra, la exposición, la separación y la vulnerabilidad, es decir, lo irreparable. Si esto se puede mostrar, se verá cómo en el habla metafórica de lo irreparable surge una figura comunitaria relevante para comprender la reparación moral y simbólica, que impide cualquier conformismo institucional y político.

Plantear esta tesis exige tres tareas generales. La primera es conceptualizar, de manera estrictamente filosófica, la distinción entre el modelo comunitario de fundamentación biopolítica y soberana y aquel otro que está fuera del fundamento gubernamental pues entiende el vínculo comunitario a partir de la separación, la desobra, la exposición y la vulnerabilidad. La segunda tarea –justificada

y derivada de la anterior— consiste en llevar esta distinción al terreno de la reparación y del testimonio para mostrar que, en los testimonios donde se expresa lo irreparable del daño —y su estricta relación con la separación, la desobra, la exposición y la vulnerabilidad—, se forma una comunidad anárquica al margen de una soberanía biopolítica de la memoria. Finalmente, la última tarea es mostrar cómo los testimonios, al comunicar el daño, usan metáforas e interrumpen —desobran— la representación para nombrar este irrepresentable específicamente moral y ontológico: lo irreparable.

Por tanto, se trata de tres tareas interpretativas que pretenden hacer visible, desde un enfoque filosófico y conceptual, un fenómeno comunitario y estético tan desapercibido como imprescindible, para comprender la reparación y el vínculo comunitario sin el modelo gubernamental (ley, soberanía, representación y administración). Si la metáfora en los testimonios expresa lo irreparable y, al hacerlo, esboza una comunidad anárquica ajena al espacio nómico y gubernamental de la memoria y la reparación estatales, entonces estamos frente a una comunidad, que aparece y desaparece, sin establecer nunca un suelo de identificación sustancial entre quienes expresan lo irreparable causado por la violencia —las víctimas— y quienes, respondiendo a este llamado, lo escuchan. En este sentido, la comunidad de la metáfora testimonial solo depende del carácter expuesto, finito e irreparable que la misma metáfora, al expresar y exigir una escucha para lo irreparable, reparte inacabadamente *entre nosotros*.

Para llevar a cabo esta exposición, en primer lugar, se determinará el vínculo comunitario fuerte, soberano y biopolítico: un vínculo que constituye un campo de tensiones entre el control, la violencia y la protección de la vida. En este campo de tensiones aparece una biopolítica de la memoria que define institucionalmente el horizonte de la reparación moral y simbólica (secciones 1 y 2). En segundo lugar, la existencia difusa de una comunidad anárquica de la metáfora testimonial, que se sustrae al espacio nómico y deja entrever una manera diferente de interrogar la reparación, se elaborará en una lectura entrecruzada sobre la cuestión comunitaria en Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. Esta lectura se puede calificar, en términos de Esposito (2000, 2006), como impolítica. Por esta razón, cobran relevancia los límites internos —o trasfondos— de lo político: sus presupuestos, lo remitido al fondo y que, desapercibidamente, comparece por disimulación y olvido en *lo político* —v. gr. el silencio, la muerte, la vulnerabilidad,

la exposición, la separación, etc.– (secciones 3 y 4). En tercer y último lugar, se estudiará el vínculo entre la metáfora y el testimonio de la violencia de tal manera que se reconozca, en ciertas metáforas testimoniales, la naturaleza ética de una comunidad anárquica que, fuera del fundamento gubernamental, expresa y comparte lo irreparable del daño. El fenómeno de lo irreparable es nuestra condición compartida *en tanto que nuestra existencia comunitaria es separación, exposición y vulnerabilidad*. De esta manera, aparece otro horizonte comunitario y ético para la reparación: el espacio sin lugar ni identidad en el que se forma una comunidad anárquica entre quienes comparten lo irreparable del daño al expresarse y quienes, respondiendo a este llamado, lo escuchan éticamente (secciones 5, 6 y 7).

Debido al carácter predominantemente conceptual e interpretativo de la filosofía, solo hasta el final de este artículo se presentará una selección de metáforas, en calidad de estado indiciario, que explicitará la articulación entre lo filosófico-conceptual y lo testimonial. Los conceptos en filosofía, a diferencia de otras prácticas discursivas que distinguen entre teoría y práctica, se confunden con lo concreto y la vida; este carácter umbroso entre el pensamiento y la vida constituye también otra manera de comprender la comunidad. Recuperar lo concreto es la otra cara del concepto en filosofía. Por tanto, en este texto, el discurso filosófico intenta recuperar enfáticamente la relevancia moral y política de la comunidad que se forma cuando se considera lo irreparable expresado por la metáfora testimonial.

1. Violencia y espacio nómico: el fundamento gubernamental de la comunidad

LA TRANSICIÓN QUE EL LECTOR identifica en la obra de Michel Foucault, específicamente entre la arqueología del saber y la genealogía del poder, se reconoce en las conferencias que componen *La verdad y las formas jurídicas* (1994a). Foucault sostiene allí la íntima connivencia disciplinaria, en la comunidad moderna, entre el derecho, con sus procedimientos de verdad –como la indagación–, y las relaciones de poder, con sus efectos de castigo, normalización y administración estatal. El tema general de las conferencias es preciso: la producción de una verdad jurídica es inmanente a unas relaciones políticas y económicas de poder que apuntan al suelo gubernamental de la comunidad.

En este sentido, las posteriores investigaciones sobre la biopolítica, en el periodo que abarca la segunda mitad de los setenta, dejan muy claro que Foucault (1976, 1994b, 2004a, 2004b) entiende por esta un conjunto de saberes –biológicos, médicos y económicos– y de técnicas de gobierno que marcan una nueva racionalidad política, liberal y capitalista, mediante la cual se gobierna la vida en su dimensión biológica, poblacional y económica. No es necesario insistir en que la biopolítica surge en medio de exigencias históricas de Occidente que están relacionadas con la medicina social, la higiene, la natalidad y la salud públicas; exigencias gubernamentales que, a diferencia del antiguo derecho soberano y en relativa consonancia con la disciplina (vigilancia, castigo y corrección formativa), buscan un arte del gobierno racional de los cuerpos, una gestión calculada de la vida, en suma, un hacer vivir administrado (Foucault, 1976, pp. 178-184; 1997, pp. 225-226; 2004b, p. 316). Es interesante acentuar que su emergencia histórica también implicó una serie de luchas, a menudo esgrimidas en el orden jurídico (los derechos humanos) y en la producción de sus verdades, que han pretendido –sin abandonar el control gubernamental– proteger y calificar la vida (Foucault, 1976, p. 191).

Esta ambigüedad biopolítica (el control y la protección de la vida) es constitutiva del fundamento gubernamental en las sociedades contemporáneas. Semejante fundamento de la vida administrada se vuelve dominante cuando, al enfrentar los fenómenos violentos que desestabilizan su espacio comunitario, se reproduce el modelo nómico y comunitario que conjuga la soberanía y la biopolítica. Así fue como se formó una orientación gubernamental que, al implicar la administración comunitaria de la vida en situaciones de violencia extrema, se materializó en fenómenos como la memoria, el testimonio y la reparación, imponiéndoles *una forma jurídica, soberana y biopolítica de la verdad*.

En este sentido, como ejercicio de la soberanía estatal, la reinscripción nómica y biopolítica de los fenómenos violentos también encierra sus propias violencias, que derivan, a pesar del discreto encanto de la democracia, del mismo fundamento gubernamental de la comunidad. Por un lado, el presupuesto soberano de la exclusión y de la fuerza que encarna el derecho (hacer la ley y aplicarla) se refleja en su violencia interpretativa (Derrida, 1994, pp. 32-33, 91). Esto quiere decir que su efecto de fuerza coincide con la misma autoridad de la ley. Por otro lado, la ley tiende estratégicamente a confundirse con el estado de excepción y

hace del caso excepcional una tecnología de gobierno (así se forma un espacio estratégico entre el derecho y la violencia), a la vez que se cristaliza silenciosamente una guerra civil en la democracia (Agamben, 2004, pp. 25, 44; 2016, p. 27).

Esta última interpretación, sostenida reiteradamente por la investigación de Giorgio Agamben (1998, 2004, 2016), propone que, en la política occidental, el orden jurídico –y sus diferentes efectos sobre la vida– ha reducido el vínculo social a un molde violento y soberano. La operación básica de este último consiste en una serie de particiones que excluyen a ciertos cuerpos del espacio soberano, al mismo tiempo que los incluyen mediante ese abandono. La ley opera este abandono mediante su fuerza ordenadora y su paradigmática lógica de excepción que, al suspender la ley para protegerla, crea una zona de violencia ilimitada. La tecnología de gobierno del estado de excepción, actualizada en casos dramáticos –desde el nazismo hasta las medidas estadounidenses de seguridad nacional, pasando por los regímenes militarizados en Latinoamérica–, es el espacio estratégico de una violencia extrema en la que se articulan proyectos civilizatorios excluyentes y tanatopolíticos. Según esto, el Estado constituye un umbral entre el derecho y la violencia que se sustenta en un modelo comunitario soberano y biopolítico. En síntesis, se trata de un vínculo comunitario en el que la lucha por la protección de la vida –una lucha que se corresponde con sus esfuerzos por controlar y asegurar el vínculo comunitario de los desequilibrios y desórdenes violentos– coincide paradójicamente con un entramado que también captura y elimina la vida.

En la mitad del siglo pasado, esta carga civilizatoria de la soberanía y la biopolítica moderna (violencia y protección de la vida) reapareció, frente a los fenómenos violentos, como una biopolítica de la memoria bajo sus formas jurídicas de verdad –por ejemplo, el testimonio judicial, histórico e informativo– que, en un escenario muy específico de protección de la vida, no ha dejado de reflejar un campo de tensiones y de violencias.

¿Cuáles son las condiciones mínimas de esta biopolítica de la memoria? ¿Qué se excluye en su fundamento institucional de producir un conocimiento –la memoria y el testimonio en su forma jurídica de verdad– para restablecer, tras la violencia, el espacio nómico de la democracia y de los derechos humanos? Las respuestas a estas preguntas demostrarán que la biopolítica, en tanto que es una forma de gobierno que controla y protege la vida en *la comunidad*

soberana, determina una política de la memoria y la reparación como reacción soberana frente a la violencia política y social. Esta determinación biopolítica se debe específicamente al presupuesto soberano: un orden operativo y jurídico que hace del ser común una obra objetivable, reproducible y administrable (la soberanía biopolítica). A medida que se precisa esta articulación gubernamental y comunitaria entre la biopolítica, la memoria y la reparación, aparecerá alternativamente otra manera de comprender el ser común. Es una comprensión alternativa porque, además de ser crítica frente al modelo comunitario derivado de la soberanía y la biopolítica, reinterpreta y recupera un vínculo comunitario desde el testimonio y, más específicamente, desde la zona irrepresentable que se comunica cuando la víctima nombra metafóricamente lo irreparable del daño. Solo así aparecerán fenómenos existenciales y éticos del ser común como nuestra exposición, separación y vulnerabilidad. Estos fenómenos comunitarios constituyen las condiciones ontológicas y morales de lo irreparable.

2. Biopolítica de la memoria: la reparación moral y simbólica

DESDE LA PERSPECTIVA GUBERNAMENTAL, el testimonio y la reparación permanecen en una biopolítica de la memoria, pues sus prácticas institucionales y sociales están orientadas como formas jurídicas de la verdad y reproducen el espacio nómico con sus efectos gubernamentales sobre la vida en sociedad. Por esta razón, la memoria es un campo agónico de las relaciones de poder.

Al respecto, Le Goff (1988) escribe: “Controlar la memoria y el olvido es una de las grandes preocupaciones de las clases, de los grupos y de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas” (p. 109)¹. Jelin (2002) y Vázquez (2001) sostienen también que la memoria es una acción social que depende de la convergencia entre las relaciones de poder, las narrativas y las imágenes que componen una visión del pasado, del futuro y del presente; una visión temporal que tiene efectos de valorización política: la verdad, lo injusto, lo deseable, etc. Por lo tanto, la memoria obedece a unas perspectivas temporales

1 « *Se rendre maître de la mémoire et de l'oubli est une des grandes préoccupations des classes, des groupes, des individus qui ont dominé et dominent les sociétés historiques.* » Los pasajes citados en español de obras que se referencian en francés o en inglés son traducciones personales.

diferenciadas que adjudican sentido según ciertas disposiciones de poder: campos relacionales –en sentido foucaultiano– que impiden una totalización de las relaciones dominantes (Anrup, 2009, pp. 192-195; 2011, pp. 168-169).

Desde esta perspectiva, la memoria encarna un espacio de conflictos sociales y también una aspiración nómica, bajo la cual se ha pretendido un gobierno de las relaciones conflictivas de la sociedad para superar la injusticia, impedir la repetición del daño y romper con los ciclos de odio y venganza que la violencia ha generado (Minow, 2002). Se puede hablar de una biopolítica de la memoria y de una forma jurídica, institucional y biopolítica de su verdad, toda vez que el restablecimiento nómico, que sobreviene después de las convulsiones violentas, exige un dispositivo testimonial en el que inscribir una situación anormal de la violencia bajo condiciones políticas y comunitarias de la normalidad democrática y jurídica.

La producción de una *verdad jurídica y política* consiste en una política de procesamiento de los criminales, con sus órganos judiciales y los no estrictamente judiciales –como las comisiones oficiales de verdad–, para documentar los testimonios y las violaciones de los derechos humanos. De esta manera, la reparación del daño, en su dimensión material y simbólica, se garantiza institucionalmente (Minow, 2002, p. 18). El testimonio se orienta así por una forma jurídica de la verdad que tiene efectos soberanos y biopolíticos.

En este sentido, el Derecho Internacional Humanitario y el conjunto de principios internacionales sobre la reparación y contra la impunidad (Comisión Colombiana de Juristas, 2007) configuran un dispositivo jurídico, esto es, una política institucional de mecanismos rubricados bajo la verdad, la justicia y la reparación. Claramente, el testimonio ocupa un lugar estratégico en el escenario institucional y gubernamental, al igual que los informes sobre memoria histórica y las iniciativas conmemorativas.

Adquiere valor ilustrativo que, entre otras disposiciones internacionales, en Directrices Joinet se determine sobre la reparación moral y colectiva el cumplimiento de las siguientes acciones restaurativas: “reconocimiento público por el Estado de su responsabilidad; declaraciones oficiales de restablecimiento de la dignidad de las víctimas; actos conmemorativos; homenaje periódico a las víctimas, y narración fiel en los manuales de historia” (Comisión Colombiana de Juristas, 2007, p. 337). Desde este marco jurídico, el Estado colombiano, por

ejemplo, está obligado a garantizar una reparación integral cuando sus acciones u omisiones violaron sistemáticamente los derechos humanos. En este sentido, otro caso ilustrativo es el de la Ley 1448 de 2011 que estipula una “reparación integral” a las víctimas del conflicto. En esta ley, la reparación integral es definida como:

Toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas (art. 141).

El efecto gubernamental de estas disposiciones jurídicas orienta el sentido de la memoria a una inscripción institucional y nómica que tiene efectos directos sobre el vínculo social y sobre la vida.

Por otra parte, la reparación simbólica también se corresponde con un restablecimiento de la confianza en los lazos normativos y morales de una sociedad (su soberanía, en último término). Si una relación moral, como sostiene Walker (2006), está integrada por emociones, creencias e ideales normativos, entonces es apropiado que una reparación moral, imprescindible para el restablecimiento nómico de la soberanía frente a la violencia, busque una sincronía entre los dispositivos jurídicos y la vida moral de la sociedad (sus lazos concretos y cotidianos donde se actúa, se valora y se sufre). En el fondo, la reparación moral busca restaurar la confianza en los valores y en los lazos sociales del vínculo comunitario soberano y biopolítico. Por esta razón, lo que Walker (2006) llama “confianza esperanzadora” (*hopeful trust*, p. 70) conecta el sentido de la reparación moral con la determinación de las responsabilidades de los victimarios, el reconocimiento del daño y sus efectos en la víctima y el funcionamiento efectivo de las normas e instituciones sociales. Aun cuando no es posible vincular otra vez moralmente a víctimas y victimarios, “la reparación moral tiene como meta estabilizar o fortalecer las relaciones morales entre los demás y dentro de las comunidades” (Walker, 2000, p. 28)².

En este marco, la memoria y el testimonio, aunque expresan un campo de fuerzas sociales, oscilan entre la construcción histórica y conmemorativa, con sus respectivos efectos morales y normativos, y la representación judicial (Pollak, 2006, p. 62). Cuando se acentúa una postura autobiográfica, las historias de vida

2 “moral repair aims to stabilize or strengthen moral relationship among others and within communities.”

confirman los efectos morales y la función normativa de estas. El testimonio adquiere una función mimética, descriptiva e informativa –una forma jurídica, soberana y biopolítica– que deriva de un dispositivo realista que está basado en “una lógica de la transparencia” (Mesnard, 2010, p. 72). Esta función de representación también se corresponde con un efecto temporal y moral: el futuro está siendo inmunizado de las posibles atrocidades a través del recurso moral –y, por tanto, normativo– de los testimonios (Wieviorka, 2006, p. 135).

Esto quiere decir que, en una glosa foucaultiana (que coincide relativamente con lo formulado en *La verdad y las formas jurídicas*), la *forma jurídica* del testimonio –su conocimiento “verdadero”– depende de un orden biopolítico, pues mediante su función cognoscitiva y representativa se restablece el espacio democrático y soberano –su espacio comunitario– con sus respectivos efectos sobre la vida. Sin embargo, ¿agota esta biopolítica de la memoria el espacio comunitario y político del testimonio?

Mesnard (2010) sostiene, desde un ángulo crítico y bajo una promesa moral y estética, que el testimonio es irreducible a la esfera jurídica, mimética y soberana. Escribe el autor: “Preparar un espacio múltiple, diaspórico, en el nivel del lenguaje, permite acoger los recuerdos silenciosos de los desaparecidos. Nuestra tarea futura. Por eso, más que transmitir contenidos, se trata de transmitir cierta calidad de silencio” (p. 439). Las lagunas y los recursos estéticos en el testimonio no son sinónimos de falsedad, sino la aparición de una experiencia especial que, fuera de la biopolítica de la memoria y su espacio nómico, deja entrever otra posibilidad comunitaria y otra manera de comprender el testimonio y la reparación.

3. El testimonio y lo irrepresentable. Un acercamiento impolítico

PLANTEAR ESTA OTRA POSIBILIDAD DEL VÍNCULO COMUNITARIO, del testimonio y de la reparación se aleja del fundamento biopolítico y soberano de la comunidad y abre una perspectiva que, en la filosofía política contemporánea, se conoce como *impolítica*. Lo impolítico no es un rechazo de lo político (una antipolítica que, por oposición, permanecería en el ámbito de la política tradicional). Se trata más bien, como el silencio respecto a la voz, del límite y la exterioridad inmanente de lo político: un *retrait* de lo político o “vaciamiento entrópico” (Esposito, 2000, p. 49; 2006, pp. 24-25) que derrite la representación

política. En resumidas cuentas, lo impolítico deja aparecer ciertas comparencias o límites internos de lo político –y, por supuesto también de lo biopolítico–. Por ejemplo, la comparencia del conflicto en la política y la filosofía; el anverso de la muerte –la finitud– en la soberanía y en la comunidad; la potencia de lo pasivo en la actividad; la fuerza en el derecho bajo la noción de persona; o bien lo impersonal capturado en la noción de persona (Esposito, 2006; 2009).

El carácter irrepresentable del testimonio, al que remiten sus lagunas, el silencio y el uso de recursos estéticos, es impolítico. Lo irrepresentable configura un campo de problemas, entre ellos el de la comunidad y la reparación, que se retira del modelo gubernamental (la soberanía biopolítica). Mostraremos a continuación que algunos estudios sobre el carácter irrepresentable del testimonio y también algunos textos célebres de la filosofía contemporánea sobre la exposición, la vulnerabilidad y la desobra del vínculo comunitario (especialmente los ensayos de Nancy, Blanchot y Lévinas) constituyen un suelo interpretativo y conceptual importantísimo. De este modo, sostendremos, de acuerdo con nuestra tesis, que las metáforas testimoniales revelan y crean una comunidad anárquica que expresa –y comparte– lo irreparable del daño.

En el testimonio, la correlación impolítica entre la palabra y el silencio (signo de lo irrepresentable) adquiere tal vez su tensión paradigmática en *El silencio de la memoria* de Nicole Lapierre (2001), un libro en el que se investiga la memoria de una generación de judíos (la generación de los padres de la autora en Plock, Polonia) que había guardado silencio sobre la experiencia de terror sufrida durante la política de exterminio nazi. Sobre esta memoria sustentada en el silencio y en la herida, la autora dice que es un “testimonio impotente para testimoniar” (p. 23)³, en el que la generación de posguerra se encuentra “atrapada entre una palabra imposible y una amnesia prohibida” (p. 238)⁴. Ciertamente, en las condiciones sociales del testimonio comparece el silencio, como si los testimonios y sus condiciones constitutivas fueran un efecto de superficie que gira en torno a un vacío impolítico que es irrepresentable. Es el vacío que Pollak (2006) reconoce cuando habla del silencio absoluto de la desaparición física (p. 59); al

3 « *témoïn impuissant à témoigner* ».

4 « *prise entre une parole impossible et une amnésie interdite* ».

que Lapierre (2001) alude cuando habla de un “mutismo imaginario” (p. 24)⁵, y del que, como decíamos, Mesnard (2010) –en una glosa blanchotiana– recoge la tarea de “transmitir cierta calidad de silencio” (p. 439).

De esta manera, el testimonio recibe un tratamiento límite que Agamben (2005) supo condensar en la siguiente tesis: “el testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir [lo irrepresentable], y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar [el decir del testigo, el testimonio]” (p. 138). ¿Cuál es la correlación entre la impotencia del testimonio (zona indecible) y la formación de una comunidad en torno a lo irreparable que ya no está orientada por los presupuestos gubernamentales de la comunidad, por su forma jurídica de la verdad, la representación? ¿Cómo el testimonio hace también de lo irrepresentable una manera de decir que no se agota?

En la paulatina consolidación del paradigma testimonial, Blanchot (1980) nombra el exterminio judío como “*un evento absoluto de la historia [...] donde el movimiento del Sentido se ha abismado*” (p. 80)⁶, y enseguida pregunta: “¿cómo retenerlo, aunque sea en el pensamiento? ¿Cómo hacer del pensamiento lo que custodiaría el exterminio donde todo se ha perdido, incluso el pensamiento vigilante?” (p. 80)⁷. El desastre de la violencia –presente también en sus ensayos y relatos literarios– sitúa la muerte y su acontecimiento en la ambigüedad de la palabra. Por eso Denis Hollier (1993) recupera la confusión entre la literatura y lo político que rodea a escritores como Georges Bataille y Blanchot. Sobre ellos, escribe:

Un equívoco ligero acerca al fascismo, y uno severo, aleja de él. Elevado a esta potencia, el paso más allá [la disidencia, la desorientación general] no solo transgrede el sistema de representación parlamentaria, sino también aquel de la *representación general* (Hollier, 1993, p. 118; cursivas añadidas)⁸.

5 « *muet imaginaire* ».

6 « *événement absolu de l'histoire [...] où le mouvement du Sens s'est abîmé* ».

7 « *Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne?* ».

8 « *Un peu d'équivoque rapproche du fascisme, beaucoup en éloigne. Elevé à cette puissance, le pas au-delà ne transgresse pas seulement le système de la représentation parlementaire mais celui de la représentation en général* ».

Lejos de creer que lo imaginario y la ambigüedad –que aparecen de modo insistente en la experiencia imposible de la muerte– pertenecen a una región ajena al ámbito político, los ensayos blanchotianos sugieren lo opuesto. La experiencia concentracionaria narrada por su amigo Robert Antelme, quien fue reducido, en el campo de Gandersheim, a la desgracia, destrucción e impotencia (Blanchot, 2008a, pp. 167-174; 1980, pp. 133-134), muestra que el testimonio es un habla interrumpida que dice, sin agotarse en la representación, la alteridad de la víctima –la vida desgraciada– que demanda justicia para su vulnerabilidad y exposición a la muerte.

La ambigüedad literaria del testimonio es una potencia política y comunitaria cuando dice lo irrepresentable, pues también expresa y comunica con y para otros desde ese irrepresentable con sus características comunitarias. ¿En qué consiste este irrepresentable? ¿Cómo es el vínculo comunitario que reaparece en el testimonio de la violencia, especialmente en aquella que es extrema, cuando nombra un irrepresentable? A este irrepresentable lo llamaremos lo irreparable del daño, y sus características comunitarias –o, en todo caso, aquellas que comparecen en él como vínculo comunitario– consistirán en la desobra, la exposición y la vulnerabilidad. Estos últimos son fenómenos comunitarios ajenos a la comunidad soberana y biopolítica y han sido estudiados por Nancy, Blanchot y Lévinas.

4. La comunidad desobrada y negativa del testimonio

EN *SER SINGULAR PLURAL* Nancy (1996), presenta su ontología como la pluralidad del contacto en un “siendo-los-unos-con-los-otros” (p. 21)⁹. Así, la alteridad se constituye en la superficie del singular, en el contacto que lo expone a los otros. Si hay un *ser singular plural*, es decir, un cuerpo que se define por su exposición y el “cada vez” de su facticidad situada, entonces el contacto se libera de cualquier fundamento gubernamental (origen, esencia, ley, administración estatal). Es precisamente esta ontología del ser-en-común uno de los primeros referentes filosóficos que planteó la necesidad de pensar la comunidad fuera de los presupuestos gubernamentales y esencialistas.

9 « *étant-les-uns-avec-les-autres* ».

En *La comunidad desobrada*, mediante una revisión crítica de la cuestión comunitaria en Bataille, Nancy (1999) propone que la exposición el “ser-con” de los singulares interrumpe cualquier obra u operatividad comunitaria (el inmanentismo comunitario que integra a los entes en una esencia y operatividad común). La experiencia comunitaria que se define por su ausencia de fundamento gubernamental no puede ser objetivable ni producible. Más bien, la experiencia comunitaria se trata de un *désœuvrement* (desobra, inoperancia) o suspenso entre los seres singulares, de “su ser suspendido sobre su límite” (p. 79)¹⁰. Nancy (2014a) sostiene que “la esencialidad de lo múltiple, si se puede hablar así, es la existencia, es decir, la singularidad” (p. 67). La cuestión de fondo es la relación de los singulares –su reparto (*partage*), su “ser-con” – sin la mediación institucional que controla y administra la relación.

A partir de esta interpretación ontológica, aparece una doble existencia comunitaria tan cotidiana como eludida. Por un lado, (i) “la heterogeneidad de las superficies [que] se tocan” (Nancy, 1996, p. 23)¹¹, y, por otro lado, (ii) “la comunidad [que] tiene necesariamente lugar en aquello que Blanchot ha llamado la desobra [*désœuvrement*]” (Nancy, 1999, p. 78)¹². ¿En qué consiste la desobra? Nancy (1999) responde inmediatamente: “Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, lo que ya no tiene más que ver ni con la producción, ni con la culminación, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso” (pp. 78-79; ver también 2014b, pp. 118-119)¹³.

Según nuestra tesis, esta comunidad interrumpida aparece en el testimonio cuando se nombran fenómenos que rompen con la operatividad y la representación comunes; se trata de fenómenos, por ejemplo, como la muerte, el silencio y el daño. Estos fenómenos dependen enteramente de lo irreparable, pues conciernen a la finitud, la exposición y la vulnerabilidad de los singulares. En este sentido, mostraremos que la comunidad del testimonio está desobrada porque

10 « *leur être suspendu sur sa limite* ».

11 « *l'hétérogénéité des surfaces qui se touchent* ».

12 « *La communauté a nécessairement lieu dans ce que Blanchot a nommé le désœuvrement* ».

13 « *En deçà ou au-delà de l'oeuvre, cela qui se retire de l'oeuvre, cela qui n'a plus à faire ni avec la production, ni avec l'achèvement, mais qui rencontre l'interruption, la fragmentation, le suspens* ».

reparte y comunica, a través del decir irrepresentable de la metáfora, lo irreparable del daño.

En *La comunidad inconfesable* Blanchot (1983), que prolonga los pensamientos de Nancy sobre la comunidad, asume el carácter negativo de todo vínculo al que, no obstante, se debe una nueva posibilidad comunitaria. Este carácter negativo, que vincula sin relación, adquiere un tono terriblemente ambiguo porque, como muchas veces ocurre en su (des)obra, lo imposible para el pensamiento es la fuente de creación y también de resistencia. Es así como el afuera y la muerte abren su espacio, más allá de la soberanía, en el rechazo y en la comunidad negativa. En ambos casos se trata de una pasividad. Blanchot (1980) escribe que “el rechazo [...] es el primer grado de la pasividad” (p. 33)¹⁴; una pasividad que, al tender hacia lo incondicional, actúa sin operatividad: abdica. Por su parte, la comunidad es lo negativo –una inconfesable pasividad– que sostiene el vínculo desde la ausencia y el rechazo.

Por consiguiente, la comunidad negativa depende de la inconsistencia óptica (la finitud y la separación existencial). Blanchot (1983) presenta esta última así: “La insuficiencia no se concluye a partir de un modelo de suficiencia. No busca aquello que le pondría fin, sino más bien el *exceso de una falta* que se profundiza a medida que se colma” (p. 20; cursivas añadidas)¹⁵. Vinculada con este exceso de una falta y también con el rechazo –en los que es posible una comunidad sin soberanía–, la muerte del otro se manifiesta como la posición sin identidad ni sustancia que instaaura la proximidad del otro desde su finitud y separación.

Para Blanchot (1983), este fenómeno comunitario –cuyo espacio común con el otro depende de la ausencia de relación– es indisociable de “la exposición a la muerte, no tanto de sí mismo, sino del otro en el que la presencia viviente y más próxima es ya la eterna e insoportable ausencia, aquella que no disminuye el trabajo del duelo” (p. 46)¹⁶. Con un tono similar, Nancy (1999) ya había escrito que

14 « *Le refus [...] est le premier degré de la passivité* ».

15 « *L'insuffisance ne se conclut pas à partir d'un modèle de suffisance. Elle ne cherche pas ce qui y mettrait fin, mais plutôt l'excès d'un manque qui s'approfondit à mesure qu'il se comblerait* ».

16 « *l'exposition à la mort, non plus de moi-même, mais d'autrui dont même la présence vivante et la plus proche est déjà l'éternelle et l'insupportable absence, celle que ne diminue le travail d'aucun deuil* ».

“la comunidad es revelada en la muerte del otro” (p. 42)¹⁷. Sin embargo, se trata de una frase batailleana a la que concierne, no tanto el erotismo y el sacrificio (como ocurre en Bataille), sino el carácter finito, expuesto y, por tanto, comunitario de los cuerpos. Esta insoportable ausencia que trae consigo la muerte del otro y funda la comunidad negativa se recrudece en la violencia. En este sentido, el testimonio que nombra el daño también expresa y *comparte* el carácter negativo de la insuficiencia óptica; así reaparecen la finitud y la desaparición del otro como lo irreparable.

En la sección “Mayo del 68” de *La comunidad inconfesable* (Blanchot, 1983) resuenan los artículos “El rechazo” y “Nuestra responsabilidad” –recogidos en *Escritos políticos* (Blanchot, 2008b)– para hablar de una “comunicación explosiva”, sin proyecto y que transformaba lo cotidiano en la pura comunicabilidad: cualquier desconocido en los acontecimientos políticos de Mayo del 68 era ya un interpelado y responsable. “La comunicación ‘espontánea’, en ese sentido que aparecía sin límite, no era otra cosa que la comunicación con ella misma” (Blanchot, 1983, p. 53)¹⁸. La desaparición en lo anónimo exige comprender la presencia del pueblo –según escribe Blanchot (1983)– “en su rechazo instintivo a asumir cualquier poder, en su desconfianza absoluta a confundirse con un poder al cual se le delegaría, por tanto, en *su declaración de impotencia*” (p. 54)¹⁹.

De esta manera, lo negativo se afirma como constitutivo de lo comunitario –la finitud del otro y su aparición anónima–, a la vez que se rechaza la soberanía. “La comunidad no es el lugar de la Soberanía. Es lo que expone exponiéndose” (Blanchot, 1983, p. 25)²⁰. Unas líneas más adelante, Blanchot (1983) sostiene que:

La comunidad, en tanto que ella rige para cada uno, para mí y para ella [la responsabilidad], un afuera-de-sí (su ausencia) que es su destino, da lugar a un habla no compartida [*sans partage*] y sin embargo necesariamente múltiple,

17 « *La communauté est révélée dans la mort d'autrui* ».

18 « *La communication “spontanée”, en ce sens qu'elle paraissait sans retenue, n'était rien d'autre que la communication avec elle-même* ».

19 « *dans son refus instinctif d'assumer aucun pouvoir, dans sa méfiance absolue à se confondre avec un pouvoir auquel il se déléguerait, donc dans sa déclaration d'impuissance* ».

20 « *La communauté n'est pas lieu de la Souveraineté. Elle est ce qui expose en s'exposant* ».

de tal modo que no puede desenvolverse en palabras: siempre ya perdida, sin uso, sin obra y sin magnificarse en esta misma pérdida (p. 25)²¹.

En esta comunidad negativa, en la que el vínculo nace de la ausencia y de un habla anónima, se entrevé una relación sin poder, una anarquía del habla y del encuentro comunitario: la exterioridad de un decir que ya no transmite un contenido, sino la separación, la finitud y la ausencia que *compartimos* en la existencia. Nancy (2014b) lo explica minuciosamente, después de treinta años del texto de Blanchot, como una política “aristocrática y anárquica” (p. 130), la cual es propia del gesto apolítico y mítico que pertenece a su escritura literaria, pues esta –un habla inspirada por la ausencia, la finitud y la interrupción del sentido– constituye el fundamento sin principio de “una comunidad’ en sí retirada de toda determinación, que solo se vincula por su propia desligadura” (p. 81)²².

Sin embargo, es posible una interpretación distinta que apunte a la tesis que queremos desarrollar: la comunidad negativa, compuesta por la ausencia –la finitud– y un habla múltiple y anónima, también es la comunidad del testimonio que expresa y reparte el dolor del daño. Surge entonces una nueva perspectiva para otorgarle importancia política y ética al impulso literario del testimonio, sin reducirlo a un habla elegida y aristocrática –la del escritor o intelectual–. Aunque Blanchot (1983) afirme la ausencia en la comunidad y Nancy (1996, 1999) un “ser-con” originario (el contacto y la exposición), ambos autores piensan en un modo de ser comunitario fuera del espacio nómico y soberano.

Esta manera anárquica y desobrada de reunirnos comparece *impolíticamente* en el testimonio. En pocas palabras, el testimonio de la víctima reparte, entre nosotros, lo irreparable del daño; de esta manera hace patente nuestra condición comunitaria expuesta, separada y finita. Semejante comunidad anárquica y testimonial habla de lo que se calla en la biopolítica de la memoria y su comunidad soberana.

21 « *La communauté, en tant qu'elle régit pour chacun, pour moi et pour elle, un hors-de-soi (son absence) qui est son destin, donne lieu à une parole sans partage et pourtant nécessairement multiple, de telle sorte qu'elle ne puisse se développer en paroles: toujours déjà perdue, sans usage et sans œuvre et ne se magnifiant dans cette perte même* ».

22 « *une “communauté” en soi retirée à toute détermination, ne se liant que par sa propre déliaison* ».

¿En qué consiste específicamente esta habla, este decir testimonial y comunitario sin fundamento gubernamental? En las siguientes secciones se estudiará una posible respuesta desde una perspectiva levinasiana que correlaciona, además de los caracteres comunitarios de exposición, desobra, finitud y ausencia, la alteridad vulnerable con su manifestación lingüística en la metáfora y en el testimonio.

5. La comunidad anárquica de la alteridad: lenguaje y vulnerabilidad

AL IGUAL QUE BLANCHOT, Lévinas asume el lenguaje como el espacio en el que aparece una experiencia irrepresentable. Sin embargo, para Lévinas la experiencia que entrega el lenguaje no es la negatividad del vínculo (la muerte y la ausencia), sino la alteridad y el bien: la relación de justicia con el Otro que irrumpe en el sujeto y en la comunidad nómica y soberana. Por esta razón, la cuestión comunitaria en Lévinas tiene una importancia decisiva: la alteridad no solo viene a romper los vínculos del espacio nómico y ontológico (Estado, Historia y Ser), sino que también constituye la distancia inapropiable y múltiple del lenguaje *entre* los entes. Desde este punto de vista, el vínculo comunitario depende de las características fenomenológicas de la alteridad que el lenguaje manifiesta. En lugar de transmitir contenidos, el lenguaje releva a quien habla desde su posición absoluta e inaprensible.

Lévinas (1974; 2000) propone una fenomenología ética que sitúa la alteridad y sus rasgos fenomenológicos (vulnerabilidad, trascendencia y separación) en el origen moral del vínculo social. Por un lado, la alteridad se manifiesta fuera de cualquier operación de identificación racional u ontológica (ni la razón ni el ser permiten su aparición). Por otro lado, la alteridad constituye la fuente de una subjetivación ética que aspira a la justicia, al bien: la paz. Esto quiere decir que la alteridad, al manifestarse como inaprehensible, funda la relación social a partir de una especialísima *no-relación*. Esta última propone el vínculo social como una relación entre quienes permanecen, unos respecto a otros, exteriores y separados. Ciertos fenómenos éticos revelan esta exterioridad misteriosa e inaprehensible que se encuentra en la relación intersubjetiva y lingüística: el rostro y la vulnerabilidad son fenómenos que, en su ausencia de poder, imponen sin fuerza la alteridad y exigen la responsabilidad (Lévinas, 2000, pp. 216-219).

Particularmente, el concepto rostro (*visage*) –del antiguo *vis-à-vis*, el cara a cara– sugiere la manera en la que el otro se manifiesta, en el mundo social, sin intermediarios –sin un tema, ni concepto, ni forma visual–. “La manera en la que se presenta el Otro, sobrepasando *la idea de lo Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro” (Lévinas, 2000, p. 43)²³. Esta relación –“una relación neutra” o “relación sin relación” (Blanchot, 2008a, p. 91)– consiste, entre otras manifestaciones, en una experiencia del lenguaje en la que el otro y el yo –términos en contacto– no son subsumidos en una totalidad.

En resumen, para Lévinas (2000) el rostro es la expresión misma: el discurso que conserva, en su distancia inabarcable, al otro y al yo sin totalizarlos. Por esta razón, una de las principales tesis de *Totalidad e infinito* se presenta en los siguientes términos: “el contenido primero de la expresión es esta expresión misma. Aproximarse al Otro en el discurso es recibir su expresión en la que desborda a cada instante la idea que arrastraría un pensamiento” (Lévinas, 2000, p. 43)²⁴. Con estos planteamientos, el fenomenólogo quiere situar el origen del lazo social en la expresión del rostro: la aparición misteriosa y vulnerable del otro en tanto que otro. En otras palabras, esto significa que “la manifestación del rostro es ya discurso” (Lévinas, 2000, p. 61)²⁵, pues en ella quien se expresa y lo expresado coinciden. Así hay *atestación*: testimonio de la alteridad. Se desprende de lo anterior que el lenguaje es irreductible a un sistema de signos y de contenidos; más bien, su función social es el testimonio mismo de la exterioridad, “un testimonio de sí garantizándose” (Lévinas, 2000, p. 220)²⁶. No obstante, el rostro también es el cuerpo desnudo y vulnerable. En *Totalidad e infinito* se llega a vincular el rostro y su carácter vulnerable con la resistencia ética que se manifiesta “en la

23 « *La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage* ».

24 « *le contenu premier de l'expression, est cette expression même. Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il débordé à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée* ».

25 « *témoignage de soi qui garanti ce témoignage* ».

26 « *La manifestation du visage est déjà discours* ».

desnudez total de sus ojos [del Otro], sin defensa, en la desnudez de la abertura absoluta de lo Trascendente” (Lévinas, 2000, p. 217)²⁷.

Lo anterior quiere decir que el rostro es la exposición vulnerable en la que se manifiesta éticamente el otro: así *aparece* la apertura de su cuerpo y su posición absoluta como fuente del vínculo comunitario. Su exposición corporal coincide, entonces, con su aparición en el lenguaje: quien habla es también su cuerpo que aparece. En *De otro modo que ser y más allá de la esencia*, Lévinas (1974) sostiene:

La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad. La sensibilidad, toda pasividad del Decir [la significación social y ética que manifiesta la alteridad sin agotarla en una esencia o representación], es irreductible a una experiencia que haría el sujeto, incluso si vuelve posible tal experiencia. Exposición al otro, ella es significación, la significación, el uno-para-el-otro hasta la substitución; pero una substitución en la separación, es decir, responsabilidad (p. 70)²⁸.

Por consiguiente, para Lévinas, la comunidad –el vínculo social– se constituye por la separación y la exterioridad (la alteridad, la vulnerabilidad); su multiplicidad es la relación por separación. De esta manera, el inmanentismo comunitario y gubernamental de la soberanía y la biopolítica, según el cual se participa de una esencia común (Nancy, 1999), es sustituido por la distancia de la alteridad²⁹. Esta distancia la llevan a cabo comunitaria y éticamente el lenguaje –en tanto que expresión del Otro– y la vulnerabilidad –como su manifestación moral y sensible–: el otro se manifiesta inaprensible y vulnerable, y, de este modo, exige justicia y paz para su indefensión y alteridad (exterioridad y separación). Refiriéndose a la separación y heterogeneidad entre el yo (*moi*) y el

27 « *dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant* ».

28 « *La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité, toute passivité du Dire, est irréductible à une expérience qu'en ferait le sujet, même si elle rend possible une telle expérience. Exposition à l'autre, elle est signification, elle est la signification même, l'un-pour-l'autre jusqu'à la substitution; mais substitution dans la séparation, c'est-à-dire responsabilité* ».

29 La filosofía de Lévinas es una alternativa a la ruptura batailleana que introduce el éxtasis y la desgarradura del no-saber (la noche, la risa, el erotismo, la poesía) en la totalidad del saber racional y necesario (Bataille, 1973, pp. 127-130; Nancy, 1999, pp. 20-21). En lugar del éxtasis batailleano, Lévinas propone la alteridad como experiencia que libera de la totalidad occidental.

Otro (*Autrui*), Lévinas (2000) escribe a modo de sentencia: “Anarquía esencial a la multiplicidad” (p. 327)³⁰. Según esto, la alteridad se manifiesta sin principio totalizante, por lo que la responsabilidad moral que así se impone depende del “nacimiento latente del sujeto en *una obligación sin compromiso pactado*” (Lévinas, 1974, p. 178; cursivas añadidas)³¹. La responsabilidad, que emana exclusivamente de la indefensión y alteridad, se presenta como el corazón moral de una comunidad anárquica.

Se comprende que Blanchot (2008a), a propósito del testimonio de Robert Antelme, pregunte en un tono levinasiano: “¿Por qué este desgarramiento [la experiencia de la desgracia de la víctima, su alteridad vulnerable]? ¿Por qué este dolor siempre presente, y no solo aquí en este movimiento extremo, sino ya, como lo creo, en el habla más sencilla?” (pp. 173-174). Se trata de un habla testimonial que comparte la vulnerabilidad de la víctima y, así, exige una escucha justa, una respuesta moral; este habla testimonial, como veremos, se presenta metafóricamente. Estamos frente a una comunidad y un habla diferentes del modelo gubernamental y de la biopolítica de la memoria.

6. Metáforas del daño: el habla metafórica de la vulnerabilidad en el testimonio

EN LA CONFERENCIA “HABLA Y SILENCIO” DE 1948, impartida en el Collège philosophique, Lévinas (2009a) intenta esclarecer la función ontológica y la esencia moral del lenguaje en la economía del ser y en la alteridad. Una de las más sugerentes interpretaciones sobre el lenguaje, que reaparecerá en obras posteriores, se encuentra resumida en esta conferencia cuando el filósofo dice que “la esencia del lenguaje es enseñanza” (p. 85)³². En este sentido, Lévinas (2000) sostiene también en *Totalidad e infinito* que la enseñanza del lenguaje depende de una “transitividad no-violenta” (p. 43)³³ en la que el otro se manifiesta sin término de reciprocidad e

30 « *anarchie essentielle à la multiplicité* ».

31 « *naissance latente du sujet dans une obligation sans engagement contracté* ».

32 « *L'essence du langage est enseignement* ».

33 « *transitivité non-violente* ».

interioridad, dado que el lenguaje ya no es significación intelectual ni ontológica (pensamiento y ser), sino manifestación, recibimiento del otro en la escucha. ¿Qué significa la enseñanza? “Significa todo el infinito de la exterioridad” (Lévinas, 2000, p. 186)³⁴. La característica por la cual el lenguaje revela la alteridad también es el vínculo que exige la escucha, el recibimiento del otro.

Un año después de la publicación de *Totalidad e infinito*, Lévinas (2009b) pronuncia otra conferencia en el Collège philosophique que tiene por nombre “La metáfora”. Después de anotar que la metáfora es una trasferencia de sentido de un término a otro mediante una relación analógica, el filósofo sostiene que hay un “milagroso excedente” (p. 326)³⁵, es decir, una transfiguración de lo sensible y elemental que, más allá de la semejanza, trasciende la experiencia. Varias de las ideas de esta conferencia se pueden rastrear en *Notas filosóficas diversas* (Lévinas, 2009c), que parece ser un trabajo preparatorio de *Totalidad e infinito*. En estas notas, Lévinas se interroga si la función original del lenguaje es la significación y el descubrimiento del mundo. Claramente la respuesta es no, porque “la potencia de la metáfora”, que actúa como movimiento del lenguaje, se eleva más allá de la experiencia hacia la trascendencia (Lévinas, 2009c, pp. 229, 231, 234). Pero esta demasía de sentido –la trascendencia, la alteridad– no impide que la metáfora sea cotidiana y concreta. Sobre el exceso de sentido y su relación con la metáfora, Lévinas (2009b) sostiene:

La idea de infinito [la alteridad, la trascendencia, la exterioridad] es la metáfora por excelencia. La idea de infinito consiste precisa y paradójicamente en pensar más de lo que es pensado, conservando la desmesura de aquello que es pensado. La idea de infinito consiste en asir lo inaprehensible garantizándole, sin embargo, su condición de inaprehensible (p. 344)³⁶.

34 « *L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité* ».

35 « *un miraculeux surplus* ».

36 « *L'idée de l'infini est la métaphore par excellence. L'idée de l'infini consiste précisément et paradoxalement à penser plus que ce qui est pensé conservant cependant dans la démesure de ce qui est pensé. L'idée de l'infini consiste à saisir l'insaisissable en lui garantissant cependant son statut d'insaisissable* ». El texto de esta conferencia fue publicado con los signos de las respectivas notas y correcciones –como tachones y agregados– que el mismo Lévinas elaboró. Citamos el texto final de las correcciones, pues parece ser el más claro.

Según esta interpretación, la metáfora del infinito (el otro como absolutamente otro) expresa la significación ética del vínculo social, pues en ella se hace pensable la exterioridad del otro, su vulnerabilidad, el rostro. La metáfora en su desobra ya no se cuelga de las cosas, ni de los hechos, ni del horizonte del mundo; así se retira, después de cruzar el umbral de la extraña carencia objetiva, hacia un espacio ético donde el otro se manifiesta expresando su vulnerabilidad: el carácter expuesto y separado que constituye la relación comunitaria, la idea de infinito entre nosotros. Según esta perspectiva ética, la metáfora es un habla que, además de crear nuevos sentidos, comprende la orientación ética de expresar la alteridad y su carácter inaprensible y vulnerable.

Si en el testimonio de la víctima se lee lo siguiente: “la mandíbula *ávida* que se desencaja, el vientre *vacío* que se hunde: la muerte del compañero es una catástrofe” (Antelme, 1957, p. 105; cursivas añadidas)³⁷, justamente los acentos metafóricos en las palabras “*ávida*” y “*vacío*”, debido a la inconsistencia semántica de los términos acompañantes “*mandíbula*” y “*vientre*”, impiden un sentido literal. Estos acentos –a la vez que son jalonados por la tensión derivada de la inconsistencia semántica– liberan un nuevo sentido que está cargado de imágenes sensibles. En las anteriores metáforas citadas del testimonio de Antelme (1957), el conjunto que se forma entre las imágenes sensibles y el nuevo sentido expresa y reinterpreta la experiencia del hambre y de la muerte. Por su parte, el término “*catástrofe*”, hacia donde convergen los sentidos metafóricos sobre el hambre y la muerte, expresa una referencia extraña que ocurre en el mundo externo y se experimenta subjetivamente como un límite para la representación, por lo que se ajusta y se confunde con la innovación que nace de la inconsistencia semántica.

En la interpretación metafórica se “hace sentido con el sinsentido” (Ricoeur, 1975, p. 311)³⁸ para dar cuenta de “una referencia desconocida” (p. 290)³⁹. Según esto, la importancia de la metáfora en el testimonio se presenta como un medio hermenéutico y estético, semejante a un juicio reflexivo, para comprender –moral

37 « *La mâchoire avide qui se décroche, le ventre vide qui s'affaisse: la mort du copain est une catastrophe* ».

38 « *une interprétation métaphorique qui fait sens avec le non-sens* ».

39 « *une référence inconnue* ».

y cognitivamente— una experiencia desconocida (el mal de la violencia) que ha roto con los modelos conceptuales e interpretativos previos (Lara, 2009; Mesnard, 2010).

Sin embargo, la interpretación temprana de Lévinas nos enseña que, más acá del juego de significaciones, la metáfora también participa de una demasía de sentido vinculada con otro problema: la alteridad. En este orden de ideas, es posible sostener que también las expresiones metafóricas en el testimonio revelan la alteridad del testigo al expresar su vulnerabilidad. Este tránsito parece cada vez más justificado porque la expresión ética exige una escucha cuyo vínculo comunitario depende de la demasía señalada: la vulnerabilidad, la separación y la exposición que las metáforas reparten y comparten como el daño irreparable que sufren las víctimas. Así la definición levinasiana adquiere precisión: “Metáfora: aquello que la palabra significa más allá de la designación” (Lévinas, 2009c, p. 232)⁴⁰. La significación metafórica aquí no es solo una reinterpretación de la realidad mediante la creación de un nuevo sentido, sino la aparición, bajo el exceso metafórico, de la vulnerabilidad dañada del otro, con su exposición y finitud, es decir, con su existencia comunitaria anárquica.

Los siguientes fragmentos de la literatura testimonial concentracionaria han de tomarse como una muestra de la presencia de la metáfora —o, en todo caso, de sus tensiones semánticas— en la expresión del daño que sufren las víctimas: “Ya no soy más que *una triste superficie pisoteada* por el golpe de mis punzantes dolores” (Semprún, 2004, p. 127); “Los sentidos estaban obstruidos, *todo se difuminaba en una niebla*” (Wiesel, 2007, p. 81)⁴¹; “*Sentía que éramos dos: mi cuerpo y yo*” (p. 156); “*Sumido en el éxtasis efímero y negativo del cese del dolor*” (Levi, 2005, p. 95); “*El cuerpo está vacío. Nada más que el aire en la boca, en el vientre, en las rodillas y en los brazos que se vacían*” (Antelme, 1957, p. 97)⁴².

Por su parte, en un registro diferente, también hay tensiones metafóricas en los testimonios sobre masacres, asesinatos, desapariciones forzadas y torturas: “El drama que desató la violencia es una *herida abierta*. Cada vez que se

40 « *Métaphore — ce que le mot signifie au-delà de ce qu'il désigne* ».

41 « *Les sens s'étaient obstrués, tout s'estompait dans un brouillard* ».

42 « *Le corps est vide. Rien que de l'air dans la bouche, dans le ventre, dans les jambes et dans les bras qui se vident* ».

vuelve sobre ella *vuelve a sangrar*” (Grupo de Memoria Histórica [GMH], 2008, p. 203); “Esa noche, ellos masacraron a la gente con machetes, cuchillos, hachas y pistolas; las descuartizaban y las echaban al río. Esa noche *sentimos una oscuridad*” (GMH, 2011, p. 47); “El uno, el hijo del sacristán, estaba tendido boca arriba con *la mirada perdida, con la palidez de la muerte*” (Bravo, 2007, p. 104); “Quiero olvidar *esas sensaciones que asocio con el paso por un túnel estrecho, sin tiempo y sin otra noción de vida que el sufrimiento del propio cuerpo*” (Vásquez, 2000, p. 247); “*Mis ojos eran un mar de lágrimas*” (Uribe, 2006, p. 37)⁴³.

Expresiones metafóricas como “una triste superficie pisoteada”, “la palidez de la muerte”, “un mar de lágrimas”, “en el cuerpo, la ruina”, “sentimos una oscuridad”, entre muchas otras, pertenecen a un habla desobrada, pues no dejan de interrumpir su sentido con un irrepresentable que, como acabamos de mostrar, la metáfora acoge a través del exceso de sentido que engendran sus tensiones semánticas. Este irrepresentable es lo irreparable. Por esta razón, la metáfora testimonial, al comunicar el daño, también revela una comunidad cuyo fundamento –sin principio– es la exposición, la finitud y la vulnerabilidad: fenómenos comunitarios que comparecen en el testimonio como lo irreparable en el daño. En las anteriores expresiones metafóricas es fácil considerar que, a partir de los precedentes desarrollos filosóficos, la exposición, la vulnerabilidad y la finitud constituyen su *contorno común* e impolítico. Por ejemplo, expresiones como “una triste superficie pisoteada”, “herida abierta”, “el aire en la boca” remiten a la vulnerabilidad y exposición de los cuerpos, y otras expresiones como “sentimos una oscuridad” y “un mar de lágrimas” expresan la ausencia y la muerte del otro.

Estos fenómenos comunitarios describen un modo de ser también común, el cual permite recuperar en nuestra experiencia política y social lo irreparable del daño que, en este caso, las metáforas testimoniales expresan y comparten. De esta manera, se revela y realiza una respuesta ética y comunitaria –un movimiento de reparación sin mediación soberana y biopolítica– que depende enteramente de lo irreparable y sus caracteres comunitarios.

43 Todas las cursivas de los dos párrafos anteriores son añadidas.

7. La comunidad de lo irreparable

¿QUÉ ES ENTONCES LO IRREPARABLE? Es el carácter expuesto, vulnerable, separado y finito de los cuerpos: aquella condición que los expone al contacto sin una relación predeterminada de vínculo (ni soberanía ni biopolítica). Por esta razón, lo irreparable nos expone tanto al carácter acontecimental y ético de la existencia como a la violencia. En ambos casos, lo irreparable significa estar expuesto a contactos que alteran la exposición. El daño expresado por ciertas metáforas testimoniales indica una modificación invasiva que altera el carácter acontecimental y singular de la vulnerabilidad, de la exposición y de la finitud.

Las metáforas testimoniales de las víctimas expresan la exposición, la vulnerabilidad herida (el daño) y también la exigencia de una escucha humana que acoja esa “habla justa” del otro (Blanchot, 2008a, p. 172). Ocurre, entonces, una desobra metafórica: las palabras ya no operan como unidades de sentido, sino como manifestación del otro y del vínculo ético que hay *entre* los cuerpos, *entre nosotros*. En esta desobra que nombra lo irreparable nos reunimos. Según lo irreparable, las existencias concretas están restituidas a su exposición y también a un porvenir político que no tiene que coincidir con la soberanía ni con el modelo gubernamental. Giorgio Agamben (1996) lo sugiere cuando escribe en *La comunidad que viene*:

Lo irreparable no es ni una esencia ni una existencia, ni una sustancia, ni una cualidad, ni un posible ni un necesario. Lo irreparable no es propiamente una modalidad del ser, sino es el ser que ya siempre se da en la modalidad, *es* sus modalidades. No es así, sino que es *ese* su así (p. 61).

Así, y no de otra manera, es lo irreparable. Las expresiones metafóricas del daño pertenecen a un espacio comunitario anárquico que comparte, entre el decir testimonial de la víctima y la escucha de quienes lo acogen moralmente, el carácter irreparable del daño. Un vínculo comunitario de este tipo es impolítico, remite al límite y condición imperceptibles de lo político en la comunidad. Por eso, no solo se escapa de la fundamentación soberana y biopolítica, también muestra el modo de ser comunitario que nace de nuestra condición expuesta, finita y vulnerable. Reconocer lo irreparable que rodea a las metáforas testimoniales

significa restituir la vida a su carácter no cumplido a pesar –y a partir– del daño impuesto por la violencia. De cierta manera, el carácter negativo que encierra el prefijo *ir-* del concepto “irreparable” es *un otro lugar* afirmativo donde es posible pensar una comunidad anárquica a partir de la vulnerabilidad de los cuerpos que nombran lo irreparable del daño.

Solo cuando se considera el modo de ser expuesto, finito y vulnerable de nuestra condición comunitaria (un modo de ser fuera del modelo biopolítico y soberano) se restituirá el valor impolítico y, en este sentido, estrictamente comunitario y reparador del testimonio. En este sentido, las expresiones metafóricas del testimonio comunican el daño causado por la violencia (un daño en el que se pone en juego nuestra exposición, finitud y vulnerabilidad) para *compartir* la principal condición de toda reparación simbólica y moral: lo irreparable. En pocas palabras, el sentido ético y anárquico de la reparación depende de la expresión y de la escucha –es decir, del reparto (*partage*) comunitario– de lo irreparable.

Referencias

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene* (J. L. Villacañas y C. La Rocca, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998). *El poder soberano y la nuda vida. Homo sacer I.* (A. Gimeno, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (F. Costa e I. Costa, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz III. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (A. Gimeno, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2016). From the State of Control to a Praxis of Destituent Power. En S. E. Wilmer y A. Žukauskaitė (Eds.), *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies* (pp. 21-29). Routledge.
- Anrup, R. (2009). *Ontología de la contemporaneidad colombiana. Conceptos para su comprensión*. Universidad Libre.
- Anrup, R. (2011). *Antígona y Creonte: rebeldía y Estado en Colombia*. Ediciones B.
- Antelme, R. (1957). *L'espèce humaine*. Gallimard.
- Bataille, G. (1973). *L'expérience intérieure*. En *Œuvres complètes* (Vol. 5, T. 1). Gallimard.

- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. Gallimard.
- Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. Minuit.
- Blanchot, M. (2008a). *La conversación infinita* (I. Herrera, Trad.). Arena Libros.
- Blanchot, M. (2008b). *Écrits politiques: 1953-1993*. Gallimard.
- Bravo, J. (2007). Perdí el miedo. En P. Nieto (Ed.), *El cielo no me abandona* (pp. 101-109). Secretaría de Gobierno, Alcaldía de Medellín.
- Comisión Colombiana de Juristas (2007). *Principios internacionales sobre impunidad y reparaciones. Compilación de documentos de la Organización de las Naciones Unidas*. Comisión Colombiana de Juristas. http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/principios_sobre_impunidad_y_reparaciones.pdf.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*. Galilée.
- Esposito, R. (2000). La perspectiva de lo impolítico. *Nombres*, 15, 47-58. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/nombres/article/view/2234>
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico* (R. Raschella, trad.). Katz.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal* (C. R. Molinari, Trad.). Amorrortu.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). La vérité et les formes jurídicas. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits : 1954-1988* (Vol. 2 : 1970-1975 ; pp. 538-646). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). La naissance de la médecine sociale. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits : 1954-1988* (Vol. 3 : 1976-1979 ; pp. 207-228). Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Gallimard/Seuil.
- Grupo de Memoria Histórica (2008). *Trujillo, una masacre que no cesa: primer informe de memoria histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Planeta.
- Grupo de Memoria Histórica (2011). *La masacre de El Tigre: un silencio que encontró su voz*. Taurus.

- Hollier, D. (1993). *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*. Minit.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Lapierre, N. (2001). *Le silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Plock*. Le Livre de Poche.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal*. Gedisa.
- Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Gallimard.
- Levi, P. (2005). *La trilogía de Auschwitz* (P. Gómez Bedate, Trad.). Aleph.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (2000). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic.
- Lévinas, E. (2009a). Parole et silence. En R. Calin y C. Chalier (Eds.), *Œuvres 1. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (pp. 67-104). Grasset & Fasquelle.
- Lévinas, E. (2009b). La métaphore. En R. Calin y C. Chalier (Eds.), *Œuvres 1. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (pp. 321-347). Grasset & Fasquelle.
- Lévinas, E. (2009c). Notes philosophiques diverses. En R. Calin y C. Chalier (Eds.), *Œuvres 2. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques divers* (pp. 224-499). Grasset & Fasquelle.
- Ley 1448. *Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. 10 de junio de 2011. Diario oficial 48096. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html
- Mesnard, P. (2010). *Testimonio en resistencia* (S. Kot, Trad.). Waldhuter.
- Minow, M. (2002). Breaking the Cycles of Hatred. En N. Rosenblum (Ed.), *Breaking the Cycles of Hatred: Memory, Law, and Repair* (pp. 14-75). Princeton University Press.
- Nancy, J-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Galilée.
- Nancy, J-L. (1999). *La communauté désœuvrée*. Galilée.
- Nancy, J-L. (2014a). *¿Un sujeto?* (L. F. Alarcón, Trad.). La Cebra.
- Nancy, J.L. (2014b). *La communauté désavouée*. Galilée.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. Al Margen.
- Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. Seuil.

- Semprún, J. (2004). *El largo viaje*. Tusquets.
- Sierra León, Y. (Ed.). (2018). *Reparación simbólica: jurisprudencia, cantos y tejidos*. Universidad Externado de Colombia.
- Uribe, A. (2006). Tres tragos amargos. En P. Nieto (Ed.). *Jamás olvidaré tu nombre* (pp. 31-44). Secretaría de Gobierno, Alcaldía de Medellín.
- Vásquez, M. E. (2000). *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*. Ministerio de Cultura.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginarios*. Paidós.
- Walker, M. U. (2006). *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge University Press.
- Wiesel, E. (2007). *La nuit*. Minuit.
- Wieviorka, A. (2006). *The Era of the Witness* (J. Stark, trad.). Cornell University Press.

COLABORADORES

MARTÍN GRASSI

Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador en Filosofía del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Profesor de Teología filosófica y de Antropología filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Becario Postdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad de Bonn y en la Universidad París I (Sorbonne-Panthéon) (2018-2020). Becario postdoctoral de la Universidad de Oxford y de la John Templeton Foundation en la Universidad de Oxford y en la Universidad de Bonn (2016).

Áreas de interés: Antropología filosófica, filosofía de la religión, fenomenología, hermenéutica, teología política.

Publicaciones: (2022). Una historia crítica de la idea de vida: el paradigma bio-teo-político de la autarquía. SB.

(2021). The Bio-Theo-Political Paradigm of Autarchy and the Paradoxical Living God, *Cuestiones Teológicas*, 48(109), 51-64. <http://doi.org/10.18566/cuesteo.v48n109.a04>

ORCID: 0000-0002-9378-6254

Correo electrónico: martingrassi@uca.edu.ar

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Maestro en Teología por la Universidad de Innsbruck. Profesor de tiempo completo en el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM. Director de la Revista *Estudios*. Miembro de la Deutsche Newman Gesellschaft y del Colloquium on Violence and Religion.

Áreas de interés: Antropología filosófica, teoría mimética de René Girard, pensamiento filosófico del cardenal John Henry Newman, Nietzsche y Heidegger.

Publicaciones: (2022). Theologie im Geiste Philipp Neris. Über eine Grundeinsicht Roman Siebenrocks für die Newmanforschung. En M. Quast-Neuling *et al.* (Eds.), *Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt. Für Roman Siebenrock* (pp.170-200). Herder.

(2020). La cosmovisión cristiana en la vida y obra de John Henry Newman. *Efemérides Mexicana*, 38(114), 379-399.

ORCID: 0000-0002-7569-7450

Correo electrónico: carlos.gutierrez@itam.mx

JUAN MANUEL HERRERA TRIANA

Administrador de Empresas de la Pontificia Universidad Javeriana con especialización en Gerencia en la Universidad Externado de Colombia y especialización en Gerencia de Proyectos en la Corporación Universitaria de Asturias. Estudiante de Maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana.

Áreas de interés: Salud mental, Filosofía de las emociones, Filosofía de la mente y ética.

ORCID: 0000-0002-7698-2480

Correo electrónico: jherrerat@javeriana.edu.co

DIEGO ORLANDO HOYOS CARDONA

Licenciado y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Docente catedrático de la Universidad del Tolima, sede Cali. Miembro del grupo de investigación *Religiones, Creencias y Utopías* de la Universidad del Valle en la Ciudad de Cali. Ha participado en las *Jornadas Iberoamericanas XI* (2015) y *XVII* (2021) de *Estudios Kierkegaard* en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, y en el XVIII Foro Nacional de Filosofía en la Universidad de Caldas (2017).

Áreas de interés: Filosofía de la existencia, ética existencial y existencialismo.

Publicaciones: (2016). Marx según la subjetividad y desesperación en Kierkegaard. *Quaestiones Disputatae: Temas en Debate*, 9(18), 31-52. <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/qdisputatae/article/view/1040>.

ORCID: 0000-0002-9417-0275

Correo electrónico: diehc9@gmail.com

HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ

Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Actualmente se desempeña como docente de cátedra del Instituto de Filosofía en la Universidad de Antioquia. **Áreas de interés:** Filosofía francesa contemporánea, fenomenología del cuerpo y estudios biopolíticos sobre la violencia.

Publicaciones: (2022). Entre la superficie y el adentro. Por una ontología fenomenológica de la piel enfocada en el daño y la reparación. *Ideas y valores*, 71(179), 35-58. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n180.85353>
(2020). La metáfora testimonial. Narración y reparación moral. *Signo y pensamiento*, 39(76). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp39.mtnr>

ORCID: 0000-0001-5555-0403

Correo electrónico: hernana.jaramillo@udea.edu.co

DIEGO MÁRQUEZ ARANCIBIA

Profesor, licenciado y magíster en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, donde además se ha desempeñado como docente de Filosofía contemporánea. En este momento trabaja como asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Chile.

Áreas de interés: Filosofía francesa contemporánea, posestructuralismo y fenomenología. Sus áreas de especialización se han enfocado principalmente en la filosofía política contemporánea, las teorías de la violencia y la filosofía de Michel Foucault.

Publicaciones: (2019). Productive Violence: Reading Foucault's Analysis within the Historical Problem of Violence and Power. *Edukacja Etyczna*, 16(5), 83-97. doi: 10.24917/20838972.16.5

(2014). La finitud y lo incognoscible. Un estudio en torno a la idea de muerte en las filosofías de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. *Episteme. Revista de Estudios Socioterritoriales*, 6(1), 19-25.

ORCID: 0000-0003-1221-5095

Correo electrónico: d.marquez.arancibia@gmail.com

ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS

Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana e integrante del grupo de investigación “Pensamiento crítico y subjetividad” de la misma universidad.

Áreas de interés: metafísica, ontología, política, estética, ética.

Publicaciones: (2021). Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas: La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética. *Studia Heideggeriana*, 10, 263-281. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.124>

ORCID: 0000-0003-2129-256X

Correo electrónico: andres.matamoros88@gmail.com; j.primiciero@javeriana.edu.co

CLAUDIA MARISA SEGGIARO

Doctora en filosofía, profesora de Historia de la Filosofía antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; Investigadora adjunta del Centro Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Autora de artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica.

Áreas de interés: Filosofía antigua

Publicaciones: (2021). El uso del *lógos protreptikós* en los escritos éticos de Aristóteles, *Philosophia*, 81(2), 101-134.

(2021). Procedimientos argumentativos en el fragmento 17 de *Sobre la filosofía*. *HYBRIS Revista de Filosofía*, 12(1), 83- 111. doi: 10.5281/zenodo.4884621

ORCID: 0000-0001-9772-3544

Correo electrónico: claudiasegg@gmail.com

ESTIVEN VALENCIA MARÍN

Magíster y Licenciado en Filosofía por la Universidad Tecnológica de Pereira, Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Pereira. Catedrático e investigador de Filosofía griega y Teología dogmática (con enfoque en Patrística) en ambas universidades. Secretario de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión (RCFR) y miembro directivo del Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada (CESCLAM-GSP) de Medellín.

Áreas de interés: Filosofía griega clásica y helenística, especialmente epicureísmo, teología patristica y la recepción de la tradición greco-romana en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, específicamente, en los apologistas griegos.

Publicaciones: (2021). Caracterización teológica de la cosmología de Platón en la apologética de Atenágoras de Atenas. *Revista Albertus Magnus*, 11(2), 63-83. <https://doi.org/10.15332/25005413.6397>

(2020). Estimación erótica del amor cristiano en las *Confesiones* de Agustín. *Perseitas*, 9, 120-141. <https://doi.org/10.21501/23461780.3844>

ORCID: 0000-0001-9652-7701

Correo electrónico: estiven.valencia@ucp.edu.co

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO

Profesor titular, Universidad del Valle, Departamento de Filosofía.

Áreas de interés: Fenomenología, Filosofía Medieval, Psicología.

Publicaciones: (2020). Sobre la presencia del objeto de conocimiento en la teoría de la intencionalidad de Duns Escoto, *Areté*, 32(1), 219-239. <https://doi.org/10.18800/arete.202001.009>

(2020). El Dios de Husserl: entre la creencia religiosa y la idealización. En M. Korelc y S. T. Suman (Orgs.). *Husserl: questões metafísicas* (pp. 123-148). Universidade Federal de Goiás.

ORCID: 0000-0002-5410-9250

Correo electrónico: julio.vargas@correounivalle.edu.co

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA agradece la colaboración especial de las siguientes personas que han actuado como árbitros de este número:

MIGUEL ALFREDO DEL ÁGUILA, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

DANIEL ALVARO, Universidad de Buenos Aires, Argentina

LETICIA BARBEITO ANDRÉS, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

LUIS FERNANDO BUTIERREZ, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

LUIS CASTRILLÓN, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

ALICIA NATALI CHAMORRO, Universidad Industrial de Santander, Colombia

JOSÉ MANUEL CHILLÓN LORENZO, Universidad de Valladolid, España

IVÁN DALMAU, Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina

ESTEFANÍA DÁVILA MARTÍN, Universidad de Navarra, España

MYRIAM DÍAZ ERBETTA, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

MAX FERNÁNDEZ DE CASTRO, Universidad Nacional Autónoma de México, México

RAFAEL GARCÍA PAVÓN, Universidad Iberoamericana, México

IGNACIO GARCÍA PEÑA, Universidad de Salamanca, España

VÍCTOR ADOLFO IZA VILLACIS, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

ÁLVARO LEDESMA ALBORNOZ, Universidad San Francisco de Quito, Ecuador

LUIS FELIP LÓPEZ-ESPINOSA, Universidad de Málaga, España

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT, Universidad Panamericana, México

MIGUEL MANDUJANO ESTRADA, Universidad de La Laguna, España

RICARDO MIGUEL MAUTI, Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina

JUAN FERNANDO MEJÍA MOSQUERA, investigador independiente, Panamá

PABLO MARTÍN MÉNDEZ, Universidad Nacional de Lanús, Argentina

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

SANDRA PINARDI, Universidad Simón Bolívar, Venezuela

MANUEL PORCEL MORENO, Universidad de Loyola – Andalucía, España

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ, Universidad Francisco de Vitoria, España

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

MARISOL ROMO MELLID, Universidad del País Vasco, España

COLABORADORES

CÉSAR RUIZ SANJUÁN, Universidad Complutense de Madrid, España
MARTÍN SIMESSEN DE BIELKE, Instituto de Modelado e Innovación Tecnológica
– CONICET, Argentina
SILVIA ANGÉLICA SOLAS, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
PILAR SPANGENBERG, Universidad Nacional del Rosario, Argentina
MIGUEL UNTIVEROS, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
ÁLVARO VALLEJO CAMPOS, Universidad de Granada, España
MARTA DE LA VEGA, Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

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 entrecomillado 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>

NORMAS PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

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.