

ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
18



ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
18

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Número 18 (2020)

Editado por:
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
INSTITUTO RIVA-AGÜERO, Sección Filosofía

Editoras responsables:
Kathia Hanza y Rosemary Rizo-Patrón

Secretaría de edición:
Úrsula Carrión

Consejo de redacción:
Cristina Alayza, Sebastián Bouroncle, Úrsula Carrión, Jorge Cerna,
Pamela Lastres, Vanessa Leyva, Erika Martínez y Ricardo Rojas

Diseño de carátula y diagramación:
Gisella Scheuch

Imagen de carátula:
Antes (2020), dibujo y *gouache* de Giuliana Migliori, cartulina
26.7cm x 33.7cm

Colaboraciones:
REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA
Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto Riva-Agüero
Apartado 1761
Lima 100 – Perú

El contenido de los artículos publicados en *Estudios de Filosofía* es
responsabilidad exclusiva de los autores.

e-ISSN 2409-1596

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2004-1385

ÍNDICE

EDITORIAL

KATHIA HANZA y ROSEMARY RIZO-PATRÓN	7
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS

CARLO JESÚS ORELLANO QUIJANO “El más piadoso de todos los animales”: en torno a las motivaciones religiosas del descenso a la caverna en <i>República</i>	11
DARIA PEÑA RÁVAGO Teoría aristotélica de la responsabilidad moral	37
MASSIEL ROMÁN MOLERO Apuntes para un esbozo del valor de la tragedia para el <i>akratés</i>	56
VANIA ALARCÓN CASTILLO Hegel versus Husserl: dos consideraciones sobre la intersubjetividad y la normatividad	83
RODRIGO MARUY VAN DEN BROEK Dialéctica de la justicia. Una apología de Platón como crítico social	113
KARL PALOMINO FLORES La propiedad de uno mismo: alcances y límites en la filosofía política de G.A. Cohen	137

DOCUMENTOS

ALICIA JOSEFA ALEGRÍA SABOGAL

El “Poder” de los Adagios

Reflexiones en memoria de Ciro Alegría Varona a partir
de los conceptos de interés y propiedad privada en

Rousseau y Marx

165

COLABORADORES

181

EDITORIAL

Los artículos aquí reunidos son fruto del trabajo de estudiantes y jóvenes profesores de la Especialidad de Filosofía de nuestra universidad. Versan sobre autores clásicos, modernos y contemporáneos, al modo de estudios, claro está, pero también al modo del recuerdo y de la herida. Ciro Alegría Varona falleció; quedó como amigo, profesor y autor.

La *katábasis* en la muy discutida alegoría de la caverna de la *República* bajo el aspecto de la concepción platónica de la divinidad; qué entiende Aristóteles por responsabilidad moral; en qué medida la cuestión del *akratés* es resuelta por Aristóteles en el marco de la educación que propicia la tragedia; cuál es la diferencia entre los planteamientos de Hegel y Husserl sobre la subjetividad y la normatividad; por qué es dable una defensa de Platón como crítico social en el marco de la Teoría Crítica; qué está en juego en las nociones de propiedad “colectiva” o “de uno mismo” en el debate de Cohen y Nozick. Tales son los temas tratados y uno más, con el que cierra el número, una nota en memoria de Ciro Alegría Varona: “El ‘Poder’ de los *Adagios*”.

Como editoras de *Estudios de filosofía* nos alegramos una y otra vez de publicar la variedad y gran calidad de los estudios que año a año le dan vida a la revista. Ella alcanza con este número una mayoría de edad: 18 años. Una celebración al trabajo de jóvenes generaciones, también por su

compromiso con el oficio editorial; una celebración a su vigor y energía –en tiempos aciagos como estos.

Por último, agradecemos a Giuliana Migliori por la magnífica imagen, *Antes*, que incluimos en nuestra portada.

KATHIA HANZA

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Editoras responsables

ARTÍCULOS

“El más piadoso de todos los animales”: en torno a las motivaciones religiosas del descenso a la caverna en *República*

CARLO JESÚS ORELLANO QUIJANO
Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El punto central de análisis del trabajo es la *katábasis* o descenso del filósofo a la caverna como parte de la alegoría presentada en *República* VII. Frente a tres interpretaciones alternativas que serán mencionadas, se expondrá una interpretación que, sin entrar en conflicto con las anteriores, podría complementarlas por cuanto toma en cuenta el aspecto religioso inherente a la comprensión platónica de la filosofía: la *homoíosis theōi*. Para ello, se analizarán pasajes del diálogo mencionado a la luz de otros provenientes del *Timeo* y de *Leyes* X, lo que implicará un análisis intertextual de la obra platónica.

Palabras clave: *katábasis*, alegoría de la caverna, Platón, *República*, dios

Abstract: “The most god-fearing of all animals”. On the possibility of a religious ground for the *katabasis* in Plato’s *Republic*. The following paper has, as its focus of analysis, the *katabasis* or return to the cave in Plato’s *Republic*. Besides describing some of the most accepted explanations for it, and without contradicting them, this work shall offer an alternative that might be compatible to them due to the fact that it takes into account the importance of religion in Plato’s philosophy. Intertextuality will turn out to be a requirement, for the *Thymaeus* and the *Laws* will help us shed light on the matter.

Keywords: *katábasis*, Allegory of the Cave, Plato, *Republic*, god

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar que el descenso a la caverna tiene, entre otras razones, una motivación religiosa. Para lograr esto, analizaremos, en un primer apartado, algunas de las posturas en torno a las motivaciones que tendría el filósofo o filósofa para descender, una de las cuales se conectaría directamente con la dimensión religiosa propia del hombre de acuerdo con la antropología filosófica platónica. Tras esto, en una segunda sección, procederemos a aclarar cómo hemos de entender el pensamiento religioso de Platón, tomando en cuenta las reapropiaciones y críticas que hizo de la religiosidad de su época, particularmente del orfismo.

Una tercera sección se hará necesaria, por cuanto, como mostraremos dirigiéndonos al *Timeo*, la palabra “dios” está lejos de tener un único significado para el filósofo en cuestión¹. Finalmente, en una cuarta sección, analizaremos el descenso a la caverna en *República* VII, tomando en cuenta, para ello, los significados que las imágenes dentro de la alegoría podrían tomar y sus vínculos con Empédocles, los cuales, como se verá, estarían justificados por la relación entre este último y los movimientos órficos. Resta decir que, para el presente trabajo, no tomaremos los diálogos como unidades aisladas, sino que haremos análisis intertextuales cuando la interpretación de determinados pasajes así lo demande.

SI.

Tras la primera parte de la alegoría de la caverna, en la cual se nos expone el proceso de ascenso hacia el exterior, Platón pone en boca de Sócrates

1 Si bien desde una concepción prescriptivista de la lengua, podría requerirse el empleo de la palabra “dios” con una mayúscula inicial, recurriremos a su uso en minúsculas para evitar traer a colación matices propios de religiones monoteístas, los cuales no necesariamente concordarían con el pensamiento teológico de Platón. Como señala Bettini, el uso de la palabra con una mayúscula inicial respondería, más bien, a visiones monoteístas que encontrarían en el término una suerte de nombre propio, tal como este autor enfatiza al citar lo expresado por Mauricio Félix, apologeta de los siglos II-III de nuestra era: “No busques un nombre para ‘dios’, el nombre es ‘dios’. Los nombres sirven allí donde, dentro de una multitud, es necesario distinguir a cada persona haciendo que cada una de ellas sea reconocible a través de nombres propios; pero para ‘dios’, que es el único, el nombre ‘dios’ es todo lo que hace falta” (Bettini 2016, 71). En el caso de las citas cuya fuente se encontrase en castellano o cuya traducción sea nuestra, se ha respetado el uso de las minúsculas o las mayúsculas del autor o traductor original.

la idea de que el filósofo o filósofa² que haya alcanzado lo anterior deba, posteriormente, retornar y “sentarse en el mismo asiento” en el que se encontraba antes de su liberación (516e)³. Esto se vincularía con la propuesta platónica, señalada en *República* V, en torno al gobierno de los filósofos; sin embargo, despierta un problema en torno al porqué de dicho retorno. En efecto, Glaucón, uno de los interlocutores principales de Sócrates, a lo largo del diálogo en cuestión, pondrá el asunto de relieve de la siguiente manera:

Sócrates: ¿Y qué? ¿No es verosímil y, a partir de lo que se ha dicho hasta aquí, forzoso que nunca puedan encargarse del gobierno de una ciudad de manera adecuada ni los que carecen de educación y experiencia de la verdad, ni tampoco aquellos a los que se permite pasarse el tiempo estudiando (*ἐν παιδείᾳ ἑωμένους*) continuamente? Los unos porque no tienen en la vida un solo objetivo apuntando al cual deban hacer todo lo que hacen en el ámbito privado y en el público, y los otros porque no emprenderán nada de buen grado, por considerarse establecidos ya en vida en las islas de los felices (*ἐν μακάρων νήσοις*).

Glaucón: Es verdad.

Sócrates: Por lo tanto, es tarea nuestra, de los fundadores, obligar (*ἀναγκάσαι*) a las mejores naturalezas a que alcancen aquel conocimiento que antes decíamos que era el más importante, y a que vean el Bien y realicen aquella ascensión, y a que, *una vez que hayan ascendido y hayan visto adecuadamente, no se les permita lo que ahora se les permite*.

Glaucón: ¿El qué?

Sócrates: *Que se queden allí y no estén dispuestos a volver a bajar junto a aquellos prisioneros ni a compartir sus esfuerzos y sus honores, ya sean estos de muy poca monta o de mayor fuste*.

Glaucón: ¿Entonces vamos a *tratarlos injustamente* haciendo que vivan peor cuando tienen la posibilidad de vivir mejor? (519b-d; cursivas añadidas).

2 El no recurrir al uso del género masculino como género neutro no responde únicamente a una posición crítica sobre el lenguaje, cuestión que podría, por sí sola, atribuir anacrónicamente a Platón ideas que él no habría defendido; por el contrario, esta decisión halla sustento en lo que el filósofo mismo expone en *República* V respecto de la igualdad de funciones entre varones y mujeres, especialmente en lo que respecta a la filosofía y al gobierno de la *pólis* ideal. A esto, vale añadir que, a partir de los testimonios de Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría y Temistio, podemos saber que Platón habría tenido por lo menos dos discípulas: Lastenia de Mantinea y Axiotea de Fliasia (Ménage 2009, 77). Finalmente, aun cuando, como sostiene Vlastos (1994), Platón hubiese tenido un giro conservador conforme avanzaba en edad, el cual estaría reflejado en *Leyes*, las tesis expuestas en *República* V podrían bastar para no descartar la veracidad de los anteriores testimonios, así como para no excluir la posibilidad de que hubiese más discípulas en la Academia cuya existencia no haya quedado registrada.

3 Todas las citas de *República* procederán de la traducción de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero (Platón 2009).

La extrañeza, entonces, de la necesidad del descenso que Platón mismo habría percibido ha tenido efecto entre intérpretes contemporáneos, al punto de ver en esto lo que Aronson bautizó como “el problema del filósofo feliz” (Smith 2010, 84; la traducción es nuestra). Este problema surgiría del hecho de que, en apariencia, el descenso a la caverna iría en contra de los propios intereses del filósofo o filósofa liberados.

Un primer punto con el cual podría intentar solucionarse el problema es recurriendo a lo que el mismo Sócrates señala tras la intervención de Glaucón:

Te has olvidado, amigo mío, de que a la ley no le importa que a una determinada clase en la ciudad le vayan especialmente bien las cosas, sino que se las ingenia para que eso ocurra en la ciudad en conjunto, cohesionando a los ciudadanos por medio de la persuasión y la coacción, haciendo que compartan unos con otros los beneficios que cada grupo es capaz de proporcionar a la comunidad y creando ella misma hombres así en la ciudad, no para dejar que cada uno tome la dirección que quiera, sino para servirse ella de ellos con vistas a la cohesión de la ciudad (519e-520a).

Las palabras anteriores están en consonancia con lo expuesto en *República* IV, en donde se nos dice que “no estamos construyendo la ciudad con el objetivo de que uno solo de nuestros grupos sea especialmente feliz, sino para que lo sea la ciudad en su conjunto tanto como sea posible” (420b) y en donde, además, se nos señala que solo es propiamente una ciudad aquella en cuyas partes cumplen sus funciones respectivas y conforman una unidad armónica, mientras que, en los demás casos, “cada (ciudad) es muchas ciudades, no una ciudad (...). Como mínimo, dos, enemigas entre sí, la de los pobres y la de los ricos; y en cada una de ellas hay muchas más ciudades” (422e-423a). No obstante, es necesario contrastar el sentido de estas palabras con aquellas expuestas en *República* VII.

En efecto, en el séptimo libro, no solo está presente la idea del cumplimiento de la función propia, sino también la idea del cumplimiento de la reciprocidad:

Pues bien, observa, Glaucón, que no vamos a tratar injustamente a los filósofos que surjan entre nosotros, sino que les diremos justas razones,

obligándoles a ocuparse de los demás y a protegerlos. Les diremos, en efecto, que los hombres como ellos que hay en las demás ciudades tienen motivos para no tomar parte en los esfuerzos que se desarrollan en ellas, *porque surgen por sí solos (αὐτόματοι) aunque no quiera el sistema político de cada una, y es de justicia que lo que surge por sí solo sin deberle a nadie su crianza tampoco esté dispuesto a devolverle a nadie los gastos de crianza*. Pero nosotros os hemos creado a vosotros, igual que en las colmenas, como guías y reyes en vuestro propio beneficio y en el del resto de la ciudad, y mejor y más completamente educados que los otros y más capaces de participar de ambas facetas (la política y la filosófica). Por lo tanto, cada uno de vosotros debe bajar por turno a vivir con los demás y debe habituarse a contemplar la oscuridad (520a-c; cursivas añadidas).

A partir de la cita anterior, uno podría verse inclinado a pensar, entonces, que no siempre quien es liberado de sus ataduras y llega a conocer la idea del Bien tendría que retornar, por cuanto habría casos en los que el filósofo o filósofa no acarrearía una deuda hacia sus conciudadanos en lo referente a su liberación y, por lo tanto, no tendría por qué reconocer algún tipo de reciprocidad para con ellos. Esto podría verse apoyado, más aun, por el hecho de que el texto parece tener implícita la idea de que conocer la idea del Bien no conduce inmediatamente al reconocimiento de la necesidad de retornar a la caverna, sino que, como hemos visto previamente, es necesario *obligar* a los filósofos a ocuparse de los demás (Smith 2010, 95). Esta misma idea, finalmente, está presente en boca de Sócrates en *República* VI y parece cuestionar la idea de que el retorno a las sombras de la caverna sea necesario:

En consecuencia, Adimanto, nos queda una cantidad pequeñísima de individuos que tratan a la filosofía como ella merece: a lo mejor un carácter noble de buena crianza que haya quedado prisionero del destierro y que por falta de quienes pudieran corromperlo ha permanecido fiel a ella por su naturaleza, o tal vez cuando en una ciudad pequeña crece un alma grande y *desprecia los asuntos de la ciudad por considerarlos sin valor*, y quizá haya también un reducido número de hombres bien dotados por naturaleza que pueda llegar a ella desde otras artes por considerarlas por justicia sin valor. (...) Bueno, pues los que están entre esos pocos y han probado qué agradable y dichosa es esa posesión y, por otro lado, ven suficientemente la locura de la gente, y que nadie hace nada sano, por decirlo así, a propósito de los asuntos de la ciudad, ni hay ningún aliado con el que pueda acudir en socorro de lo justo y mantenerse a salvo, sino que, como un hombre que ha caído en medio de fieras y, por no querer colaborar en sus crímenes ni ser capaz él solo de oponerse a

todas esas bestias salvajes, moriría antes de ser provechoso a la ciudad o a los amigos y así habría sido inútil para sí mismo y para los demás. Al reflexionar y comprender todas esas cosas, *ese hombre no se mete en nada y se ocupa de sus propios asuntos, como quien se refugia al amparo de un muro en medio de una tormenta* en la que los vientos arrastran polvo y fuerte lluvia; y viendo que los demás están repletos de desprecio por la ley, se da por contento si de algún modo él puede vivir su vida de aquí limpio de injusticia y de acciones sacrílegas, y librarse de ella alegre y bien dispuesto, con buenas esperanzas (496b-e; cursivas añadidas).

En este punto, sin embargo, es necesario distinguir qué tipo de reciprocidad es la que parecería funcionar en todos los casos y cuál otra, no. Como el texto mismo señala, habría un tipo de reciprocidad que no siempre se cumple: aquella según la cual el filósofo, por haber recibido la educación y los cuidados correspondientes a su naturaleza por parte de la ciudad, tendría que devolver a esta sus favores a través de la atención de los asuntos políticos. El hecho de que este tipo particular de reciprocidad no siempre se cumpla no implica, evidentemente, que no haya otras formas de reciprocidad a las cuales el filósofo o filósofa liberados tendrían que hacer frente.

En efecto, como Kraut señala, la reciprocidad estaría acorde a la armonía que habría entre las relaciones humanas no sopesándolas a todas por igual, sino tomando en cuenta los beneficios que cada una puede dar y recibir de acuerdo con sus propios talentos, necesidades y, en fin, su naturaleza (1999, 247). Esto, de acuerdo con este mismo autor, va de la mano con el hecho de que la meta del filósofo o filósofa es imitar el orden inteligible, cuestión que encontramos más enfáticamente en *República VI*:

Por lo tanto, el filósofo que tiene trato con lo divino y equilibrado se hace equilibrado y divino en lo posible para un hombre (...). Entonces, si hay alguna fuerza que le obliga a preocuparse por introducir lo que ve allí (en el ámbito inteligible) en los comportamientos privados y públicos de los hombres y no limitarse a moldearse a sí mismo, ¿acaso piensas que será un mal artífice (*δημιουργὸν*) de la moderación, de la justicia y de todo el conjunto de virtudes públicas? (500d)⁴.

4 La idea de que siempre habría un cierto grado de reciprocidad con los conciudadanos, además, podría obtener mayor sustento en *República II*, en donde se señala el carácter eminentemente social del ser humano. Así, vemos a Sócrates decir: "Pues bien, pienso que una ciudad nace porque ninguno de nosotros es autosuficiente (*αὐτάρκης*), sino que necesita de muchos otros. (...) Por lo tanto, de este modo, tomando a alguien para satisfacer una necesidad y a

Por un lado, entonces, vemos que el descenso implica que, previamente, el filósofo o filósofa se haya hecho “equilibrado y divino”. Este punto, más aun, puede ser también aquel que demuestre que el descenso mismo no va en contra de sus propios intereses. Tal es la conclusión a la que llega Smith al señalar que “quienes vuelven, de hecho, sí se benefician –en armonía psíquica y felicidad– al retornar a la caverna” (2010, 94; la traducción es nuestra) y que, efectivamente, el hecho de que tenga que obligárseles a descender se debe a que es necesario hacerles notar que la idea de mantener una ininterrumpida contemplación del orden inteligible, aunque deseable, no es más que la primera “sombra de la justicia” a la que ellos se ven enfrentados (Smith 2010, 97).

La afirmación anterior es congruente con el texto, en tanto vemos a Sócrates decir, en *República* VII, que no es asombroso “que los que han llegado tan lejos no quieran ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas ansían pasarse el tiempo siempre allá arriba. En efecto, en cierto modo es lógico que sea así, si es que esto también sucede de acuerdo con la imagen (*εἰκόνα*) antedicha” (517c-d). Es significativo que se introduzca este razonamiento como proveniente de una imagen o *εἰκόνα*, por cuanto, al haber sido expuesto al final del libro anterior el símil de la línea, podemos trazar una conexión con ella y ubicar, como resultado, la idea de que los filósofos deban mantenerse únicamente en la contemplación como algo carente de fundamento y perteneciente únicamente al ámbito de la *εἰκασία*.

Esta idea recibe mayor sustento si consideramos que la “contemplación permanente, sin embargo, solo es propia de los dioses (...). Pretender lo contrario es una forma de desmesura también basada en el desconocimiento de sí” (Gutiérrez 2008, 20). Este desconocimiento de uno mismo implica, pues, no estar en mayor ventaja de las personas encadenadas al fondo de la caverna, quienes no “pueden haber visto de sí mismos y de los demás, algo

otro para satisfacer otra, como necesitamos muchas cosas hemos ido reuniendo a muchos en un mismo lugar en calidad de asociados y auxiliares, y a esa comunidad hemos impuesto el nombre de ciudad” (369b-c). Como miembros de una ciudad, entonces, los filósofos habrían recibido la satisfacción de ciertas necesidades gracias a algunos de sus conciudadanos y, por lo tanto, aun cuando no les deben la educación que les permitiese alcanzar la contemplación del Bien, sí tendrían cierta deuda con ellos.

más que las sombras proyectadas por el fuego" (515a). Consecuentemente, el descenso a la caverna, aunque sea una necesidad, no implicaría ninguna clase de sacrificio, por cuando estaría en función del propio interés del filósofo o filósofa: el de realizar plenamente su propia naturaleza (Gutiérrez 2008, 19).

La cuestión de la naturaleza propia, por otra parte, aparece en distintos momentos de *República*. La encontramos en el libro IV, cuando se nos señalan los tres estamentos que habrían de coexistir en la ciudad perfecta, a la vez que aparece en el mito de los tres metales narrado en el libro III. Sin embargo, es posible vislumbrarla ya desde el libro I, cuando, en los momentos finales de su discusión con Trasímaco, Sócrates introduce la cuestión relativa a la tarea o función propias que realizaría cada objeto o ser viviente:

Sócrates: Dime, ¿te parece que hay alguna tarea propia del caballo?

Trasímaco: Yo creo que sí.

Sócrates: ¿Establecerías acaso que la tarea propia (ἐργον) o de cualquier otro ser es aquella que puede ser hecha sólo o de la mejor manera por él?

Trasímaco: No entiendo.

Sócrates: Se trata de lo siguiente: ¿podrías ver con otra cosa que no fueran los ojos?

Trasímaco: ¡Claro que no!

Sócrates: ¿Y qué más? ¿Podrías oír con algo que no fueran los oídos?

Trasímaco: De ninguna manera.

Sócrates: Por lo tanto, decíamos propiamente que esas son tareas propias de ellos.

Trasímaco: Por supuesto.

Sócrates: ¿Y qué más? ¿Podrías cortar un sarmiento de vid con un cuchillo, con una chaira y con muchas otras cosas?

Trasímaco: ¿Cómo no?

Sócrates: Pero, ciertamente, con ningún otro objeto tan bien, creo, como con la podadora destinada a cumplir esa tarea.

Trasímaco: En efecto.

Sócrates: ¿No estableceremos, entonces, que esa es su tarea?

Trasímaco: Lo estableceremos, sí (352d-353a).

Como líneas más adelante Sócrates señalará, el cumplimiento de esta tarea o función propias conduce a la virtud o excelencia (ἀρετή, 353d). Esto, sin embargo, tiene mayor implicancia en el pensamiento de Platón, por cuanto, para este, la ἀρετή y la esencia o οὐσία de algo vienen estrechamente

emparentadas y son las que distinguen cualitativamente a dicho objeto de todos los demás (Adán 1999, 32).

La acotación anterior resulta importante si la colocamos a la luz de lo que Platón pone en boca del Ateniense en el décimo libro de *Leyes*. En este, podemos encontrar las siguientes afirmaciones:

Ateniense: ¿Los asuntos humanos, al menos, no participan al mismo tiempo de la naturaleza animada y no es el hombre propiamente *el más piadoso* (θεοσεβέστατον) de todos los animales?

Clinias: En todo caso, lo parece.

Ateniense: Asimismo, opinamos que todos los animales mortales son propiedad de los dioses, entre los que se cuenta el conjunto del universo.

Clinias: ¿Cómo no lo serían? (902b-c; cursivas añadidas)⁵.

Como podemos ver, el hombre es caracterizado no simplemente como un "animal piadoso", sino que se recurre al superlativo para señalar que es el animal que lo es en mayor medida. Esto resulta particularmente relevante para nuestro trabajo si lo conectamos con la cita proveniente de *República* I: la función propia de algo es o bien aquello que únicamente ese objeto puede realizar, o bien aquello que varios objetos pueden realizar, pero que solo el objeto en cuestión puede realizar de la mejor manera. Nos enfrentamos, entonces, nuevamente al caso de un superlativo.

Ante esto, podemos inferir, como resultado de estos últimos párrafos, que es parte esencial del ser humano el hecho de ser piadoso y, por lo tanto, de poseer determinada conexión con la divinidad. Esto, al ser vinculado con los análisis precedentes, nos da como resultado que, si el descenso a la caverna consistía en la realización plena de la naturaleza del filósofo o filósofa, esta realización no podría dejar de lado un componente religioso. Llegados a este punto, es necesario que nos preguntamos en qué podría consistir dicho componente religioso y cómo se habría manifestado en el pensamiento de Platón; estas serán, precisamente, las ideas que guiarán el desarrollo de nuestro siguiente apartado.

5 Traducción de Francisco Lisi (Platón 1999).

SII.

Vale comenzar haciendo hincapié en el hecho de que el rol de la religión en el pensamiento de Platón no tendría por qué entrar en conflicto con sus posturas metafísicas o epistemológicas; por el contrario, en tanto estas habrían tenido, entre sus objetivos, alcanzar a conocer el lugar del hombre en el cosmos, religión y filosofía habrían partido de intereses comunes en nuestro autor (Morgan 1990, 2). Dicho rol habría sido importante y se vería reflejado, por ejemplo, en el hecho de que fuese este autor quien acuñase el término con el que hasta hoy denominamos a la indagación en torno a los dioses: *theología*, término que haría su aparición por primera vez en *República II* (Burkert 2007, 406).

En efecto, en dicho libro encontramos una serie de afirmaciones en torno a la divinidad y el rechazo que, en consecuencia, debería mostrar quien piensa con rectitud en torno a ellos frente a quienes les atribuyen cosas contrarias; concretamente, los poetas de la época, quienes, hasta la aparición de la filosofía, habían mantenido el privilegio exclusivo para hablar sobre el asunto (Burkert 2007, 406):

Sócrates: Y la divinidad, ¿no es esencia buena y así hay que contarla?

Adimanto: ¿Y qué más?

Sócrates: Sin duda nada bueno es dañino, ¿cierto?

Adimanto: Me parece que no lo es.

Sócrates: ¿Acaso lo que no es dañino daña?

Adimanto: De ninguna manera.

Sócrates: ¿Y lo que no es dañino produce algún mal?

Adimanto: Tampoco.

Sócrates: Lo que no produce ningún mal, ¿puede ser causa de algún mal?

Adimanto: ¿Cómo va a serlo?

Sócrates: ¿Y qué? ¿Es beneficioso lo bueno?

Adimanto: Sí.

Sócrates: ¿Es, por tanto, causa de que se actúe bien?

Adimanto: Sí.

Sócrates: Luego lo bueno no es causa de todo, sino de lo que está bien, y no es causa de lo malo.

Adimanto: Totalmente cierto.

Sócrates: Entonces, dado que es buena, tampoco la divinidad puede ser causa de todo, como dice la mayoría, sino que es causa de pocas cosas para los hombres y no es causa de muchas. Porque entre nosotros hay muchos menos bienes que males, y a los bienes no hay que buscarles

ninguna otra causa sino la divinidad, mientras que para los males es preciso buscar cualesquiera otras causas, pero no la divinidad.

Adimanto: Me parece que es muy cierto lo que dices.

Sócrates: Entonces no hay que aceptarle a Homero ni a otro poeta ese error que insensatamente comete con respecto a los dioses cuando dice “porque dos tinajas hay colocadas en el umbral de Zeus llenas de destinos, la una de buenos destinos y la otra, de desgraciados” (...). Ni tampoco hay que aceptar que para nosotros Zeus administrador “es de bienes y males” (379b-e).

De esta forma, vemos que Platón manifiesta una postura crítica frente a la concepción religiosa tradicional, plasmada en la visión homérica de “dioses soberanos y distantes” (Burkert 2007, 408). Esta visión, sin embargo, no se restringía a adjudicar ciertas características a los dioses y diosas, sino que sería expresión de una manera particular de comprender la relación entre aquellos y los mortales.

Así, en primer lugar, debemos tomar en cuenta las dificultades que trae consigo el hecho de hablar de una “religión” griega, por cuanto el pensamiento en torno a la divinidad carecía de dogmas, textos sagrados y no se basaba en una revelación, como sí lo hacen el judaísmo, el cristianismo y el islam. Burkert sintetiza dicha dificultad de la siguiente manera:

(...) incluso dentro de estos límites (geográficos) surge un problema: ¿hasta qué punto se puede hablar efectivamente de “religión griega” *tout court*? Cada estirpe, cada territorio, cada ciudad posee su propia tradición tenazmente defendida. Además, registramos la difusión de “movimientos” religiosos y finalmente, la religión, con la aparición de la filosofía, entra en crisis: ¿sería más exacto hablar de una pluralidad de “religiones griegas”? Frente a este hecho hay que tener en cuenta el vínculo que representa el uso de una lengua común, al que se añade, desde el siglo VIII (a. e. c.), una cultura literaria común, dominada por la poesía homérica; al mismo tiempo, algunos santuarios, como Delfos y Olimpia, adquirieron un significado panhelénico y precisamente en esa época se desarrolla también, a pesar de algunas particularidades locales, el típico estilo del arte figurativo griego, que en seguida dominará toda la cuenca mediterránea. Además, considerando las diversas características locales y sectarias, las manifestaciones religiosas de los griegos son consideradas por los propios griegos sustancialmente compatibles, como una diversidad de prácticas en la devoción a los mismos dioses, dentro del marco de un único mundo. Que los dioses pertenecían a este mundo no lo puso en duda ni siquiera la propia filosofía griega (2007, 14-15).

Dentro de la diversidad de concepciones, entonces, habría ciertos elementos, tales como la lengua o los santuarios y el panteón, comunes, que permitirían encontrar también ideas comunes acerca de la divinidad. Esta es la postura que adopta Morgan, quien señala que, para el pensar tradicional, habría “una decisiva brecha entre el poder, el conocimiento y la inmortalidad divinas, por un lado, y la fragilidad humana, por el otro” (1990, 10; la traducción es nuestra). De acuerdo con este autor, es así como debe ser leída la famosa frase del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”. Esta, pues, expresaría un “abismo” entre lo divino y lo humano, idea que habría sido común a las *poleis* griegas y que podría constituir lo que este autor, recogiendo las ideas de Burkert, denomina una “teología délfica”:

una postura teológica común, sucintamente esquematizada por las sentencias asociadas a la pitia, el oráculo de Delfos: “nada en demasía” y “conócete a ti mismo”. Lo que ambas máximas significaban era que los seres humanos debían reconocer sus limitaciones con respecto de los dioses: estos dioses eran inmortales, perfectos en conocimiento y poderosos por encima de los hombres; los humanos eran mortales y limitados en cuanto a su poder y conocimiento. No debían desear más de lo que, como seres humanos, debían desear; no debían sobreestimar su conocimiento o sus capacidades, ni debían confundir quiénes eran ellos con quiénes eran los dioses. Subyacente al mundo religioso de la *polis*, entonces, estaba esta actitud teológica de separación entre lo divino y lo humano, de discontinuidad, de límites humanos y, por lo tanto, de tentación a una autovaloración ilícita y a la soberbia (*hybris*) (Morgan 1992, 231; la traducción es nuestra).

A decir de este autor, dicha separación radical entre lo divino y lo humano habría comenzado a ser cuestionada por Sócrates, para quien la diferencia no habría sido cualitativa, sino que habría consistido en una diferencia de grado o en un *continuum* (Morgan 1990, 12). Este no sería un hecho aislado, sino que sería coherente con los cambios que la religiosidad griega habría sufrido durante las últimas décadas del s. V a.e.c. (Morgan 1990, 15), los cuales incluían la aparición de cultos místicos. Esta clase de cultos, entre los que se cuentan tanto los institucionalizados rituales eleusinos de Atenas como las agrupaciones báquicas, órficas y pitagóricas de carácter privado, incluían la introducción de una serie de ideas extrañas para la religiosidad ateniense tradicional, por lo que implicaban no simplemente la asimilación de nuevas divinidades, como Asclepio, Bendis y Cibeles, sino también un

cambio significativo del “esquema cósmico” en el que el hombre entendía su relación con los dioses (Morgan 1990, 19-20).

Entre estas ideas nuevas encontraríamos, por un lado, la posibilidad de la asimilación o identificación del hombre con la divinidad a través de la realización de determinados ritos, mientras que, por otro lado, incluiría también la noción de inmortalidad del alma. Esta última, en particular, habría encontrado fuertes reticencias entre los siglos V y IV a.e.c., en tanto entraba en conflicto con las ideas homéricas del alma como “hálito” (*pneuma*) o “humo” (*kapnós*) “que carece de consistencia al desaparecer del cuerpo y se retira para siempre a la lóbrega morada del Hades” (Casadesús 2009, 1241).

A decir de Casadesús, Platón habría recogido “la noción de inmortalidad del alma hasta convertirla en núcleo y motor de su pensamiento ético y epistemológico” (2009, 1240), por cuanto serían el alma y su parentesco con lo divino e imperecedero lo que daría sentido al hecho de pensar en el ámbito sensible como fundamentado y conectado a través de dicha fundamentación con el ámbito inteligible:

Platón conocía este marco de creencias órfico, aunque le dio un extraordinario giro filosófico al trasladar la noción de inmortalidad del alma y la terminología órfica que la rodeaba hacia un ámbito epistemológico que, a su vez, condicionó decisivamente su pensamiento ético. Así, la afirmación de que el alma es inmortal le sirvió para establecer un nexo entre el mundo suprasensible de las Formas y el mundo de los seres terrenales (Casadesús 2009, 1248)⁶.

Vale señalar que este “giro filosófico” del que Casadesús hace mención se encuentra en consonancia con el término “transposición” utilizado por Diès para “definir el modo en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina” (Bernabé 2011, 10). Tanto en un caso como en el otro, lo importante es destacar que Platón no se inserta sin más en la tradición órfica, sino que lo hace dándole un nuevo significado y criticando

6 Vale señalar que hemos respetado la mención de “mundo de las Formas” y “mundo terrenal” por parte del autor, si bien consideramos más adecuado hablar de “ámbitos”, por cuanto ambos habrían de conformar dos niveles diferentes de un mismo y único mundo.

las prácticas de su época. Esta crítica es resumida por él mismo en *República II* a través de Adimanto:

Vagabundos y adivinos se llegan a las puertas de los ricos y los convencen de que hay en ellos un poder que los dioses les han concedido para, mediante sacrificios y encantamientos, reparar entre placeres y fiestas cualquier mala acción que hayan cometido ellos o sus antepasados. Y si alguien desea causar dolor a un enemigo, afirman que por poco dinero lo dañarán, da igual que sea justo o injusto, recurriendo a ciertos conjuros (...), porque convencen a los dioses, según dicen, para que se pongan a su servicio. (...) Y presentan una turbamulta de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, de acuerdo con los cuales realizan sus sacrificios, convenciendo no solo a los particulares sino incluso a las ciudades de que existen por naturaleza liberaciones y purificaciones de las malas acciones por medio de sacrificios y juegos placenteros cuando aún se está vivo, y de que también existen después de muertos los llamados ritos místéricos, que nos liberan de los males del más allá, mientras que a quienes no los celebran aguardan cosas terribles (364a-365a).

Esta crítica encuentra mayor apoyo si tomamos en cuenta su personificación en *República I* a través de Céfalo, quien, pese a haber sido juzgado mayormente en términos positivos por los intérpretes, actúa únicamente por temor a los castigos que podrían esperarle en el Hades, al punto de abandonar la conversación “para dedicarse a los asuntos sagrados que precisamente acaba de atender” (Gutiérrez 2017, 49-50). A través de esta caricaturización, se hace aún más evidente el rechazo de Platón hacia aquella forma de entender la religión, según la cual el favor de los dioses podría ser ganado a través de ritos y que, a decir del ya citado libro X de *Leyes*, constituiría una forma de ateísmo (885b) y, consecuentemente, una “enfermedad” (888b).

Esta crítica, sin embargo, no debe impedirnos ver la ya señalada reapropiación y resignificación que Platón hiciese de los elementos órficos, incluido el lenguaje propio de los movimientos místéricos (Burkert 2007, 428). Entre estos elementos, como se ha señalado previamente, vemos el tema de la inmortalidad del alma; sin embargo, es posible identificar también otro elemento que habría llegado a la filosofía de Platón gracias a los movimientos místéricos: la posibilidad de asimilarse o identificarse con los dioses.

Esta idea puede ser hallada de forma explícita en el *Teeteto*, cuando Sócrates responde a Teodoro:

Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo (τόπον)⁷ de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en *hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible*, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad (176a-b; cursivas añadidas).

El pasaje anterior será la fuente de la famosa *homoíōsis theōi* que, hasta tiempo de los romanos, sería vista como el objetivo último de toda la filosofía platónica (Sedley 1999, 309). Para efectos de nuestro estudio, sin embargo, resulta particularmente relevante por tres motivos. En primer lugar, muestra el vínculo que tendría el pensamiento de Platón con los movimientos órficos: mientras que estos plantean la posibilidad de asimilarse o identificarse con la divinidad a través de rituales extáticos, Platón también asimilaría la idea de la unión con lo divino, pero haría reposar su posibilidad en el ejercicio de la filosofía⁸.

En segundo lugar, tendríamos que el hecho de mencionar que esta unión se dará en la medida “como sea posible” indica que, aun cuando podamos acceder al contacto con lo divino, este contacto se dará dentro de los límites de nuestra condición humana. De esta manera, veríamos que Platón también estaría bebiendo de aquella “teología délfica” que hemos mencionado previamente, con lo cual se hace patente la síntesis que el filósofo estaría llevando a cabo de las dos corrientes religiosas que coexistían en su época.

7 Es significativo el peso interpretativo que el traductor pone en la palabra “mundo” al utilizarla como equivalente de τόπος. Esta palabra, de forma más directa, podría ser traducida por “lugar”. El hecho de traducirla como “mundo”, como señalamos en la nota 5, hace pensar en la tradicional interpretación de Platón, según la cual su pensamiento plantearía la existencia de un “mundo de las formas” absolutamente separado del mundo sensible.

8 Tal es, finalmente, una de las formas como puede ser leído el *Fedón*, diálogo en cuyos momentos iniciales se nos dice que la filosofía no es más que una preparación para la muerte y, por lo tanto, para el encuentro con la divinidad.

El tercer y último punto que tendríamos que señalar es que dicha asimilación a la divinidad estaría también presente en *República*:

Rectas y bellas son las Formas inteligibles en la medida en que cada una está perfectamente determinada y permanece siempre idéntica consigo misma. Recto y bello es el orden inteligible. Semejante a él es el mundo sensible en el que el Demiurgo ha plasmado su modelo inteligible y eterno. En general, recta y bella es toda entidad estructurada de modo tal que cada parte cumple en ella la función que le corresponde por naturaleza. Tales pueden ser también la comunidad política y el individuo, y en general todo aquello que es hecho tomando al ser inmutable como modelo. Pero mientras que en el mundo inteligible el Bien determina directamente a las Formas inteligibles, la justicia en la polis y en el alma requieren de la acción del filósofo como un *demiurgo*. De este se dice que no es mezquino y por eso hace al mundo lo más semejante posible consigo mismo. Lo mismo vale para el filósofo (Gutiérrez 2008, 19).

Vemos, entonces, que la acción demiúrgica del filósofo o filósofa sobre sí mismos y sobre sus ciudades los lleva a asemejarse lo más posible al Demiurgo cósmico, el cual aparece en *Timeo*. Resulta, alcanzado este punto, necesario remitirnos a este texto para indagar en torno a la divinidad que tendría dicha entidad y cabrá, como veremos, hacernos la pregunta de si el Demiurgo es el único ser que recibe el calificativo de “dios” para Platón.

§III.

De manera contraria a lo que la imagen del Demiurgo reseñada anteriormente podría hacernos pensar, la respuesta a la pregunta de qué es un dios para Platón y cuántos sean estos queda lejos de ser evidente. Así lo reconoció ya Cicerón, filósofo romano tres siglos posterior a aquel, quien, en su obra *De natura deorum*, sostiene:

Resultaría ya prolijo hablar sobre la falta de rigor de Platón, quien dice en el *Timeo* que no se le puede asignar un nombre al padre de este mundo, mientras que en los libros de las *Leyes* considera inconveniente cualquier tipo de investigación sobre qué es la divinidad. Pero que pretenda que exista un dios sin cuerpo alguno (*asómatos*, como dicen los griegos), eso no se comprende cómo puede ser, porque necesariamente carecería de sensación e incluso de sabiduría, de placeres, de todo aquello que consideramos indisociable de la noción de dioses. También es Platón

quien dice, tanto en el *Timeo* como en las *Leyes*, que el mundo es un dios, al igual que el cielo, los astros, la tierra, nuestro espíritu y aquellos de los que hemos llegado a saber gracias a las tradiciones de nuestros mayores. Estas cosas, como es evidente, son falsas en sí mismas, y se contradicen vivamente entre sí (I, 12)⁹.

Razones no le faltaban a Cicerón para señalar tantas interrogantes y para percibir una aparente contradicción en cuanto al pensamiento teológico de Platón. En efecto, en el *Timeo*, encontramos que la palabra “dios” (θεός) se usa, en un primer momento, para designar al Demiurgo o “Creador”:

Digamos ahora cuál fue la causa que llevó al Creador a crear el devenir y este universo. Era bueno, y en un ser bueno nunca habita una maldad sobre ninguna cosa. Al estar exento de cualquier maldad, quería que todo llegase a ser semejante a Él. (...) Ya que el *dios* (ὁ θεός) quiso que todo fuese bueno y que nada fuese, en la medida de lo posible, mezquino, tomó todo cuanto era visible que no producía tranquilidad (...) y lo condujo desde el desorden hasta el orden, entendiendo que este era mucho mejor que aquel. (...) De esta manera, es preciso decir que, según el discurso verosímil, este universo se tornó en verdad en un ser viviente con alma e inteligencia gracias al buen juicio *del dios* (τοῦ θεοῦ) (29d-30b)¹⁰.

Vemos acá, entonces, una primera entidad que es calificada como dios: el Demiurgo. Podría uno concluir, a partir de la cita anterior, que es a esta divinidad a la que el filósofo o filósofa debe asemejarse, tal como vimos al final de la sección anterior. Sin embargo, afirmar ello categóricamente podría resultar problemático, por cuanto no será el Demiurgo el único que será nombrado “dios” en el texto. Así, vemos más adelante:

El hecho de que el *dios* (θεοῦ) siempre existiese le hizo reflexionar sobre el *dios* (θεόν) que habría de ser en alguna ocasión. Este pensamiento hizo que su cuerpo fuese liso, completamente plano, igual desde el centro, entero, completo a partir de cuerpos enteros. Puso el alma en el centro de su cuerpo y la extendió por todas partes y cubrió con ella el cuerpo por fuera, formó un solo universo circular que giraba sobre sí mismo, y gracias a esta virtud puede relacionarse consigo mismo y no necesitaba de ningún otro, conocido y amigo para consigo mismo suficientemente.

9 Traducción de Ángel Escobar (Cicerón, 1999). Debo la idea de la cita a Van Riel (2013, 1).

10 Todas las citas del *Timeo* procederán de la traducción de José María Pérez Martel (Platón 2004).

Por todas estas cosas lo engendró como un dios feliz (εὐδαίμονα θεὸν) (34a-b; cursivas añadidas).

A partir de la cita anterior, comprendemos que el término “dios” no está aplicándose a una misma entidad: por un lado, se aplica al Demiurgo, por cuanto es Este quien “engendra” el mundo, mientras que, por otro lado, se señala que es dios también aquello que el Demiurgo engendra. Tendríamos, entonces, al menos dos significados distintos para el término “dios”. Ahora bien, el asunto no se mantendrá en este punto, sino que se complica aún más conforme se avanza en la lectura del texto:

Cuando el padre y engendrador vio que la imagen que había nacido de los dioses eternos (τῶν αἰδίων θεῶν) se movía por sí misma y tenía vida, se maravilló y, contento, se propuso hacerla más semejante al modelo (παράδειγμα) (37c-d; cursivas añadidas).

En este momento del texto, entonces, es posible identificar tres tipos distintos de divinidad: por un lado, dios es el Demiurgo o “padre”; por otro lado, dios es también el mundo engendrado por este. Sin embargo, hace aparición un tercer tipo de “dioses”, los cuales funcionarían como “modelo” para la generación del mundo-dios.

Este modelo o “paradigma” podría identificarse con las Ideas, por cuanto a estas Platón, en otros textos, aplicará las mismas calificaciones que tradicionalmente se atribuyen a los dioses, tales como el hecho de participar del Bien o de ser inmutables, al punto de que “para Platón, la noción mítica de ‘Dios’ corresponde en el pensamiento mítico al sentido y a la función que la noción filosófica de ‘Idea’ tiene en el discurso filosófico” (Alves 2011, 82; la traducción es nuestra). A estos tres tipos distintos de divinidad, empero, se añadirá una cuarta, conformada por “la especie divina del cielo (οὐράνιον θεῶν)” (39e):

La mayor parte de la especie divina la realizó de fuego para que fuese la más brillante y más hermosa de ver, y la hizo bien redondeada, de formas parecidas al universo; la puso en el espíritu de lo más noble, para que lo acompañase, repartiéndola en círculo por todo el cielo para que fuese para él un auténtico adorno en su totalidad. Le añadió dos movimientos a cada uno: el uno en lo mismo y según lo mismo, para que pensara para sí lo mismo siempre acerca de las mismas cosas; el otro, el que va delante,

poseído por el movimiento de lo mismo y lo semejante; inmóvil y quieto en cuanto a los cinco movimientos, para que cada uno de ellos llegase a ser el mejor. Por esta razón se originaron de los astros las estrellas fijas, *animales divinos y eternos* (ζῷα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία) que permanecen siempre girando según lo mismo en lo mismo (40a-b; cursivas añadidas).

Como dijimos, a los anteriores tres tipos de divinidad señalados por el texto, se sumará un cuarto tipo conformado por las estrellas fijas. En las líneas precedentes, finalmente, el discurso continuará hablando de los astros “errantes”, entre los cuales se contará la tierra, calificada como “la primera y más vieja de los dioses del universo”, y otros “dioses visibles” que no llega a enumerar, pero que podemos inferir, gracias al hecho de que se nos hable de sus movimientos en “órbitas” y de su carácter “visible y engendrado” (40c-d).

El texto continuará versando sobre el tema en las líneas siguientes e integrará, a las divinidades anteriormente señaladas, las divinidades tradicionales del panteón griego, no sin cierta reserva por cuanto sería un asunto “muy elevado” (40d). Para nuestra investigación, no obstante, basta con destacar el hecho de que Platón reconozca, a través de este relato, las siguientes divinidades:

- | | | |
|---|---|------------------------------|
| - El Demiurgo o “Creador” | } | Dioses eternos/inengendrados |
| - El modelo o “paradigma” ¹¹ | | |
| - El mundo o “universo” | } | Dioses engendrados |
| - Los astros o estrellas fijas | | |
| - Los astros errantes | | |

Esta multiplicidad de dioses es objeto de debate, dentro del cual se destacan dos visiones predominantes: la “cosmológica”, que admitiría que Platón haya visto como dioses a los astros y al mundo, mientras que, en el lado opuesto, estaría la interpretación “metafísica”, que consideraría

11 Sin entrar en detalles, por no ser el objetivo de la presente investigación, hacemos mención del debate existente entre la relación que habría entre estas dos primeras divinidades: ¿se identifican Demiurgo e Ideas, de forma que aquel crea el mundo viéndose a sí mismo, o, por el contrario, se trata de dos entidades distintas?

únicamente como diosas platónicas a las Ideas y, en particular, a la idea del Bien (Van Riel 2013, 2). De acuerdo con los pasajes del *Timeo*, la primera de las interpretaciones daría la impresión de ser más fiel a lo escrito por Platón, lo cual, por supuesto, no quita la posibilidad de que, dentro de su pensamiento teológico, haya habido una jerarquía entre las divinidades. Por el contrario, como hemos podido ver en las citas precedentes, dicha jerarquía se hace patente por el hecho de que habría dioses inengendrados y dioses que habrían sido engendrados y que, por lo tanto, dependerían en cierta medida de la acción de los primeros. El *Timeo* es particularmente elocuente en este punto, ya que nos presenta al demiurgo dirigiéndose a todas las divinidades engendradas de la siguiente manera:

Dioses de dioses (*θεοὶ θεῶν*), aquello de lo que yo soy el Demiurgo y padre es indivisible mientras yo no quiera lo contrario. Todo lo atado puede, en efecto, ser desatado; sin embargo, querer desatar lo que está bellamente construido y en buen estado, solo lo desearía un ser malo. No sois de ninguna manera inmortales e indivisibles en virtud de vuestro nacimiento, pero no vais a ser disueltos ni obtendréis como destino la muerte, pues habéis recibido la atadura de mi voluntad, todavía mayor y más importante que aquellos con quienes fuisteis atados en el momento de nacer (41a-b).

De esta forma, parecería que, en medio de las dos corrientes interpretativas señaladas, podríamos tener una tercera que integrase ambas de acuerdo con la jerarquía de divinidades que el pasaje precedente hace explícita. Sin embargo, para nuestros fines, basta con que nos fijemos en las últimas divinidades de nuestra lista: los astros errantes. Entre estos hemos de contar al Sol, figura central de los símiles medulares de la *República*. Lo que esto pueda echar luces sobre la interpretación del descenso del filósofo o filósofa será, pues, la última cuestión que hemos de indagar.

SIV.

Comencemos leyendo parte del ascenso desde el interior de la caverna hasta el exterior:

Sócrates: Y si se le obligara (a la persona liberada) a mirar hacia la luz misma (del fuego), ¿no piensas que le dolerían los ojos y que escaparía

volviéndose hacia aquello que es capaz de contemplar, y que creería que eso es en realidad más claro que lo que se le acaba de mostrar?

Glaucón: Así es.

Sócrates: Y si alguien lo arrastrara de allí a la fuerza conduciéndolo por la áspera y empinada subida y no lo soltara antes de haberlo llevado a rastras hasta la luz del sol, ¿no se dolería y se enfadaría por haber sido arrastrado? Y una vez que llegara hasta la luz, ¿sería capaz, por tener los ojos llenos de resplandor, de ver siquiera una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

Glaucón: Pues no sería capaz, al menos así, de pronto.

Sócrates: Entonces, pienso, para ver lo de arriba debería acostumbrarse. En primer lugar contemplaría (las sombras) con mucha facilidad, después las imágenes de los hombres y las demás cosas reflejadas en el agua y luego las cosas mismas. A continuación, dirigiendo su mirada hacia la luz de las estrellas y de la luna, lo que hay en el cielo y el propio cielo lo vería *de noche* con más facilidad que durante el día el sol y su luz.

Glaucón: ¿Cómo no?

Sócrates: Finalmente, pienso, vería el sol; pero no en imágenes suyas en el agua ni en un lugar ajeno a él, sino que sería capaz de ver y contemplar el propio sol tal y como es en sí y en su propio ámbito.

Glaucón: Necesariamente.

Sócrates: Y, después de eso, ya deduciría a propósito del sol que él es quien procura las estaciones y los ciclos anuales, rige todo lo que hay en *el mundo visible* y es en cierto modo causante de todo lo que ellos veían.

Glaucón: Está claro que llegaría a esas conclusiones después de eso (515e-516c; cursivas añadidas).

El pasaje anterior, en primera instancia, deja claro que el ascenso hacia la contemplación del Bien es gradual, cuestión que había comenzado a ser abordada en el símil de la línea a finales de *República* VI. Un detalle interesante, sin embargo, sobre el cual no muchos intérpretes se han pronunciado es el hecho de que se haga mención de la “noche” en esta alegoría¹².

La extrañeza que dicha mención puede despertar se fundamenta en el hecho de que, como una primera lectura del texto da a entender, el exterior de la caverna sería una representación del ámbito inteligible, mientras que el interior, del sensible. Surge, entonces, la duda de por qué en el ámbito inteligible, en el cual deberíamos encontraros con aquello que es inmutable

12 La interpretación tradicional, no obstante, señala que la noche haría referencia a la *diánoia*, tercer segmento de la línea, y los astros y la luna equivaldrían, consecuentemente, a los objetos matemáticos. Nuestra postura no busca rebatir esta, sino, por el contrario, mostrar otros matices que podrían estar implicados en la imagen de la noche.

y eterno, se nos habla de cambios, procesos cíclicos como el anochecer y, más adelante, de “estaciones y ciclos anuales”.

Una posible solución a lo anterior puede encontrarse en la ambivalencia que la imagen del Sol cumple a lo largo de los tres símiles centrales de *República*. En efecto, su rol en el primero de los símiles, el denominado símil del Sol, queda claro desde el inicio, por cuanto se nos señala explícitamente que este no se identifica con la idea del Bien, sino que es su “hijo” o “vástago” (506e). Aquel énfasis inicial se vería luego complementado con una acotación final, en la cual se explicita el hecho de que el Bien y el Sol “son dos, y que uno reina en la clase y ámbito de lo inteligible, y el otro, a su vez, en el de lo visible” (509d).

En el caso de la alegoría de la caverna, por el contrario, el rol que cumple el Sol no es mencionado desde un inicio, sino que es mencionado aún al final:

Pues bien, esta imagen, querido Glaucón, hay que aplicarla toda ella a lo que decíamos antes, equiparando el espacio que se ve por medio de los ojos con esa morada que es una prisión, y la luz del fuego que hay en ella con la fuerza del sol; y si comparas la subida hacia arriba y la contemplación de lo que allí hay con la ascensión del alma hacia el mundo inteligible, no defraudarás lo que yo espero, puesto que es lo que estás deseando escuchar. ¡Quizá la divinidad sepa si es verdad! En todo caso, lo que a mí me parece, me parece que es así: en el ámbito de lo cognoscible, lo último en verse, y a duras penas, es la idea del Bien; pero, una vez contemplada, debe deducirse que ella es causa para todos de todo lo recto y lo bello, es la que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al soberano de esta y en el inteligible es la soberana que ha proporcionado verdad e inteligencia, y que tiene que verla quien vaya a obrar con sensatez, sea en lo privado, sea en lo público (517b-c).

Sobre la base de lo anterior, podríamos preguntarnos si es casual el hecho de que las aclaraciones acerca del significado de cada imagen dentro de la alegoría sean dadas luego de narrado el ascenso. Como vimos en la primera cita, en el símil del Sol se nos hace mención explícita del “mundo visible” y del obrar del Sol como causa de los cambios en este; sin embargo, en la alegoría de la caverna, parecía claro que el Sol estaba representando a la idea del Bien, por cuanto el fuego estaba ya funcionando como representación

del Sol. Si bien esto, por supuesto, no genera ambivalencias en torno a la distinción entre el Sol y el Bien, sí parece expresar una ambivalencia en torno a las imágenes que podría llevarnos a cuestionarnos, como dijimos anteriormente, qué otros matices podría tener la mención de la noche dentro de la mencionada alegoría.

Para interpretar aquello, nuestra propuesta consiste en recurrir a un filósofo que no habría resultado extraño para Platón: Empédocles. Respecto a la relación entre ambos, Kingsley señala que “(e)l propio Platón conocía demasiado bien la poesía de Empédocles como para no reconocerla más allá de la simple interpretación alegórica, y el público ateniense estaba lo suficientemente familiarizado con (sus) versos” (2018, 167). Esto recibe mayor apoyo si tomamos en cuenta que Empédocles habría tenido como referente doctrinal la tradición órfica (Megino 2009, 1106), con la cual, como ha sido ya expuesto, Platón estaba familiarizado. Este último, entonces, pudo no solo conocer los versos del primero, sino compartir esquemas religiosos con aquel.

Estos esquemas religiosos no solo habrían tenido que ver con las nociones fundamentales del orfismo y de los movimientos místicos en general, incluido el pitagorismo, sino que habrían tenido expresiones concretas en los dioses visibles de los que Platón hablase en el *Timeo*, uno de los cuales, podemos inferir, es el Sol. Así, en otra de sus obras, Kingsley hace notar que:

Para nosotros, el sol está en lo alto, rodeado de luz, no tiene nada que ver con la oscuridad o la muerte. Pero eso no es así porque ahora seamos más sabios o porque hayamos conseguido dejar atrás el mundo del mito; eso sería tan fácil como dejar atrás nuestra propia muerte. El motivo de que nos suene extraño es porque hemos perdido todo contacto con el inframundo.

El inframundo no es solo un lugar de oscuridad y muerte. Lo parece solo desde lejos. En realidad, es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran todos los opuestos. En las raíces mismas de la mitología oriental y occidental se halla la idea de que *el sol sale del inframundo y vuelve a él todas las noches*. Pertenece al inframundo, allí es donde tiene

su hogar, de ahí vienen sus hijos. La fuente de la luz mora en la oscuridad (2017, 69; cursivas añadidas)¹³.

Estas ideas estarían presentes en Empédocles, para quien “el fuego que, al elevarse, acabó convirtiéndose en el Sol tuvo su origen en las entrañas de la tierra” y “da a entender que la fuente de la luz del día y de la luz en general deriva en definitiva de las oscuras profundidades del mundo subterráneo. La paradoja en este caso es ciertamente notable: concuerda con la tendencia general en las descripciones de la creación del hombre tanto de Parménides como de Empédocles” (Kingsley 2018, 86). Si bien nuestro conocimiento de Empédocles es fragmentario, vemos que, efectivamente, algunos de los versos que han llegado hasta nosotros permitirían ver en ellos la idea de que el Sol provino del subsuelo: “con grandes raíces provino de la tierra”, nos dice el fragmento B54 sin especificar el elemento del cual habla, mientras que el B52 es explícito al decir que “múltiples fuegos arden bajo el suelo”¹⁴.

Las consecuencias que esto puede traer para nuestra lectura de la alegoría de la caverna y, en particular, para el descenso deben ser ahora precisadas. Cabe aclarar que no se trata, en absoluto, de invertir el modelo platónico y plantear descabelladamente que la idea del Bien habría tenido su origen en el mundo sensible de la misma forma como el Sol habría tenido su origen en las profundidades del suelo. De lo que sí puede tratarse, no obstante, es de replantearnos cómo pudo haber percibido el filósofo o filósofa su necesidad de descender.

Más allá de imitar la acción del Demiurgo, cuestión que es plenamente compatible con nuestra postura, el descenso podría haber sido percibido como un retorno al lugar de origen no para pagar deudas, cuestión que, como vimos anteriormente, es hasta cierto punto debatible, sino como una

13 Vale señalar que, si bien Kingsley no hace referencia de doctrinas orientales específicas, no todas ellas tendrían como elemento común el hecho de que el Sol regresase a su morada al momento de ponerse. En ese sentido, queda pendiente de investigación cuáles serían estas fuentes orientales que, de acuerdo con el intérprete señalado, habrían influenciado en Parménides y Empédocles y sobre las cuales, en última instancia, estamos apoyando nuestras actuales conclusiones.

14 Traducciones de Alberto Bernabé (Bernabé 2008).

revalorización de aquel lugar en el que el filósofo o filósofa nació, creció y, a partir del cual, a fin de cuentas, pudo iniciar toda su travesía hasta la contemplación del Bien mismo.

En este sentido, se trataría, pues, no solo de imitar la acción demiúrgica del gran dios inengendrado, sino también de imitar la acción, más cercana y acaso más humilde, del dios visible y engendrado, el Sol, que regresa a su lugar de origen en un movimiento perpetuo sin que ello le reste su dignidad. Tal es, pues, la acción de Sócrates en *República* I, a quien vemos descender no como un gran fundador de justicia en la ciudad, aunque en potencia lo sea, sino como un espectador más de las festividades en honor a una diosa, y tal podría ser, pues, otra expresión que la *homoíōsis theōi* pudo haber encontrado para Platón.

Recibido: 18/02/2020

Aceptado: 08/05/2020

Bibliografía

- Adán, Oscar, 1999. Κατά τὴν τῆς γενέσεως. *Areté* como eficacia del tránsito ontológico en Platón. *Areté* 11 (1-2), 31-56.
- Alves, J. 2011. A noção mítica de *Theós*, ‘Deus(es)’, na *República* de Platão. En: *A República de Platão*, eds. García, D. y Cornelli, G. San Paulo: Edições Loyola.
- Bernabé, Alberto, 2008. *Fragments presocráticos. De Tales a Démócrito*. Madrid: Alianza.
- 2011. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- Bettini, Maurizio, 2016. *Elogio del politeísmo. Lo que podemos aprender hoy de las religiones antiguas*. Madrid: Alianza.
- Burkert, Walter, 2007. *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid: Abada.
- Casadesús, Francesc, 2009. Orfeo y el orfismo en Platón. En: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, eds. Alberto Bernabé y Francesc Casadesús. Madrid: Akal.
- Cicerón, Marco Tulio, 1999. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Traducción de Ángel Escobar. Madrid: Gredos.
- Gutiérrez, Raúl, 2008. ¿Por qué leer a Platón hoy?. En: *¿Por qué leer filosofía hoy?*, eds. Miguel Giusti y Elvis Mejía. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- 2017. *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Kingsley, Peter, 2017. *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta.
- 2018. *Filosofía antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta.
- Kraut, Richard, 1999. Return to the cave: *Republic* 519-521. En: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, ed. Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
- Megino, Carlos, 2009. Empédocles y el orfismo. En: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, eds. Alberto Bernabé y Francesc Casadesús. Madrid: Akal.
- Ménage, Gilles, 2009. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.
- Morgan, Michael, 1990. *Platonic piety*. Londres: Yale University Press.
- 1992. Plato and Greek Religion. En: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón, 1999. *Diálogos IX: Leyes (libros VII-XII)*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- 2004. *Íón. Timeo. Critias*. Traducción de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza.
- 2009. *La República*. Traducción de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid: Akal.
- Sedley, David, 1999. The ideal of godlikeness. En: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, ed. Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Nicholas, 2010. Return to the cave. En: *Plato's Republic. A critical guide*, ed. Mark McPherran. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Riel, Gerd, 2013. *Plato's Gods*. Londres: Routledge.
- Vlastos, Gregory, 1994. Was Plato a feminist?. En: *Feminist interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Teoría aristotélica de la responsabilidad moral

DARIA PEÑA RÁVAGO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El presente trabajo tiene como propósito elucidar la postura de Aristóteles con respecto a la responsabilidad moral basándonos en el contenido de su libro *Ética a Nicómaco*. A pesar de que no encontramos una teoría explícita al respecto, demostraremos que Aristóteles habla de lo que hoy en día llamaríamos responsabilidad moral en términos de voluntariedad y capacidad de deliberación. Por ello, examinaremos en primer lugar su teoría de la voluntariedad; luego, analizaremos el papel que le otorga al deseo, la deliberación y la elección en la responsabilidad y, finalmente, profundizaremos en su análisis de la naturaleza del carácter del agente.

Palabras clave: responsabilidad, ética, voluntariedad, deliberación, carácter

Abstract: "Aristotle's Theory of Moral Responsibility". The purpose of this paper is to elucidate Aristotle's position on moral responsibility on the basis of the contents of his work *Nicomachean Ethics*. Although there is no explicit theory on the subject, here we show that Aristotle speaks in terms of voluntariness and capacity for deliberation what we nowadays call moral responsibility. Therefore, we first examine his theory of voluntariness; then, we analyze the role he gives to desire, deliberation and choice in responsibility and, finally, we deepen his analysis of the nature of the agent's character.

Keywords: responsibility, ethics, voluntariness, deliberation, character

A lo largo de *Ética a Nicómaco* se puede observar el profundo interés de Aristóteles por aclarar no solo la naturaleza de las virtudes y los vicios, sino también las condiciones bajo las cuales uno merece ser objeto de alabanzas o reproches debido a sus acciones, ya sean virtuosas o viciosas. Por lo tanto, es muy probable que haya escrito este texto con el objetivo de optimizar el sistema de justicia de su época, promoviendo que la ley sea la encarnación de las virtudes. En efecto, hace alusiones a la ley ateniense cuando vincula su teoría de la acción al ámbito legal que se encarga de honrar y castigar dependiendo si la persona actúa o no de acuerdo a lo que dicta la recta razón (Aristóteles 1985, 1109b30-35). Así pues, si bien Aristóteles no elaboró explícitamente una teoría de la responsabilidad moral, sí investigó acerca de la agencia humana y de la manera en la que cada uno debe ser juzgado por sus acciones. Por ello, en el presente trabajo analizaremos la postura de Aristóteles con respecto a la responsabilidad moral demostrando que él la mide en términos de voluntariedad y capacidad de deliberación. Es a partir de estos dos criterios, el grado de voluntad y de elección del agente, que diferencia cuándo un acto debe ser objeto de alabanzas, reproches, indulgencia o compasión.

A su vez, esto implica que, desde su perspectiva, la acción no debe ser examinada de manera aislada, debido a que la elección y el agente son igualmente fundamentales. Es por esto que no vamos a encontrar en su pensamiento un conjunto de mandamientos o leyes fijas que nos digan qué debemos y qué no debemos hacer, como tampoco una teoría universal de la moralidad que se pueda determinar *a priori*. La ética tiene como objeto las cosas particulares y contingentes, aquellas que son pero pueden ser de otra manera. Por estos motivos, en un mundo tan complejo, ambiguo y abierto a las posibilidades como el nuestro, lo que busca Aristóteles no es el bien absoluto, sino una filosofía práctica que nos guíe hacia la formación del hábito del buen vivir. Él desarrolla una ética de las virtudes, de modo que una *praxis* moral nos ayude a encontrar la felicidad.

Sin embargo, esto es mucho más complejo de lo que puede parecer a primera vista, por ejemplo, una acción puede ser voluntaria pero no elegida. Por esto, sostenemos que existen distintos grados de responsabilidad que se explican a lo largo del libro y podemos tomar como punto de referencia.

Con el fin de resolver el problema, debemos preguntarnos cuáles eran las motivaciones del agente a la hora de actuar, qué intenciones eligió, si deliberó correctamente o no, cuáles fueron sus reacciones emocionales, si actuó de acuerdo a la virtud por sí misma o por su propio interés, etc. Asimismo, como resalta Nussbaum, “(f)uera del contexto inmediato, necesitamos preguntar cómo la elección encaja en patrones de elección y respuesta que esta persona ha cultivado (o no)” (1999, 582). Esto último es esencial para comprender la psicología de los agentes y si la acción juzgada encaja en su comportamiento habitual. Para responder a estas preguntas y argumentar hasta qué punto podemos considerar *Ética a Nicómaco* una teoría de la responsabilidad moral tomaremos en cuenta sus tres pilares: en primer lugar, examinaremos la teoría de la voluntariedad de Aristóteles; luego, analizaremos el papel que le otorga al deseo, la deliberación y la elección en la responsabilidad; y, finalmente, profundizaremos en su estudio acerca de la naturaleza del carácter del agente.

§I. La explicación de la acción

En primer lugar, nos dedicaremos a los distintos tipos de acciones, distinguiendo entre las acciones voluntarias (*hekoúsios*), involuntarias (*akoúsios*) y no voluntarias. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles realiza una definición negativa de la voluntad, es decir, comienza explicándola a partir de aquello que no es.

Así pues, dentro de las acciones involuntarias se encuentran aquellas realizadas por fuerza o por ignorancia. En el primer caso, describe lo forzoso como “aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada” (Aristóteles 1985, 1110b16-17). Aquí Aristóteles hace referencia al principio del movimiento o *arché*: la causa eficiente que da origen a la conducta. Si el *arché* es externo podemos decir que la acción fue hecha por fuerza, como por ejemplo cuando un hombre que tiene poder sobre nosotros nos domina. No obstante, cabe aclarar que esto no aplica en el caso del actuar por cosas agradables y hermosas. A pesar de que efectivamente intervienen factores externos en ambas situaciones, Aristóteles hace énfasis en que en la segunda no podemos culpar a las

causas externas porque la fuerza que nos lleva a actuar se encuentra de todos modos en nosotros mismos: actuamos por nuestro placer. Entonces, podemos deducir que si actuar por placer sí es voluntario, el agente en estos casos es, por lo tanto, responsable de sus acciones. Actuar por la fuerza en sentido involuntario implica, en cambio, actuar en contra de la propia voluntad y dolorosamente. Por lo tanto, en estas circunstancias el sujeto no sería responsable en sentido moral.

El segundo caso de involuntariedad son las acciones que se llevan a cabo por ignorancia, y Aristóteles las divide a su vez en dos clases:

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, <digamos que ha realizado un acto> al que llamaremos «no voluntario» (Aristóteles 1985, 1110b18-24).

Como podemos observar, Aristóteles diferencia las acciones involuntarias de las no voluntarias basándose en la respuesta emocional del agente ante lo que hizo. ¿Cuáles son las consecuencias de esta división? A partir de esto podemos suponer que respecto a la responsabilidad moral el filósofo sostendría que a la hora de juzgar a una persona no solo es importante tener en cuenta las acciones cometidas, sino también el conocimiento que tenía de las circunstancias y si aquellas le causan dolor o no. Entonces, si bien en ambos casos el origen de la acción está en el agente y este no sabía lo que hacía, las acciones involuntarias son aquellas en las que sí se muestra arrepentimiento y las no voluntarias, en las que no. Esto podría significar que las acciones no voluntarias cargan con una responsabilidad moral mayor porque no demuestran síntomas de remordimiento cuando se conocen las circunstancias particulares que antes no se sabían. Las emociones del agente cumplen un rol fundamental, por lo que no debemos juzgar de la misma manera a aquellos con una reacción de pesar ante sus actos y a quienes son indiferentes o incluso se alegran. Como dice Aristóteles: “no por ello los autores son injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad; pero cuando actúan con intención, son injustos y malos” (1985, 1135b25).

En efecto, es probable que en los casos de actos involuntarios por ignorancia la persona hubiese obrado de otra manera si hubiera podido, lo que la libera de una parte de la carga moral.

Además, podemos encontrar en la involuntariedad una tercera distinción: la ignorancia de lo universal y de lo particular. Aristóteles vincula la primera con la maldad porque es para él un estado de ignorancia universal en el cual el sujeto no sabe lo que debe y no debe hacer. No obstante, no hay que entender su ética como el cumplimiento de acciones morales por deber, sino como la formación de hábitos virtuosos para vivir una vida buena. Aristóteles compara la maldad a la embriaguez y a la cólera (1985, 1110b25-27). De hecho, uno actúa en tales casos no por ignorancia, sino *con* ignorancia y *por* los efectos del alcohol y de la cólera, respectivamente. En ambos casos se actúa por una fuerza externa, pero esto no puede eximirnos de la responsabilidad porque se ha elegido permanecer en la ignorancia. La causa de la acción es el vicio, no la ignorancia, y el vicio se adquiere practicándolo. Tanto emborracharse como dejarse llevar por la cólera son vicios que pudieron educarse a través del control de las pasiones. Es por esto que la maldad puede ser, como sostiene Baracchi, el resultado de una mala crianza y de otras circunstancias desfavorables (2008, 139). No obstante, uno no puede utilizar esto como justificación para librarse de la responsabilidad de sus actos porque una persona adulta tiene alternativas para reformar su carácter, como veremos más adelante.

Con respecto a la ignorancia de lo particular, esta se refiere al desconocimiento de las circunstancias en las que se realiza la acción: el sujeto, el objeto, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa. Este tipo de ignorancia es la propiamente involuntaria para Aristóteles y debe ir seguida de pesar y arrepentimiento. Entonces, si por ejemplo uno dice algo sin saber que estaba revelando un secreto (Aristóteles 1985, 1111a9), lo hace involuntariamente porque ignoraba las circunstancias. Si bien Aristóteles no lo explicita, podemos inferir que las personas que llevan a cabo una acción por ignorancia particular de la situación y se arrepienten tienen un grado de responsabilidad moral menor, ya que la ignorancia es la causa de la acción. Así pues, como concluye Bravo, “la ignorancia excusa la voluntariedad si y solo si: (1) es ignorancia de lo particular; (2) es causa de la acción,

que se realiza δι' ἄγνοιαν [por ignorancia]; (3) no excita la compunción del agente" (2004, 8).

Existen también acciones mixtas, en las que no está claro si son voluntarias o involuntarias, como cuando se actúa de un modo infame por temor a males mayores o por alguna causa noble. Si bien en un sentido absoluto parecerían involuntarias porque nadie las elegiría por sí mismas debido a que causan dolor y pesar, en estos casos las acciones son voluntarias porque el principio del movimiento (*arché*) se encuentra en el sujeto y es él el que decide llevarlas a cabo o no (Aristóteles 1985, 1110a15-16). Sin embargo, si bien se afirma que se parecen más a las voluntarias, no cae necesariamente toda la carga moral sobre el agente. Aristóteles sostiene que cuando se soporta algo vergonzoso o doloroso por causas grandes y nobles, las personas que las realizan son alabadas, y cuando se trata de acciones que no se deben hacer, pero aun así se realizan debido a causas que escapan de su control, las personas son perdonadas. En consecuencia, pareciera que Aristóteles le resta responsabilidad al sujeto a pesar de que el *arché* de la acción se encuentra en él mismo y de que al fin y al cabo lo eligió. Probablemente esto se debe a que el filósofo comprende que en determinadas circunstancias uno no tiene la absoluta capacidad de elegir, ya que está presionado por una serie de elementos externos que dependen del momento preciso (*kairós*). No obstante, se nos presenta una tercera evaluación de las acciones mixtas, aquellas a las que según Aristóteles uno no puede ser forzado y no obtienen nunca un perdón. A este grupo pertenecen acciones como matar a la madre. Evidentemente, no hay nada que pueda justificar algo así ni ninguna fuerza lo suficientemente fuerte como para obligarnos. En consecuencia, si alguien realiza una acción de este tipo, sí recaería en él la responsabilidad moral, porque sin importar las circunstancias siempre será preferible elegir la propia muerte. A partir de esto podemos deducir que para Aristóteles no hay una manera absoluta de determinar la responsabilidad moral, sino que es necesario analizar las circunstancias particulares.

Finalmente, para Aristóteles son voluntarias aquellas acciones que (a) tienen su principio en el agente mismo y (b) en las que él es consciente de las circunstancias concretas en las que se produce la acción (1985, 1111a22-24).

Pero esta postura ha sido criticada, bajo el argumento de que el hecho de que el origen de la acción sea interno no es suficiente para que algo dependa de uno ni para que sea voluntario, apoyándose en la excepción que nota Aristóteles en los procesos naturales como sudar, crecer o digerir (Irwin 1980, 122). Si bien estas acciones tienen el origen en uno mismo, no son voluntarias porque no depende de nosotros llevarlas a cabo o no. Asimismo, Irwin reprueba también que Aristóteles haya omitido el papel del deseo en las acciones voluntarias en *Ética a Nicómaco*, asumiendo que lo daba por sentado. Sin embargo, a nuestro parecer, Aristóteles sí toma en cuenta el papel del deseo del agente. De hecho, señala que para poder juzgarlo es importante considerar sus reacciones emotivas al conocer las consecuencias de un acto que realizó con ignorancia. Por este motivo, Aristóteles considera fundamental la presencia de arrepentimiento luego de una acción realizada por ignorancia para que esta sea considerada involuntaria y el agente sea perdonado. En todo caso, una versión revisada de la definición de Aristóteles que Irwin llama la teoría “simple” sería así: A hace x voluntariamente si y solo si (a) A cree que x es F; (b) x es F; (c) las creencias y deseos de A, como razones, llevan a A a hacer x (Irwin 1980, 124).

No obstante, señala que todavía se pueden encontrar incongruencias en este modelo: x puede ser F y también G, de manera que A puede hacer x tanto voluntaria como involuntariamente si desconoce que x es también G. Por ejemplo, A le prepara un queque de maní a B y cuando B lo come se asfixia porque tiene alergia al maní. La acción de A es voluntaria en tanto le entregó el queque a B para que lo comiera, pero también es involuntaria porque al no saber de la alergia de B no sabía que se asfixiaría. En consecuencia, a pesar de la aparente contradicción, A causó la asfixia de B involuntariamente. Por ello, si bien A es responsable en sentido causal, no es moralmente responsable porque no tenía la intención de hacerlo ni sabía que algo malo pasaría.

En suma, esta distinción entre actos voluntarios e involuntarios es fundamental para esclarecer la teoría de la responsabilidad moral porque para Aristóteles un acto ético es siempre voluntario. En efecto, para que haya un juicio ético uno debe ser consciente de lo que está escogiendo. En cambio, “cuando se hacen involuntariamente no se actúa ni justa ni injustamente

excepto por accidente, pues entonces se hace algo que resulta accidentalmente justo o injusto” (Aristóteles 1985, 1135a16-19). Por estos motivos, las acciones voluntarias son alabadas o reprochadas, mientras que las involuntarias son, al contrario, objeto de indulgencia o compasión. Cuando el acto es involuntario, si bien la cosa es injusta, esta no llega a ser una acción injusta y, por lo tanto, evaluaremos si hay responsabilidad o no dependiendo de las circunstancias. Como hemos visto a lo largo de esta sección, debido a la multiplicidad de matices dentro de las acciones voluntarias, no podemos trazar una línea perfecta entre lo voluntario y lo involuntario. Por ello, esto nos lleva a entender la voluntariedad más bien como un continuum. Sin embargo, aún nos queda una duda. Si las acciones voluntarias son aquellas que no se realizan por una fuerza externa, ¿qué es lo que mueve al sujeto a actuar? Además, ¿si admitimos que los niños y animales actúan voluntariamente, significa que son también responsables de sus acciones? A continuación, responderemos a esta pregunta mediante un análisis del papel que le otorga Aristóteles al deseo y a la razón en las acciones morales.

§II. El papel de la elección en la responsabilidad

La elección (*proaíresis*) es la segunda condición para que un sujeto pueda ser considerado responsable moralmente de sus acciones. Si bien podría ser confundida con lo voluntario, cabe resaltar que no son lo mismo: es cierto que toda elección es voluntaria; sin embargo, no todo lo voluntario se elige. Así pues, “de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas” (Aristóteles 1985, 1111b7-8). En efecto, la elección no abarca toda la dimensión de lo voluntario, sino solo los juicios a los que se llegan después de la reflexión acerca de lo que es mejor para el panorama de nuestros fines en conjunto: es una subclase de las acciones voluntarias. Pero no es un proceso puramente racional. Se elige efectivamente lo que se ha decidido después de una deliberación, pero son los deseos los que por lo general determinan nuestros fines. Por lo tanto, la elección puede definirse como “un deseo deliberado de cosas

a nuestro alcance” (Aristóteles 1985, 1113a11) a partir del cual decidimos cómo actuar.

Al igual que con lo voluntario, Aristóteles empieza su descripción de la elección especificando aquello que no es, a partir de una crítica a las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la misma. La elección no es un apetito (*epithunía*) ni un impulso (*thumón*), porque estas conductas son propias más bien de los irracionales y los acráticos, quienes no actúan eligiendo, sino arrastrados por sus pasiones. Tampoco es equivalente a una opinión (*doxa*). La opinión puede referirse a cualquier cosa, ya sea posible, imposible, externa a nosotros o que esté a nuestro alcance, y se distingue también por ser verdadera o falsa. En contraste, la elección es buena o mala y elegimos sobre lo que estamos seguros, guiados por la razón y la reflexión, no como sucede con la opinión, ya que a veces opinamos sobre cosas que no conocemos totalmente. Del mismo modo, a diferencia de las elecciones, las opiniones no determinan nuestro carácter, porque a pesar de tener opiniones verdaderas, una persona puede no elegir lo que debe debido a algún vicio.

La elección no es, pues, nada de esto. Sus dos componentes principales son el deseo (*órexis*) y la deliberación (*bouleusis*). Se cree que Aristóteles inventó el término *órexis* para introducir una característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto. Es una noción general de “querer” que se opone a una concepción pasiva del deseo connotando, en cambio, actividad: “es un ir a por algo, perseguirlo (física o mentalmente)” (Nussbaum 1995, 355). El deseo pertenece a la parte irracional del alma y la deliberación a la racional, pero no están completamente incomunicados. Mientras que el deseo se refiere al fin (*telos*), la elección se enfoca sobre todo en los medios que conducen al fin (*pros to telos*). En efecto, podemos desear ser felices pero no elegir serlo, debemos en cambio elegir los medios que nos ayudarán a alcanzar la felicidad. Asimismo, la elección se hace solo de aquello que es posible y realizable por uno mismo. De esto se sigue que uno pueda desear lo imposible, como por ejemplo ser inmortal, pero no escoger algo así. Para que la elección no siga los deseos descontroladamente, es fundamental tener en cuenta el papel del razonamiento. El deseo participa de la racionalidad en tanto se dice que puede escuchar al *logos*,

lo que da lugar a un deseo inteligente o procesado por una deliberación (*bouleutiké órexis*). En palabras de Aristóteles, “cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” (1985, 1113a11). Como plantea Nussbaum, la *boulesis* es un tipo de *órexis* que se origina en la parte racional del alma, un querer que se produce luego de la deliberación (1995, 356). A diferencia de los animales, los humanos tenemos la capacidad de orientar nuestros deseos al bien, en otras palabras, podemos aplicar el *logos* a nuestras pasiones.

En cuanto a la deliberación, esta consiste en un cálculo racional acerca de lo que es mejor para uno de acuerdo a las prioridades que uno tenga y a los fines que busque alcanzar, el cual necesita saber cómo, por qué y qué tenemos que elegir. En otras palabras, es la razón direccionada en vista de algo. Al ser movida por el deseo, se encarga de deliberar acerca de los mejores medios para alcanzar los fines. Este proceso es llamado silogismo práctico, el cual consiste en dos premisas que representan al deseo y al intelecto y a las cuales les sigue una acción. En cuanto al objeto de deliberación, Aristóteles sostiene que deliberamos “sobre lo que está en nuestro poder y es realizable” (1985, 1112a 32-33) y “acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado” (1985, 1112b 8-10). Efectivamente, sería inútil deliberar acerca de las cosas sobre las cuales no tenemos poder alguno, sobre conocimientos exactos o sobre cosas que no van a cambiar. Asimismo, como ya habíamos señalado anteriormente, en principio “el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin” (Aristóteles 1985, 1111b27). Sin embargo, ¿es cierto que no deliberamos acerca de los fines? ¿Acaso no reflexionamos acerca de lo que es más importante lograr para nosotros?

Efectivamente, esta traducción ha sido cuestionada y se ha propuesto otra que da lugar a una concepción más amplia de la razón, según la cual deliberamos “sobre las cuestiones concernientes a los fines”. Cuando Aristóteles escribe “ni el médico delibera sobre si curará (...) sino que, *puesto el fin*, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo” (1985, 1112b14-15; cursivas añadidas), nos lleva a pensar que el fin ya ha sido establecido y una vez tomada la decisión, esta no será cuestionada. Tal y como Wiggins resalta,

sería absurdo suponer que una persona no pudiera deliberar acerca de qué profesión escoger y tampoco es probable que Aristóteles haya creído esto (1980, 226). En el ejemplo del médico, él evidentemente no delibera acerca de si curará porque ese fin ya lo escogió a la hora de decidir dedicarse a la medicina. En efecto, su fin general está implícito en su propia definición: profesional dedicado a la atención de la salud. Guariglia hace un paralelo en este punto con el ejercicio de la virtud, según el cual “el hombre *justo* no se cuestiona los fines que el ejercicio de la *justicia* como tal le impone, pues tal cosa carece de sentido, sino que se pregunta en las circunstancias *a, b, c* qué transacción entre él y los otros agentes involucrados constituye un acto de justicia” (1997, 209). Por consiguiente, es una posibilidad que Aristóteles no haya querido decir que es imposible deliberar acerca de los fines, sino que toda deliberación tiene un propósito y en el momento de deliberar acerca de los medios para alcanzarlo ya no lo cuestionamos porque ya lo hemos establecido previamente. Los únicos fines que Aristóteles declara expresamente fuera de toda deliberación son la salud y la felicidad (1985, 1111b26-29). Así pues, sí existe una deliberación acerca de los fines vinculada a nuestras prioridades. De hecho, debemos deliberar para decidir qué fines priorizar y cuáles subordinar a otros. Todos los fines están articulados entre sí en miras de un fin mayor.

Esto está relacionado a la responsabilidad moral en tanto que partiendo de esta interpretación, según la cual la elección también apunta al fin pero se encarga sobre todo de conseguir los medios para alcanzarlo, podemos decir que la elección representa la intención moral del agente. Entonces, la elección sería la causa eficiente de la acción y la causa formal de la responsabilidad (Bravo 2004, 13). Sin la elección no hay pues responsabilidad, por lo que una acción es responsable si y solo si es elegida. No obstante, en la sección anterior habíamos visto que uno puede ser responsable también de las acciones que realiza involuntariamente. ¿Qué sucede con la elección en estos casos? ¿Acaso ya no es un requisito para la responsabilidad? A pesar de que Aristóteles no responde estas preguntas, creemos que estaría de acuerdo con resolver esta aparente contradicción considerando que la responsabilidad aplica no solo a aquellos que actúan a partir de sus elecciones sino también a aquellos que tienen la capacidad de elegir. Así pues, si alguien no actuó según una deliberación, es a pesar de eso responsable

porque pudo haberlo hecho. Como lo explica Esponda, esto “se debe a que sus acciones están ya referidas a un cierto modo de vida que ha sido deliberado y elegido con anterioridad” (2016, 143). En otras palabras, no estamos deliberando constantemente antes de realizar cualquier acción, pero aun así somos responsables de estas porque las hacemos como resultado de nuestro carácter. Teniendo en cuenta estos detalles, A es responsable por hacer x si y solo si (a) A es capaz de decidir efectivamente acerca de x, y (b) A hace x voluntariamente (Irwin 1980, 132).

Esto es a lo que Irwin llama la “teoría compleja”, en la que “corrige” la teoría simple de Aristóteles. Desde su punto de vista, la teoría simple es incompleta e induce a considerar responsables de sus acciones a los niños y animales. En nuestra opinión, el problema de esta interpretación recae en que Irwin considera la teoría de la voluntariedad de Aristóteles como equivalente a una teoría de la responsabilidad, cuando no es así. El estagirita manifiesta en múltiples ocasiones la importancia de complementar la voluntariedad con la deliberación y la elección, esto es finalmente lo que nos brinda la capacidad de actuar moralmente. Entonces, tanto los animales como los niños y los adultos que no tienen capacidad deliberativa serían responsables en sentido causal si sus acciones son voluntarias, pero no se los puede juzgar moralmente.

Igualmente, dado que las acciones responsables pueden ser juzgadas como virtuosas o viciosas, al hablar de elecciones estamos hablando también del carácter del agente. De hecho, de acuerdo con Aristóteles la virtud y el vicio son voluntarios. Así pues, juzgar las elecciones es para Aristóteles la mejor manera de conocer el carácter de una persona (1985, 1111b5-7), por lo que es importante considerar también el papel del carácter si queremos hablar de responsabilidad moral.

§III. El carácter

En efecto, las elecciones voluntarias elegidas revelan las disposiciones de carácter (*héxis*) viciosas o virtuosas a partir de las cuales la persona actúa. Por ello, debemos detenernos a examinar el carácter para encontrar los

finés que persigue el agente y ver si estos coinciden con sus acciones. En palabras de Nussbaum, la filosofía moral debe “interesarse por la motivación y la intención, la emoción y el deseo: en general, por el carácter de la vida moral interior y por patrones establecidos de motivación, emoción y razonamiento que nos conducen a considerar a alguien una persona de cierto tipo (valiente, generosa, moderada, justa, etc.)” (1999, 578). Así pues, hay que mirar la vida ética del agente en su totalidad para poder captar sus patrones, intenciones y características. Sin embargo, a raíz de esta cuestión pueden surgir varias dudas. En primer lugar, si bien afirmamos que uno es responsable de sus acciones cuando actúa en base a sus creencias y deseos, ¿podemos elegir nuestras creencias y deseos? De no ser así, ¿somos responsables de ellos? También, ¿en qué medida somos responsables sobre nuestros modos de ser (*héxis*)? ¿Deberíamos exigirle lo mismo a todos si cada uno ha recibido una educación diferente? A lo largo de esta sección vamos a intentar resolver estas cuestiones.

Con respecto a las disposiciones de carácter, Aristóteles plantea que “las acciones [...] son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser” (1985, 1103b30). Esto quiere decir que la costumbre es fundamental en la adquisición de la virtud: es así como se forman los hábitos, haciendo. No obstante, esto no elimina el rol de la naturaleza, ya que “las disposiciones se logran a partir del perfeccionamiento que se da en la ejecución de una capacidad que sí es natural” (Esponda 2004, 146). Así pues, hay personas que se inclinan más a ciertas virtudes que otras, por lo que debemos tener en cuenta la naturaleza de las pasiones del agente a la hora de juzgarlo.

De este punto se desprende el tema de la educación, la cual es entendida por Aristóteles como la formación de hábitos morales a partir del placer y del dolor. Debemos aprender a sentir dolor ante las cosas malas y placer ante las buenas. Pero esto no hay que entenderlo como un adoctrinamiento, porque cada uno actúa según su propia percepción del bien. De no ser así, entonces no podríamos decir que alguien es responsable moralmente nunca, pues el agente no sería dueño de su carácter. Si bien en un primer momento uno se habitúa como resultado de la repetición de ciertas acciones por orden de un tutor, con el paso del tiempo estas conductas logran afirmarse siempre y cuando el agente elija seguirlas por su propia razón

o intención deliberada y no por imposición de otros, debe volverse una “segunda naturaleza”. En cambio, si uno se abstiene de hacer algo malo por miedo al castigo, significa que no ha interiorizado la virtud. Como postula Burnyeat, uno no ha aprendido realmente una hábito por sí mismo hasta que no lo valore o incluso ame por sí mismo, lo que produce en consecuencia que le dé placer hacerlo (Burnyeat 1980, 78). Cabe resaltar que el fin de la acción no es el placer, sino que el placer acompaña al fin, lo potencia.

El problema reside en que no todos reciben una educación adecuada que les pueda brindar una idea correcta acerca de lo que es noble y justo. Aristóteles reconoce esta desigualdad de condiciones admitiendo que “es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes” (1985, 1179b32-33). No obstante, “que nuestro carácter esté influenciado por el tipo de educación que hemos recibido desde jóvenes y el modo en que nos hemos acostumbrado a llevar a cabo nuestras acciones, no significa que el carácter de un agente está necesariamente determinado por elementos externos” (Esponda 2004, 148). Sucede pues que algunos se encuentran en ventaja gracias a la buena fortuna, pero esto no es suficiente para determinar un buen carácter. El estagirita señala en efecto que “la situación ventajosa también se cree que contribuye a la magnanimidad”, sin embargo, “también los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes, porque sin virtud no es fácil llevar convenientemente los dones de la fortuna” (1985, 1124a21-31). Por lo tanto, podemos suponer que para Aristóteles uno debe ser considerado responsable moralmente de sus acciones independientemente de la educación que haya recibido, porque tanto los vicios como las virtudes son voluntarias. Dicho de otra manera, la responsabilidad individual posibilita que nuestro comportamiento no esté completamente determinado por factores naturales y las costumbres.

Aquí entra en el debate la cuestión de la *akrasía*. Los acráticos o incontinentes son aquellos que actúan en contra de su mejor juicio dominados por sus pasiones, como si estas cedieran no al argumento sino a la fuerza. Pareciera que sí reflexionan y tienen el deseo deliberado de hacer algo, pero no actúan de acuerdo a lo que han elegido porque se encuentran bajo la influencia de un deseo contrario que su perspectiva racional no aprueba. En efecto,

en el razonamiento del incontinente son las pasiones las que determinan los fines, los cuales no encajan en la visión del sujeto del bien ni con su plan de vida en general (Burnyeat 1980, 83). Pero, ¿por qué sus acciones no concuerdan con sus premisas?, ¿acaso actúan voluntariamente? Ocurre que los incontinentes sufren un conflicto interno entre la parte racional y la apetitiva del alma en la que el deseo vence a la razón. El estagirita sugiere que probablemente esto sucede porque no han internalizado el conocimiento, de modo que hablan como si fueran actores en un teatro (Aristóteles 1985, 1147a24). Si bien algunos tachan las acciones que se realizan por ira o apetito de involuntarias e irracionales, para Aristóteles son voluntarias, pero admite que “no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter” (1985, 1179b16). Sin embargo, antes había asegurado que “en el caso del justo y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo” (Aristóteles 1985, 1114a20-22). Respecto a su responsabilidad moral deducimos de esta afirmación que aquellos que se dejan llevar por sus pasiones, a pesar de no tener control sobre sí mismos, son efectivamente responsables porque ese es el modo de vida al que ellos mismos se acostumbraron a vivir. En un principio ellos decidieron seguir esa dirección y ya no pueden volver atrás: por eso son responsables ahora también. Probablemente, la única manera de ser compadecido y quizás eximido de parte de la culpa es si se muestra arrepentimiento, porque demuestra que sí puede ser curable. A diferencia de la acción viciosa, la *akrasía* puede entenderse como un tipo de inmadurez moral. El incontinente sabe lo que es mejor para él y lo que debe hacer, pero aun así no lo hace porque no tiene autocontrol. En cambio, al vicioso no le importa hacer el bien, se ha formado en el hábito de elegir mal y sin culpa. El vicioso sería en todo caso un incontinente en sentido absoluto, es decir, no de una cosa en particular, sino en todo sentido.

Aristóteles da a entender que cree en la posibilidad de modificar algunas disposiciones del carácter debido a las continuas referencias a los premios y castigos. No obstante, no solo es necesario que el sujeto relacione el dolor que le produce el castigo con las acciones malas, sino que muestre un arrepentimiento sincero. Les da mucha importancia a los estados emocionales, como ya hemos visto, porque estos revelan las intenciones. Así

pues, el reformar la conducta requiere tiempo. Evidentemente, así como aprendemos un hábito realizándolo, lo moldeamos del mismo modo. Esto implica también eliminar las pasiones negativas y aprender a sentir placer con las pasiones positivas. El hacer lo correcto no termina con seguir las normas morales, es también interiorizarlo y actuar guiados por nuestra propia racionalidad práctica. En palabras de Guariglia:

La virtud es la capacidad de dominio, emanada de la parte racional pero desarrollada por medio del ejercicio hasta lograr su plena posesión que nos permite refrenar nuestros deseos y temores, nuestras emociones y sensaciones internas, a fin de adecuar nuestra conducta a un canon de comportamiento impuesto y transmitido por tradición (Guariglia 1997, 196).

Tal y como lo hace notar Guariglia, nuestras pasiones no dependen de nosotros, pero nuestro comportamiento frente a ellas sí, por lo que “se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (...), sino por nuestras virtudes y vicios” (Aristóteles 1985, 1106a 1-5). En otras palabras, somos responsables de nuestros hábitos de elegir, ya sea si nos dejamos llevar o si controlamos las pasiones. Asimismo, a partir de las deliberaciones que se repiten en varias situaciones, se van formando costumbres y tradiciones éticas. En este sentido, Aristóteles no trata de establecer leyes absolutas. Lo más cercano que nos proporciona a una guía de cómo debemos actuar es el modelo del hombre prudente. Él no actúa de acuerdo a una teoría ni a un universal, basa sus juicios en su experiencia de las condiciones del ser humano y siempre tiene en cuenta el contexto particular (Nussbaum 1995, 374-375). Por eso, la ética es una sabiduría práctica y no teórica. Es la experiencia la que nos permite reconocer ciertos rasgos que se repiten y podemos generalizar para facilitar la puesta en práctica de una vida buena. Por ejemplo, nos damos cuenta cuando una situación requiere valor o cuando otra es injusta (Nussbaum 1995, 382), pero de todos modos es fundamental ser flexible y deliberar respetando la singularidad de cada caso y nuestro propio término medio de las distintas acciones.

El papel de las leyes morales es, desde la perspectiva de Aristóteles, regular los hábitos de los jóvenes cuando la educación que reciben de sus padres es insuficiente. Así pues, deben ser la encarnación de las virtudes y

buenas costumbres. Entonces, podríamos considerar a las leyes como un instrumento para igualar las condiciones de los ciudadanos, independientemente de la educación que hayan recibido, con el fin de formar en todos hábitos virtuosos. Esto se podría prestar para una interpretación relativista, pues si el *éthos* es la base de una legislación, cada comunidad tendría su ética y política propias. Sin embargo, Aristóteles es en principio universalista porque a pesar de este sesgo culturalista defiende que todos los seres humanos tenemos la misma naturaleza: “cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero” (1985, 1114b5). La idea de un bien verdadero suena contradictorio después de afirmar tantas veces que la ética se enfoca en las cosas particulares y contingentes. Pero la ética aristotélica, a pesar de ser universalista, no está determinada totalmente. Las normas morales sirven de guía, de modo que uno no tenga que estar deliberando profundamente antes de tomar cada decisión de su vida. Con un hábito ya establecido con la práctica, Aristóteles no aboga por una formación condicionada de la conducta establecida a través de la repetición irreflexiva, esta debe “ser complementada con una educación filosófico-teorética que dé al discípulo una comprensión del «por qué» así como del «qué»” (Nussbaum 1999, 589).

De este modo, gracias a las leyes se podría justificar el juzgar a todos los ciudadanos de la misma manera porque significa que tienen una base común. Además, esto permite resolver en parte el problema de las diferentes condiciones de educación durante la infancia. Así, si alguien fue criado de manera incorrecta, durante su madurez moral puede guiarse por las leyes para aspirar a la virtud y reformar su carácter, por lo que no se libraría de la responsabilidad moral sobre sus acciones.

§IV. Conclusiones

En conclusión, a pesar de no postular el concepto de responsabilidad moral, Aristóteles desarrolló una detallada teoría de la misma a partir de un examen de la acción intencional. Así, hemos argumentado que si combinamos su teoría de la voluntariedad con la de la elección deliberada y su análisis acerca de las disposiciones del carácter, encontramos un

pensamiento moral vigente hasta el día de hoy. Debido a la diversidad de los tipos de acciones, clasificarlas resulta un procedimiento complejo, ya que no pueden ser todas evaluadas de la misma manera. Por lo general, el agente es moralmente responsable si el *arché* de la acción se encuentra en él mismo, si conoce las circunstancias en las que se produce la acción y si tiene la capacidad de elegir. Esto último es fundamental porque evidencia que una acción impulsiva también puede ser juzgada moralmente. Con respecto a las acciones involuntarias, son perdonables cuando la ignorancia es la causa, pero si la causa es una pasión que no es ni natural ni humana, no son perdonables. Sería interesante profundizar nuestro análisis enfocándonos además en las personas con trastornos psicológicos. Queda aquí abierta la cuestión concerniente, por ejemplo, a los psicópatas. Ellos actúan voluntariamente y por elección, conociendo las circunstancias de la acción. Sin embargo, ¿podemos decir que son responsables? ¿Está en su poder ser psicópatas o no?

Asimismo, Aristóteles hace unos aportes notables en cuanto al carácter. A diferencia de sus contemporáneos que creían que los dioses les infundían sus estados mentales, él define la virtud moral como un hábito electivo. De este modo, les devuelve la responsabilidad moral a los humanos por sus creencias, pasiones y modos de ser. Así pues, si bien estamos determinados a actuar según nuestro carácter, podemos considerarnos responsables porque en cierta medida, a pesar de la influencia de múltiples factores externos e internos, tenemos la capacidad de cambiar, de reformarnos y de educarnos para controlar nuestros impulsos. El estagirita resalta en este sentido la racionalidad crítica que nos permite moldear nuestros deseos e ir formándonos el hábito del buen vivir. En efecto, mientras que los animales solo se guían por placer o dolor, los humanos poseemos la capacidad de actuar en base a juicios y elegir a partir de deseos deliberados. Esto nos otorga un poder sobre nosotros mismos y sobre nuestro destino.

Recibido: 15/01/20202
Aceptado: 19/03/20202

Bibliografía

- Aristóteles, 1985. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Baracchi, Claudia, 2008. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bravo, Francisco, 2004. Teoría aristotélica de la responsabilidad. *Revista Episteme NS*, 24 (2).
- Burnyeat, M. F, 1980. Aristotle on Learning to Be Good. En: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Rorty. Berkley: University of California Press, 69-92.
- Esponda, Katherine, 2016. Sobre la responsabilidad en la ética aristotélica. *Praxis Filosófica* (43), 129-154.
- Guariglia, Osvaldo, 1997. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Irwin, Terence H, 1980. Reason and Responsibility in Aristotle. En: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Rorty. Berkeley: University of California Press, 117-155.
- Nussbaum, Martha, 1995. Aristóteles: la fragilidad de la vida buena del ser humano. En: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa, 310-372.
- 1999. La ética de la virtud: una categoría equívoca. *Areté*, XI (1-2), 573-613.
- Wiggins, David, 1980. Deliberation and Practical Reason. En: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Rorty. Berkley: University of California Press, 221-240.

Apuntes para un esbozo del valor de la tragedia para el *akratés*

MASSIEL ROMÁN MOLERO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: En el pasaje 1147b6-9 de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles subraya que el *akratés* es capaz de arrepentimiento sin indicar cómo, pues ello debe ser escuchado de los fisiólogos. Este trabajo, no obstante, sostiene que Aristóteles no deja este problema sin respuesta: dado que la educación es el marco en el que el hombre se ejercita, a lo largo de su vida, en el buen vivir, la construcción de la acción trágica en la *Poética* puede verse como una herramienta pedagógica que permite una profundización en el conflicto entre la razón y las pasiones del *akratés*, y cuyo genuino aporte estriba en su capacidad de explotar sus *páthē* para él y encauzarlas hacia una reflexión, a través de un ejercicio deductivo, sobre su propia condición.

Palabras clave: Aristóteles, *Ética*, *Poética*, *akrasía*, tragedia

Abstract: "Notes for an outline of the value of tragedy for the *akratés*". In *The Nicomachean Ethics*, Aristotle points that the *akratés* is able of regretting, but provides no explanation, since that should be said by physiologists (1147b6-9). However, this work argues that Aristotle does not leave this problem without an answer; given that education is the framework in which mankind exercises in his entire life, in good living, the construction of the tragic action in the *Poetics* can be seen as a pedagogic tool. This allows a deepening of the conflict between the *akratés*' reasoning and passions, whose genuine contribution lies in its ability to exploit his *páthē* for himself and channel them towards a reflection, through a deductive exercise, about his own condition.

Keywords: Aristotle, Ethics, Poetics, *akrasía*, tragedy

§1.

Al analizar y discutir la naturaleza del *akratés* en la *Ética Nicomáquea* VII, Aristóteles subraya que este, a diferencia del intemperante o autoindulgente (*akólastos*), es capaz de arrepentimiento (1985a, 1150b29-31). No se pronuncia sobre cómo esto ha de llevarse a cabo, pues "(e)l argumento, según el cual el incontinente se libera de su ignorancia y recobra su conocimiento (*epistēmē*), es el mismo que el del embriagado y el que duerme, y no es peculiar de esta pasión; pero esto debemos escucharlo de los fisiólogos" (1985a, 1147b6-9). Si esta última sentencia es vista solo como un paso de un estado exclusivamente físico a otro, en el cual el incontinente vuelve a su experiencia del mundo tal como cuando está sobrio, desde luego, este es un asunto del cual los fisiólogos deben encargarse. No obstante, aquella puede tener otra interpretación si se piensa el paso de este estado de ignorancia al conocimiento como un asunto de relevancia ética y política –pues las ciencias prácticas lidian con el buen vivir en la polis, y una vida dominada por las pasiones hasta los extremos degrada al hombre y a su capacidad de ejercer su felicidad y función propia, ya sea como hombre o ciudadano–, con lo cual resultaría siendo una preocupación también para el filósofo político. ¿Cuál es la fuente de su ignorancia? ¿Por qué, si sabe, falla?

La situación del *akratés*, tal como será visto con mayor detalle en la sección §2, es particular. El *akratés* "sabe" que no debe actuar mal, pero lo hace. En términos generales, dos de las causas principales son (i) impedimentos de tipo externo y (ii) un conflicto entre la razón y los apetitos y deseos, en los que estos últimos prevalecen. El primer tipo de obstáculo no es aquí de interés, pues escapa a su control; no obstante, el segundo es de importancia crucial porque le concierne en tanto hombre y ciudadano. Si lo que se busca es un arrepentimiento que conduzca al ejercicio de una mejor *héxis* y forma de vida, la respuesta no puede ser esencialmente fisiológica. La herramienta que sirva a este hombre tiene que estar relacionada con los apetitos, los deseos y la razón, en favor de esta última y, con todo, sin negar a los otros. Estos elementos –junto a otros que posteriormente serán

expuestos– pueden hallar un encauce favorable en las funciones educativas¹, catárquicas y reflexivas que puede cumplir la tragedia tal como es expuesta en la *Poética*.

Este trabajo tiene como intención realizar una aproximación inicial a esta relación. La argumentación siguiente está dividida en dos secciones. En la primera realizaré una breve aproximación a la compleja figura del *akratés*; para ello, consideraré para la discusión principalmente lo expresado en la *Ética Nicomáquea* VII 3, 4 y 8, es decir, la *akrasía*, sus tipos y su relación con el conocimiento, dos pasiones específicas y el placer. Con esto en consideración, en la última sección se examinarán algunos elementos que podrían permitir pensar a la tragedia como una herramienta para el *akratés*. En ese sentido, se realizará un acercamiento a la concepción de la educación para Aristóteles, la importancia de la formación de hábitos, en términos generales, en los hombres –y, en especial, como se verá luego, para el *akratés*– dada su influencia en sus aptitudes naturales y su capacidad de disponerlos hacia el discurso razonado. Ya que la educación en hábitos está relacionada con la formación del carácter moral, esta se dirige hacia la parte pasional y deseosa del alma, por lo que se revisará un argumento sobre esta relación. A partir de este punto, el trabajo se centrará en la tragedia y su estructura, el estudio de dos pasiones importantes para este trabajo –el miedo y la compasión–, y se plantearán otros argumentos con relación al carácter general de la poesía, la *anagnórisis* como elemento de la tragedia especialmente útil para el *akratés*, la *hamartía*, la dimensión bella de la tragedia, su funcionalidad e importancia cognitiva. Finalmente, este último punto me llevará a considerar con mayor detalle el proceso cognitivo particular involucrado en la tragedia favorable para el *akratés*.

1 Como insistiré en adelante, la intención de este texto no es reducir la tragedia a una función educativa ni comprometer su independencia alegando que puede someterse a la ética y la ciencia política. Como señala Aristóteles en la *Poética*, el poeta puede representar las cosas como él cree que son o que deben ser (1999, 1460b10).

§2.

Aristóteles inicia la *Ética Nicomáquea VII* apuntando que la incontinencia (*akrasía*) es una de las disposiciones morales que debe evitarse (1985a, 1145a15-17). Según Aristóteles, “(s)e podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo” (1985a, 1145b22-25). Sin embargo, esa postura no se verifica en la realidad. Usualmente, pese a que una persona entiende que no debe hacer una acción, la hace. Puede aducirse que se debe a la existencia de una disposición interna de algunos hombres hacia placeres en exceso; no obstante, una simplificación tal resultaría problemática, pues, en ese caso, el estado del *akratés* sería el mismo que del *akólastos*, pese a que el primero, a diferencia de él, *sabe* que no debe actuar de tal forma. Además, el primero tiene un conocimiento general de lo que es bueno. Pero ¿cómo lo sabe?, ¿contradice realmente a su juicio al actuar mal? Para conocer más sobre el hombre acrático, entonces, revisaré (i) cómo se relaciona con el conocimiento y (ii) con las pasiones y el placer².

Según la distinción presentada en *Ética Nicomáquea VII*, entender o saber (*epístasthai*) algo puede darse en dos sentidos: tener (*échein*) este conocimiento sin usarlo (potencialmente), y tenerlo y usarlo (actualmente). Sobre la base de esta diferencia, dice Aristóteles, se construye otra entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo (*mē theōrounta*), y teniéndolo y ejercitándolo (*theōrounta*). Esto último –agrega– es lo verdaderamente extraño (Aristóteles 1985a, 1146b31-35). Iré por partes.

Para empezar, es legítimo preguntarse lo siguiente: ¿a qué se refiere Aristóteles con entender/saber (*epístasthai*)? Una ocurrencia de este término

2 Para esta división, tengo en consideración la diferencia que se suele hacer entre el grupo de explicaciones lógicas y fisiológicas de la conducta del *akratés* (Charles 2009; Lorenz 2014). Esto se explorará principalmente en el primer punto. No obstante, creo conveniente examinar con mayor detenimiento la relación del *akratés* con las pasiones, el placer y lo *kalós*, pues a través de este punto no solo se tiene una visión más cercana de él, sino que este representa el hilo que conectará con la *Poética*.

ya ha aflorado y sido discutida en *Ética Nicomáquea VI*. Al hablar de las virtudes dianoéticas, Aristóteles mencionó que la ciencia o entendimiento (*epistēmē*) es un modo de ser demostrativo (*héxis apodeiktikē*), un estado en el que se conocen las causas de determinado fenómeno y en el que se es capaz de dar demostraciones o explicaciones de ciertas verdades a través de una adecuada referencia –ya que “conoce”³– a los principios (1985a, 1139b30-35). Es una *héxis* y no una *enérgeia*: necesita actualizarse constantemente. El conocimiento de quien sabe no es accidental: dar explicaciones o demostraciones implica tener en mente el conocimiento de la forma en que, a través de las premisas –verdaderas *por* necesidad– y a partir del principio, puede llegarse a la conclusión (Aristóteles 1985a, 1139b35-36). Este es un criterio de saber relativamente exigente, pues implica tener un *lógos* claro sobre lo que se sabe, el cual debe estar presente en el momento en que se argumenta e involucra la posibilidad de argumentar frente a otros, entre otras cosas. Aristóteles implica la existencia de una noción de entendimiento mucho más amplia, ya que diferencia entre un entendimiento concebido estrictamente –dicho sea, universal y científico– y un tipo de entendimiento de corte perceptual (*aísthēsis*) (1985a, 1147b13-17). En el primer caso, el de la *epistēmē apodeiktikē*, el conocimiento se produce a través de la inducción de los primeros principios –o “captación” de estos por el *noûs*– (Aristóteles 1985a, 1141a; 1988b, 100b14-15) y el uso de los silogismos teóricos o científicos (Aristóteles 1985a, 1139b26-31). En el segundo caso, está involucrado un tipo de razonamiento usualmente llamado “silogismo práctico” (Nussbaum 1978, 182-184; Oriol 2004, 54-57, 63). Como el primero, el segundo tipo de conocimiento implica conocer la razón o explicación de por qué tales proposiciones del silogismo son verdaderas⁴. Pero en el silogismo de tipo práctico –a diferencia del otro– lo que resulta por necesidad es una acción⁵.

3 No me es posible entrar en el debate, sobre la base del último capítulo de los *Analíticos Segundos*, respecto de si es conocimiento por intuición, empírico o una extraña simbiosis de ambos. De ahí que use las comillas y el término de manera amplia.

4 Contemplar o ejercitar el saber refiere, ciertamente, a la realización del fin inmanente a la acción en la actividad. Por lo mismo, el ejercicio de este saber que se posee (*i.e.*, sobre lo que debe hacerse o no) no se refiere solo al prestar atención al argumento que se esgrima, sino, fundamentalmente, al aprehender conscientemente la verdad de sus premisas, causas y razones.

5 No es objeto de este trabajo profundizar más en este interesante tema. Para una mayor caracterización del silogismo práctico, el estudio de Oriol (2004) me ha sido de mucha ayuda.

¿Hace uso, entonces, el *akratés* del silogismo práctico? Al argüir que sí aunque falle, Aristóteles (1985a, 1146b35-1147a4) divide la acción del *akratés* en, por lo menos, dos clases. El primer tipo de hombre acrático responde a este tipo de error debido a una no-aprehensión de una de las premisas; el segundo tipo mantiene una relación peculiar con las pasiones. Veré de forma muy breve el primero. Según este pasaje, pese a que un hombre puede tener las dos premisas del silogismo (la menor y la mayor), puede obrar contra su conocimiento. Siguiendo a Rackham (Aristóteles 1934, 388-389), a lo que apunta este discutido pasaje es a que, para la aplicación de un silogismo práctico, se requiere en realidad de dos silogismos⁶ y, en su defecto, hay dos tipos de entendimiento involucrados (Lorenz 2014, 247-248). Según Oriol (2004, 72-73), uno es teórico y el otro práctico, y ambos se dan simultáneamente⁷. En la premisa menor del segundo silogismo la aplicación de la regla general es a la cosa en cuestión, pero parece que esto el incontinente (i) no lo sabe –y, en ese caso, hablaríamos de una ignorancia de una premisa particular–, o (ii) según lo que hemos visto anteriormente con relación a hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo y, por otra parte, teniéndolo y ejercitándolo, en cierto sentido, lo “sabe” y no lo “sabe”. Por lo tanto, al aplicar el silogismo, no puede llegar a la acción, tal como se verá a continuación con mayor detalle. Entonces,

Sobre la diferenciación entre deliberación y silogismo práctico en la teoría de la acción de Aristóteles, sostiene: “La teoría de la acción a partir del deseo, con sus momentos deliberativo y decisional, atiende a un aspecto ineludible de la acción, el proceso psicológico que la antecede, pero no indica el aspecto racional y moral que toda acción (humana) incluye. Es este aspecto el que desarrolla la teoría del silogismo práctico” (Oriol 2004, 74).

6 En palabras de Rackham: “The next sentence points out that this application really requires two syllogisms; in the first, the personal term of the major premise is predicated in the minor of the particular person concerned (...) in the second, the other universal term is predicated in the minor of a particular thing about which the person is deliberating” (Aristóteles 1934, 388). Usando el ejemplo de Aristóteles: (1) La comida seca es buena para todos los hombres [el universal], (2) Yo soy un hombre [el particular]; por lo tanto, (3) La comida seca es buena para mí. Esto lo entiende el hombre acrático. El problema se presenta en el segundo silogismo que lo lleva a la acción: (1) La comida seca es buena para mí, (2) Esta planta es alimento seco [premisa particular, la aplicación]; por lo tanto, (3) Esta planta es buena para mí.

7 Una ocurrencia adicional aparece en Aristóteles 1985a, 1147a24-31. En la traducción de Rackham: “Again, one may also study the cause of Unrestraint scientifically, thus: In a practical syllogism, the major premise is an opinion, while the minor premise deals with particular things, which are the province of perception. Now when the two premises are combined, just as in theoretic reasoning the mind is compelled to *affirm* the resulting conclusion, so in the case of practical premises you are forced at once to do it” (Aristóteles 1934, 391).

por ejemplo, puede suceder que alguien cometa un acto de adulterio –que conscientemente condena– sin saber que lo hizo con la pareja de un amigo.

Frente a esta *akrasía*, el segundo tipo se presenta como más problemático. Es posible, dice Aristóteles, tener “en cierto modo” y no tener el conocimiento, tal como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Una condición tal en la que dominan las pasiones (*páthē*) es semejante a “(...) los accesos de ira (*thymós*), los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura” (Aristóteles 1985a, 1147a14-17). Los incontinentes, pues, tienen estos modos de ser. En todo caso, como señalan Charles (2009, 50-51) y Lorenz (2014, 249-250), el tener y no tener entendimiento en este punto indica que Aristóteles tiene en consideración una condición que no implica solamente un equívoco o ignorancia sobre un particular, sino que compromete una condición específica del alma y/o fisiológica⁸.

Es interesante que Aristóteles, al continuar el tratamiento de esta *akrasía*, mencione que, en realidad, “El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento nada indica (...), los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo” (1985a, 1147a18-24). Puede darse el caso de que estudiantes de una ciencia reciten de memoria argumentos, presenten sus proposiciones de forma clara y asimismo estén convencidos sobre su verdad. Pero mientras solo repitan lo dicho y no forme parte de su propio proceso de aprehensión de lo verdadero del contenido, en realidad, no lo han aprendido. El hombre acrático puede “saber” lo que está haciendo, pero, sin simultáneamente tener presente y utilizar su entendimiento para realizar conexiones inferenciales que expliquen los elementos del razonamiento involucrado, en cierto modo, realmente no sabe⁹.

8 “What is characteristic of that special case [*akrasía*] is that the person in question is temporarily prevented from employing her understanding, given the psychological or physiological condition she is in” (Lorenz 2014, 250).

9 Al respecto, Charles (2009, 51) menciona que la falla aquí se trata de la falta de convicción racional (*confidence*) en la verdad de lo que el *akratēs* (o el estudiante, en este caso) dice; no obstante, para mí esta posición es equívoca. Anteriormente Aristóteles había dicho que, justamente, el problema no es la debilidad de la convicción porque hay hombres que están convencidos de lo que opinan tanto como otros respecto a lo que saben (1985a, 1146b25-30).

El resultado de un silogismo práctico para el alma culmina en una acción que debe ejecutarse inmediatamente. ¿Qué impide que se haga así en el caso de este *akratés*? Dos cosas: impedimentos de tipo externo y un conflicto entre la razón y el apetito o deseo, en el que estos últimos prevalecen. Por ejemplo, señala Aristóteles, cuando siguiendo a la razón un hombre debe evitar probar lo dulce y, al mismo tiempo, se presenta el deseo de probarlo dado que lo dulce es placentero, y esto en particular es dulce –y esta es la premisa que lo mueve a actuar–, el deseo resulta triunfante porque tiene la capacidad de “(...) mover todas y cada una de las partes del alma” (1985a, 1147a35-1147b5). ¿Cómo lo hace? El ser dominado por sus *páthē* no es dado necesariamente de forma violenta y abrupta. Puede ser de esa manera, mas es esencialmente un estado en el que uno, en vez de actuar, reacciona a algo externo a sí mismo, lo cual determina su acción (Rorty 1980, 275). El estado del hombre acrático es tal que, al ser dominado por sus pasiones, no es capaz de tener presente las conexiones explicativas entre sus silogismos –tal como el principiante en el estudio de la ciencia–, por lo que su entendimiento no se ejerce o actualiza de forma usual, a pesar de manejar las premisas. Ahora bien, dada su condición, ¿es voluntaria su acción? En efecto, pues el principio de la acción está en el hombre acrático en tanto agente, quien puede “conocer” las circunstancias concretas en las que radica su acción (Aristóteles 1985a, 1111a21-25). ¿Elige esa acción, entonces, por sí mismo? No, pues la elección (*prohaíresis*) es producto de una deliberación, pero el hombre acrático está en una condición cognitiva tal que se ve incapacitado para utilizar sus facultades racionales plenamente. No puede reflexionar en el momento y, por ello, tampoco puede aprehender las causas subyacentes a su razonamiento. Este hombre, por tanto, no es malo (*kakós*) porque no puede llegar a un nivel de reflexividad tal que su acción voluntaria se vuelva elegida. En ese sentido, en efecto, no elige hacer algo malo aunque lo haga, y es por ello mismo que es capaz de arrepentirse (Aristóteles 1985a, 1150b20-25ss).

Sin embargo, ¿qué sentido tiene un arrepentimiento que no conlleve a una mejor *héxis*? La acción acrática no sería tan problemática si no fuese tan fácil de ser repetida constantemente por un mismo hombre. En un caso tal, se puede pensar que inclusive el hombre incontinente puede degenerar en licencioso en tanto conciba que “(...) debe perseguir los placeres

corporales porque tal es su constitución” (Aristóteles 1985a, 1151a11-14). Ante esa posibilidad, y dado que la forma en que las acciones del hombre son efectuadas es en función al placer y el dolor, es preciso detenerse a considerar rápidamente cómo Aristóteles esboza su concepción del placer. En el caso del hombre acrático existe una conexión entre las pasiones (*páthē*) y el placer/dolor que no puede ser pasada por alto. Revisaré este punto de forma muy breve¹⁰.

Según *Retórica II*, “(...) las pasiones (*ta páthē*) son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar (*lýpe*) y placer (*hēdonē*)” (Aristóteles 1990, 1378a20-22). Esta definición parece bastante amplia y lleva consigo preguntas tales como: ¿en qué medida son las pasiones “causantes” de cambios de juicio?, ¿qué significa que “se sigan” el pesar y el placer? A continuación, realizaré algunos apuntes al respecto que servirán como guía y ya en la última sección profundizaré en dos de las pasiones, el miedo y la compasión. Para empezar, en *Retórica II*, Aristóteles realiza algunas sugerencias importantes: al examinar una pasión se debe tener en cuenta (1) en qué estado se encuentra quien la experimenta, (2) contra quiénes (*tísín*) suele experimentarla y (3) por qué “asuntos” (*epi poíois*), i.e., cuál es la razón subyacente a ello (1990, 1378a22-24). Como Fortenbaugh plantea, la mención de objetos y una razón o fundamento (*epi poíois*) sugiere que Aristóteles no disocia la cognición de las emociones y que, más aún, las emociones no se conciben simplemente como sensaciones internas (2006, 22)¹¹. Por otra parte, respecto de las pasiones como causantes de un cambio

10 En lo siguiente, me referiré al tratamiento de las pasiones siguiendo principalmente a *Retórica II*. Algunas cosas deben ser dichas al respecto. La elección, aunque problemática, es interesante. Diversos autores han calificado el tratamiento de la *Retórica* como superficial (frente a, por ejemplo, a *Acerca del alma I*); me parece que, siguiendo los estudios de Leighton (1982) y Fortenbaugh (2006), en realidad, es incompleto y, como Aristóteles señala, “apropiado para la ocasión”. De ahí que en la bibliografía secundaria usualmente no se prescinda, para dar cuenta de dicho tema, de una lectura conjunta de textos como *Acerca del alma* (Aristóteles 1978) y las *Éticas*. Sin embargo, dada la extensión de este trabajo, solo es posible dar cuenta de algunos elementos importantes que sirvan a su objetivo principal que sí pueden hallarse en *Retórica II*. Por otra parte, respecto del problema de si lo expresado en *Retórica II* es una recopilación de opiniones o recoge también la propia de Aristóteles, véase la interesante discusión en Fortenbaugh (2006, 17-21).

11 Por ejemplo, en *Retórica II* la ira (*thymós*) se define como “(...) un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado (*phainoménēs*) contra uno mismo o contra los

de juicio, un pasaje de la *Ética Nicomáquea* VII resulta bastante ilustrativo: la ira (*thymós*) "(...) oye en parte a la razón, pero la escucha mal (...), a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena y se lanza a la venganza" (Aristóteles 1985a, 1149a25-31)¹². Es a través de esta emoción que uno falla al percibir una situación y, con ello, tiene un juicio equívoco. Las pasiones pueden alterar la percepción¹³ y, por ende, el juicio. Más aún, con las pasiones el hombre ingresa en un estado tal en el que, como en el caso del hombre acrático, tiende hacia cierto tipo de juicios (*i.e.*, voy a comer este dulce ahora) y excluye otros (*i.e.*, los dulces no son saludables) de la situación. En último lugar, la conexión entre los placeres y dolores, y las pasiones parece ser de tipo conceptual, pues muchas de estas últimas son definidas en estos términos, y asimismo sus contrarios. Volveré sobre estos puntos en la última sección.

Sería razonable, según lo visto hasta el momento, concebir los placeres¹⁴ como un impedimento posible para las buenas acciones. Al parecer, Aristóteles ha dado razones para pensar esto desde el inicio de la *Ética Nicomáquea*. Por ejemplo, al señalar como candidatos a la *eudaimonía* a la vida teórica (*teōrētikós*), política y voluptuosa (*apolaustikón*), Aristóteles niega de plano a esta última esa posibilidad por ser, en tanto vida del placer, una vida "de bestias", preferida por el vulgo y los más groseros (1985a, 1095b14-19). Asimismo, indica que "(d)ebemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (...). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error (*hamartánein*)

que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio" (Aristóteles 1990, 1378a30). Aquí la traducción consultada pertenece a Racionero, quien al parecer sigue a Cope. No obstante, me parece que tener en mente que *phainoménēs* tiene una connotación que oscila entre lo real y lo aparente es necesario. Fortenbaugh (2006), siguiendo a Gomperz, lo toma de esta manera y argumenta a partir de allí a favor de la relación entre cognición y emoción presente en las *páthē*. Optar por esta traducción tiene la ventaja, me parece, de que el rango de casos que incluyen ciertas emociones se amplía: la ira, por ejemplo, como puede verse, se suscita aun si realmente no hay una ofensa contra el hombre (sobre la cual tiene una creencia verdadera: efectivamente, se ha *dado*), solo basta que *crea* que existe.

12 Volveré sobre este pasaje en la última sección.

13 Sobre la manera en que las pasiones alteran la percepción, véase Leighton (1982).

14 No me es posible detenerme en el debate sobre la naturaleza del placer. En lo que sigue, tan solo esbozaré algunos puntos que me parecen útiles para integrarlos en la discusión siguiente del §3 sobre las pasiones.

llegaremos al término medio (*mésón*) (...). En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad" (Aristóteles 1985a, 1109b1-9). La constitución de la *héxis* ética del hombre, entonces, inicia en cierta medida con el conocimiento de sí, cuyos referentes son los placeres y dolores ante los cuales tiene que tomar una determinada actitud de mesura. La experiencia del exceso y el defecto respecto a estas pasiones constituye el error que impide que el *akratés* pueda hacer ejercicio de su conocimiento y, por lo mismo, su perspectiva enfoca tan solo una parte del cuadro de su vida, que, como se verá más adelante, para él solo implica un resultado. Especialmente, por lo tanto, el hombre *debe* cuidarse del placer.

No obstante, Aristóteles también sostiene que "(...) el hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo" (1985a, 1153b25-27). Puede serlo si se recuerda que hay placeres que no involucran dolor ni apetito, tal como las actividades teoréticas "(...) en las que la naturaleza no necesita nada" (Aristóteles 1985a, 1152b35-1153a2). Los placeres pueden diferenciarse según sus fuentes, tipos de actividades o procesos de los cuales emerjan (Aristóteles 1985a, 1147b20-23; 1152b33-1153a2; 1153a8-11). Así pues, siguiendo a Rorty (1980, 276), hay (1) placeres que están asociados con las actividades necesarias del cuerpo, esto es, con la comida, la bebida y el sexo, asimismo los placeres de probar y tocar; y (2) placeres que no están asociados necesariamente con el ámbito físico, sino más bien (2.1) con actividades que son intrínsecamente deseables, como la actividad teorética y la *areté*; (2.2) con procesos o actividades que son deseables incidentalmente, como los placeres que se experimenta al recuperarse de una enfermedad o los que son producto de una perversión; o (2.3) con actividades de una clase "intermedia", que no son intrínsecamente buenos ni malos, tales como la adquisición de bienes materiales, la riqueza, la victoria y el honor. Los primeros y los últimos placeres representan justamente un problema para el hombre acrático (Aristóteles 1985a, 1148a5-1148b1).

Más allá del análisis de la *Ética Nicomáquea VII* sobre la causa del error en los hombres que los inclina hacia ese tipo de placeres¹⁵ –especialmente, los corporales– (Aristóteles 1985a, 1154a15-21), quizá lo expuesto en un pasaje de la *Ética Eudemia* pueda ser de utilidad. “Además, en ambos casos [*enkrasía* y *akrasía*] se hallan presentes el placer y el dolor, pues el continente se aflige ahora al obrar contra su apetito, pero se alegra del placer que tiene en perspectiva, pues se aprovechará luego (...) y el incontinente se alegra al obtener con su incontinencia lo que desea, pero siente una pena anticipada, porque piensa que obra mal” (Aristóteles 1985b, 1224b15-20)¹⁶. Mientras que el *enkratés* se “alegra” del placer que sentirá al no ceder ante sus apetitos y dirigirse más bien hacia el ejercicio de la templanza –lo que podría contar como la fuente de su continencia–, el *akratés*, por el contrario, pareciera no sentir ese tipo de atracción hacia esa *areté*. Sin embargo, la pena anticipada que siente puede ser asimismo una fuente importante de cambio *si* se halla una forma que responda a ella.

Para finalizar, es pertinente recordar que, para Aristóteles, aunque el *akratés* puede caer en este estilo de vida como en un círculo vicioso, en él se salva lo mejor (*áristos*), que es el *arché* –o el fin en las acciones, según Aristóteles (1985a, 1151a15)–, ya que no persigue por convicción los excesos en los placeres corporales ni los contrarios al *orthós lógos* (1985a, 1151a10-26). Si en él se salva lo mejor, debe haber una manera por la cual su conducta de exceso frente al placer pueda ser regulada. Esta función la cumple la educación (*paideía*). En efecto, la formación de hábitos (*héxis*) es fundamental para el desarrollo de un carácter bueno en general y esto es proporcionado por la educación, de tal manera que a través de ella aprendemos a “(...) alegrarnos y dolernos como es debido” (Aristóteles 1985a, 1104b11-13). No obstante, el que el hombre deba ser formado de manera que pueda ejercer una conducta virtuosa en un futuro desde joven, tal como lo expresa Aristóteles en estas mismas líneas, ¿implica que no pueda haber vías alternas

15 Causas como el que los hombres huyen del dolor y, a causa de su exceso, buscan el placer excesivo; otros placeres son buenos incidentalmente; los hombres por naturaleza de cierta condición, i.e., irritables, siempre necesitan remedios, porque sus cuerpos son presa de deseos violentos y necesitan placeres intensos para calmar el dolor de sus cuerpos; etc.

16 Este punto es sugerido por Henry (2002). Me parece que, aunque no lo desarrolla en el sentido presente, es un aporte importante.

que acompañen y ejerzan influencia en este proceso en la madurez, cuando estos pueden ya elegir? A mi parecer, no. La *paideía* no es exclusiva de una etapa, sino que es el marco en el que se desarrolla el ejercicio de toda una vida (Aristóteles 1985a, 1179b35-1180a5¹⁷; 1988a, *Pol.* 1337a1-2¹⁸). Es por ello que, a continuación, argumentaré por qué considero que la relación entre el *akratés* y la acción trágica puede ser fructífera para el primero.

§3.

Para Aristóteles, tres son los factores que contribuyen al desarrollo de la virtud o el ser bueno del hombre¹⁹: la naturaleza (*phýsis*), el hábito (*êthos*) y la razón (*lógos*) (1988a, 1332a39-40)²⁰. De los tres, me enfocaré en el segundo por su estrecha relación con la educación y su carácter intermedio: los hábitos influyen en las disposiciones naturales y disponen al hombre para el *lógos* o discurso razonado. Ahora bien, las virtudes que se aprenden por hábitos son justamente las que pertenecen a la parte deseosa (*orektikòn/epithymêtikòn*) o pasional (*pathêtikòn*) y consisten, de manera muy general, en la aplicación del *lógos* a las pasiones mediante la *phrônêsis* (Aristóteles 1985a, 1102b-1103a). Si esto es así, entonces, la educación en hábitos que

17 En este punto, coincido con el análisis de Nussbaum: "En primer lugar, el crecimiento moral no se detiene bruscamente cuando el joven alcanza una determinada edad, ni siquiera un alto grado de desarrollo. Tanto cuando se refiere a la política como cuando reflexiona sobre la *philia*, Aristóteles entiende el crecimiento como un proceso permanente que necesita apoyo del exterior. Esto es cierto, sobre todo, en el caso de los adultos moralmente inmaduros, pero lo es también con respecto a los mejores" (1990, 436).

18 En la *Política*, hablando de que el trabajo y la guerra se realizan en vista del ocio y la paz, Aristóteles señala que "(...) a estos objetivos hay que orientar la educación de los que aún son niños y de las demás edades, que necesitan educación" (1988a, 1333b1-5). Aristóteles suele insistir en la importancia de la educación en la temprana edad, tal como en el pasaje citado de la *Ética Nicomáquea* (1985a, 1179b35-1180a5), pero, asimismo, pareciera que, si bien la importancia de la educación en la vida de los hombres no decrece con el tiempo, ya en la edad adulta esta va acompañada de la ley, las instituciones públicas y la vida como ciudadano. Así también, la educación inicia siendo una educación para el cuerpo y continúa siendo una para la "mente" (*diánoia*) (Aristóteles 1988a, 1338b4-8).

19 Ya que un estudio sobre la conexión entre la *Ética* y la *Poética* demandaría mucho más de lo que puede realmente ofrecer este trabajo, el argumento de esta sección se centra en solo tres puntos específicos.

20 Una variación de esta división se halla en *Ética Nicomáquea* X. Allí los tres factores son, respectivamente, la naturaleza, el hábito y la enseñanza (*didachê*) (Aristóteles 1985a, 1179b20-21).

esté relacionada con la formación del carácter estará justamente encaminada hacia la parte pasional y deseosa del alma. Y, en efecto, esta *areté* está dirigida a algo superior: "(...) primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y luego el cuidado del deseo; sin embargo, el cuidado del deseo es en función a la inteligencia (*noûs*), y el cuidado del cuerpo en función del alma" (Aristóteles 1988a, 1334b25-30). Hay, al parecer, tres tipos de educación: la referente al cuerpo, a los deseos y a la razón o inteligencia. Quizá sería oportuno, entonces, preguntarse en vista a qué está orientada la *paideía*, especialmente la que se refiere a los deseos y pasiones, pues esta también estará relacionada a la condición del *akratés*.

Existen dos formas generales en las cuales esto puede verse: en relación a la ciudad y a la vida de cada ciudadano. Aristóteles menciona que los legisladores deben preocuparse por la educación especialmente de los jóvenes, ya que a partir de ella se germinan los hábitos y se moldea el carácter, los cuales influyen en la estabilidad y preservación del régimen político de la ciudad, y, asimismo, porque para el ejercicio de las facultades, artes y virtudes es necesario cultivar los hábitos adecuados (Aristóteles 1988a, 1137a19-22). Con todo, en cuanto al segundo punto, debe recordarse que algunas ocupaciones son necesarias en la ciudad y, en esa línea, también lo es estar en un periodo de guerra en un determinado momento, pero tanto una como otra cosa son *en vista de* algo superior y más digno: el ocio (Aristóteles 1988a, 1338a) y la paz. Mientras mayor sea el ocio para un ser, mayor será su capacidad de disfrutar, ser autosuficiente, vivir en un estado placentero y ejercer una actividad cuyo fin sea intrínseco a ella (Aristóteles 1985a, 1177b16-24). Si esto es así, "(...) es manifiesto que también deben aprenderse y formar parte de la educación ciertas cosas con vistas a un ocio en la diversión, y que esos conocimientos y disciplinas tengan en sí mismos su finalidad, mientras que los que se refieren al trabajo deben considerarse como necesarios y con vistas a otras cosas" (Aristóteles 1988a, 1338a9-13). ¿Qué actividades, entonces, son adecuadas para ejercerse en el ocio? La gramática, el dibujo, la cultura física y la música (*mousiké*). Esta última, siguiendo a Lord (1982, 66, 86-87), en su sentido más inclusivo distingue, mas no excluye, en sí a la música y a la poesía, ambas son útiles para la educación en la virtud moral. Para evaluar en qué medida esta última

afirmación puede ser plausible para el hombre acrático, a continuación, me enfocaré en la tragedia, en específico, como uno de los tipos de poesía²¹.

Según la *Poética*, la tragedia es “(...) imitación (*mímēsis*) de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación (*kathársis*) de tales afecciones (*páthēmatos*)”²² (Aristóteles 1999, 1449b24-28). Esta definición ha sido muy estudiada y debatida por diversos especialistas²³, por lo que aquí mi interés es llamar la atención sobre algunos puntos que guiarán la argumentación posterior. Un primer punto a comentar es la relación entre ética, política y poesía. A diferencia de Platón, Aristóteles no creía que la poesía debía estar subsumida y limitada a fines del Estado, como puede verse, por ejemplo, en un pasaje del capítulo 25 de la *Poética*, en el que Aristóteles defiende a los poetas en contra de aquellos que desmerecen el arte por decir cosas que no son verdaderas, *i.e.*, sobre los dioses: los poetas pueden representar a dioses y hombres como deben ser, incluso según como les parezca. El poeta tiene derecho a alejarse de los hechos y construirlos según lo que la gente diga o él crea (Aristóteles 1999, 1460b32-35). Sin embargo, dos cosas: respecto a su relación con la ética, como será mostrado en lo siguiente, por lo pronto se puede decir que, aunque la poesía no está subyugada a esta, ya desde su construcción interna guarda una estrecha relación por la acción e imitación. Por otro lado, para Aristóteles la poética tiene su propia coherencia interna. En el teatro, el poeta es el arquitecto; pero esto no significa que no pueda tener, en ciertos contextos, un uso político, como en la educación de los ciudadanos²⁴.

21 Para un estudio detallado e interesante sobre la relación entre la música, el ocio, la educación y la política en Aristóteles, véase Lord (1982).

22 Asimismo, el efecto de la tragedia es resultado de seis componentes: la fábula (*mýthos*), el carácter (*ēthos*), el pensamiento (*diánoia*), la dicción (*léxis*), la música (*melopóia*) y el espectáculo (*ópsis*) (Aristóteles 1999, 1450a8-14).

23 Véase, por ejemplo, a Leighton (1982), Lord (1982), Daniels y Scully (1992), Fortenbaugh (2006) y Ford (2015).

24 Tal como puede verse en el libro VII de la *Política*, especialmente, 1341a18 y 1341b18-1342b35. Cf. Lord 1982, 151-153; Ford 2015, 13.

Un segundo punto a comentar es la noción de *mímēsis*. La poesía surge de las inclinaciones humanas hacia la imitación y de la connaturalidad en el hombre del ritmo y la melodía (Aristóteles 1999, 1448b4-19). De estas, la primera tiene una causa intelectual: el hombre adquiere por imitación sus primeros conocimientos. Pero estos conocimientos no están reservados para los filósofos –o los poetas– exclusivamente, sino que son para *todos* (Aristóteles 1999, 1448b14-15). Por otra parte, es interesante señalar que el tipo de hombre y acciones más aptos para imitar en la tragedia son las de aquel que se halla entre los dos extremos de la virtud y el vicio, pues solo ellos pueden inspirar temor y compasión en los espectadores a partir de la estructura de la trama. Este personaje intermedio no sobresale por su virtud y justicia, ni tampoco cae en la desdicha por su bajeza y maldad, sino por algún tipo de yerro (*hamartía*) (Aristóteles 1999, 1453b). Para ahondar en la pregunta por la naturaleza de la catarsis y, de paso, centrar ya lo anterior, quisiera revisar las pasiones a ella –y la tragedia, en específico– ligadas.

Abordaré de manera breve dos de las pasiones en juego que no llegué a explorar en la segunda sección: el temor (*phóbos*) y la compasión (*éleos*). Para ello, acudiré a nueva cuenta a la *Retórica*. Allí, Aristóteles define al temor como “(...) un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (1990, 1382a23-24). Es una especie de expectación de un mal (Aristóteles 1985a, 1115a10). “[E]s forzoso que tengan miedo quienes *creen* que van a sufrir algún mal” (Aristóteles 1990, 1382b39-1383a; cursiva mía). El pensamiento o creencia en un peligro inminente (sea este aparente o real) es esencial al miedo. El aspecto cognitivo está ligado a la conceptualización de las emociones. Ahora bien, esto es solo una ejemplificación de lo expuesto en §2; no obstante, ¿es relevante este aspecto para esta propuesta de la tragedia como una herramienta para el hombre acrático? En definitiva, y considero que líneas más adelante se puede ver por qué. Aristóteles señala que “<para sentir miedo> es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos (*phóbos bouleutikòus poieîn*), mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas” (1990, 1383a8-9). Lo que me interesa resaltar de este pasaje de la *Retórica* es que no solo está presente la relación entre la cognición y las pasiones, sino que la experiencia de ciertas pasiones, como el temor, puede servir

como causa eficiente y apoyo a la deliberación y, por ende, a la elección. Esto confirma que las pasiones no son inherentemente negativas ni deben intentar eliminarse: necesitan ser educadas y canalizadas de forma correcta o virtuosa por la recta razón. Ello es significativo para la experiencia del hombre acrático, pues la buena tragedia suscita temor.

¿Y la compasión? La compasión es un “(...) cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo” (Aristóteles 1990, 1385b14-17). El temor y la compasión están conectados –uno puede llevar al otro–, pues “(...) son (...) temibles todas las cosas que, cuando les suceden o están a punto de sucederles a otros, inspiran compasión” (Aristóteles 1990, 1382b25). Esto es importante porque sugiere cómo podría actuar la catarsis: el hombre experimenta miedo a través de la compasión que siente hacia quien ha caído en desgracia en la tragedia. Pero esto solo puede suceder porque el hombre *cree* que también podría sucederle a él²⁵.

Como no puede asegurarse una vida virtuosa para los hombres solamente por la coerción de la ley, su propia naturaleza o el uso de su razón –fue vista ya, en efecto, la figura del hombre acrático–, se mencionó que la educación en hábitos estaba dirigida principalmente a la parte deseosa (*orektikòn/epithymètikòn*) o pasional (*pathètikòn*) del alma; asimismo, a la definición de tragedia señalada pertenece la facultad de poder generar una purgación de afecciones *a través* de la compasión y el temor. Tras lo visto hasta el momento, uno puede preguntarse si esta purgación o catarsis es exclusiva de las pasiones de miedo y compasión o si puede extenderse a otras pasiones del alma, con lo cual se trasluciría la importancia de su función pedagógica en los hombres. Un pasaje que sugiere que sí se halla en la *Política*. Tras señalar que se ocupará de la naturaleza de la catarsis en la *Poética*, Aristóteles arguye que la *mousikè* debe cultivarse con vistas a la educación y la purificación:

25 El hombre se compadece con quien es semejante a él en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje. Véase Aristóteles 1990, 1386a25-30; 1999, 1453a ss.

Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentarlo los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en *todos* se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer. (1988a, 1342a7-17, cursiva mía)

En el fragmento considerado la catarsis se extiende a “cualquier pasión”, pero si lo hace suscitando compasión y temor, estas pasiones pueden tener un tinte específico. Encuentro interesante el que Lord (1982, 161-163) ligue estas afecciones al *thymós* (“corazón” o *spiritidness*) del alma. ¿Es justificada esta posición? Justamente, al discutir sobre el carácter particular de los ciudadanos en la ciudad ideal, Aristóteles señalaba que, “(...) para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud, los hombres tienen que ser de natural inteligente y animoso (*dianoëtikoús te einai kai thymoeideis*)” (1988a, 1327b36-38). Asimismo, el *thymós* que debe caracterizar a los guardianes tiene una doble naturaleza: puede ser amable (con los conocidos y amigos) como fiero e irritable (con los desconocidos) (Aristóteles 1988a, 1327b5-1328a)²⁶. En ese sentido, el *thymós* en algunas de sus manifestaciones es una pasión noble (pues a partir de ella el hombre puede proteger a sus amigos), pero también por ella se es capaz de experimentar otro tipo de pasiones, tales como ira, venganza, celos, etc., pasiones que, especialmente en el caso de la primera, han recibido un gran tratamiento en la *Ética Nicomáquea VII* por ser aquellas que justamente experimenta el hombre acrático (Aristóteles 1985a, 1149a25). En efecto, “(...) la ira (*thymós*) oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto se irrita” (Aristóteles

26 Aristóteles señala que esta es una “afirmación de algunos”, pero en lo que sigue no la rechaza y, tras su caracterización y comentario, da el asunto por concluido “aproximadamente”, pues “no debe buscarse la misma exactitud en las discusiones teóricas que en lo que es dado en los sentidos” (1988a, 1328a17-23).

1985a, 1149a28-1149b1). Para Aristóteles, el *thymós* es menos vergonzoso que los apetitos o deseos porque al menos escucha al *lógos*. Siguiendo con el argumento anterior, si el *thymós* está relacionado con la defensa de los “nuestros” frente a “otros” y con aquello que en cierta medida mantiene los lazos internos entre los hombres, no es descabellado pensar que esta pasión tiene una importancia para la ciudad mejor o ideal, así como que une a los hombres y la vida política. Por el mismo motivo necesita un tipo de canalización adecuada, pues una mala disposición y uso de ella puede dificultar o imposibilitar la consecución del buen vivir para los ciudadanos.

Efectivamente, como señalaba Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, el punto no es que el hombre deba suprimir sus pasiones o evitarlas; por el contrario, experimentar una pasión de la forma en que se debe y en el momento adecuado puede ser muy útil (1985a, 1109b15) cuando está dirigida a un fin mayor a ella misma –mejor aún si esto es dictado por el *lógos*. Ahora bien, ¿tiene sentido pensar estas afecciones o pasiones en el caso de la tragedia griega? A mi parecer sí, pues en las obras que cita Aristóteles en la *Poética* como ejemplos de buenas tragedias, como *Edipo* en particular, las pasiones asociadas con el *thymós* –tales como el miedo, la compasión, la indignación, la cólera, los celos, etc.– son materia bastante común y tienen utilidad en la estructura de la obra. Bajo esta perspectiva, tiene sentido pensar que “(...) cathartic tragedy would thus serve as the education par excellence of spirited gentlemen in the political virtue or prudence” (Lord 1982, 164). Este, a mi parecer, es argumento importante para considerar a la función catártica de la tragedia como útil para la educación de las personas en general y también del *akratés*. No obstante, considero que existen unos aspectos más que también deben ser considerados respecto a la estructura misma de la tragedia y la función de la cognición realizada en ella.

Un punto crucial –que, desde luego, se aplica también a la tragedia– señalado por Aristóteles sobre la poesía es que esta, a diferencia de la historia, “es más filosófica y elevada”, pues dice lo general, mientras que esta última se ocupa de lo particular (1999, 1451b5-6). La poesía es más general porque se refiere a los tipos de hombres que hacen o dicen cosas de forma verosímil o necesaria, mientras que la historia se ocupa de lo que *hizo* una persona determinada. Al imaginarse la poesía lo que hace o dice un

personaje histórico o creado, construye tipos o modelos de carácter. Pero no son cualquier clase de modelos sino, particularmente, modelos éticos. En palabras de Else: “What it [poetry] can offer us is a view of the *typology of human nature*, freed from the accidents that encumber our vision in real life. It can show us ‘what kind of thing such and such a kind of man will naturally say or do’ under given circumstances” (1957, 305). Es interesante que estos modelos no sean ni perfectos (virtuosos) ni imperfectos (malos), sino “intermedios”, no sobresalen ni por virtud ni por maldad, y que caen en desdicha por algún yerro (Aristóteles 1999, 1453a7-10)²⁷. Esto permite una identificación mucho más efectiva para la mayoría de los hombres –no perfectos, pero tampoco viciosos– y, más aún, que un hombre piense que lo que les sucede a estos personajes también podría ser reflejado en ellos –especialmente para quienes son incontinentes. Ello sucede, pues, a través de la noción de error (*hamartía*).

Tal como las acciones son complejas, las fábulas –centrales en la estructura– de las tragedias lo son también (Aristóteles 1999, 1452a12-17). Aristóteles concibe “compleja” una tragedia en la que hay un cambio de fortuna con peripecia (*peripéteia*), agnición (*anagnórisis*) o ambas. La peripecia es el cambio de la acción en sentido contrario, de forma verosímil o necesaria²⁸.

27 Aristóteles señala que los personajes trágicos deben ser “intermedios” porque, en términos generales, son ellos quienes pueden inspirar efectivamente compasión y temor en el público a través de la identificación y semejanza –tal como fue, asimismo, visto en el breve estudio de las pasiones hecho en §2–. Ahora bien, ¿quién es ese público? Aristóteles habla de un “nosotros” (1999, 1453a5), pero ¿cómo “estamos” representados?, ¿ese “nosotros” puede incluir al *akratés*? Aunque es difícil saber con exactitud en quiénes pensaba Aristóteles, considero que hay algunas pistas que pueden apoyar una respuesta positiva a esta pregunta. ¿Qué caracteriza a estos personajes intermedios? No son virtuosos ni viciosos. Tampoco son, desde luego, “hombres divinos” ni son intemperantes o brutales –estas clasificaciones pertenecen a los extremos descritos en la *Ética Nicomáquea* VII (Aristóteles 1985a, 1145a) y no son comunes. ¿Qué queda en ese “intermedio”? De la manera en que yo lo entiendo, hombres continentes, hombres incontinentes –no siempre de manera “absoluta”, ciertamente, sino también de manera “parcial”, respecto a algo, por ejemplo, la riqueza, los honores, etc., y no necesariamente siempre. Más aún, otro aspecto que me parece que apoya esta interpretación se verá a continuación con la relación entre la *hamartía* y los dos tipos de *akrasía* discutidos anteriormente en §2.

28 Tal como señala, por ejemplo, García Yebra, “En el *Edipo Rey*, vv. 924 ss., llega de Corinto un mensajero con la noticia de que ha muerto Pólibo, rey de aquella ciudad, cuyo trono corresponde a Edipo. Pero este se muestra temeroso de cometer incesto con Mérope, viuda de Pólibo, a la que él considera su madre. El mensajero cree librarle de este temor revelándole que Pólibo y Mérope no eran sus padres. Pero este descubrimiento produce en Edipo el efecto

La *anagnórisis*, por su parte, es un “(...) cambio desde la ignorancia al conocimiento (*ek agnoías eis gnôsin metabolê*), para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y la agnición más perfecta es la acompañada de peripecia, como la de *Edipo*” (Aristóteles 1999, 1452a29-33). La imitación de la *anagnórisis* en la vida de los hombres sería, en efecto, lo que podría ayudar a encauzar las pasiones del hombre acrático en quien, como fue visto, se salva lo “mejor”, o sea, el principio. La manera en que esto ha de darse puede estar ligada a la *hamartía*²⁹, pues esta sirve como ese vínculo causal que permite que el protagonista pase de un estado de ignorancia a reconocimiento.

La *hamartía* es considerada como un término que posee un amplio bagaje de significados: a grandes rasgos, como un error moral, un error o ignorancia de hechos, un error de identidad (Stinton 1975; Schutrumpf 1989; Kim 2010). “The senses of ἀμαρτία can be grouped under three main headings: to miss the mark (literally); to fail in some object or make a mistake; and to offend morally, to do wrong” (Stinton 1975, 222). Me detendré en este punto en función a los tipos de *akrasía* expuestos en §2. Por un lado, se mencionó que el *akratês* no puede aplicar, en el segundo silogismo, la regla general a la cosa particular debido a la ignorancia de esta premisa. Este caso es el más afín a la caracterización de la *hamartía* como un error o ignorancia de hechos e identidad, tal como está expuesto en Else (1957, 383) y Cyzyk (1990, 25). El caso de Edipo es emblemático en esta categoría. En este sentido, en efecto, la identificación entre el *akratês* y el personaje trágico es mayor. Por otro lado, está el otro caso, el del *akratês* que no puede llevar a la acción el silogismo práctico debido a la intervención de sus pasiones. ¿Sería de utilidad la exposición ante la *hamartía* trágica también para este *akratês*? Brevemente, siguiendo lo expuesto por Stinton (1975), lo sería, dada la dimensión de error “moral” (*moral flaw*) de la *hamartía*. En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles dice lo siguiente: “(...) la incontinencia

contrario: le abre los ojos a la tremenda realidad de que ha matado a su verdadero padre, Layo, y se ha casado con Yocasta, su verdadera madre” (Aristóteles 1999, 279).

29 El intrincado debate sobre la naturaleza de la *hamartía* no puede ser tocado en estas páginas. Algunos de los autores revisados que incluyen en sus trabajos discusiones al respecto son Else (1957, 378-385), Stinton (1975), Lord (1982, 165-174), Schutrumpf (1989) y Kim (2010). El trabajo de Stinton (1975) me ha sido especialmente útil.

se censura no solo como una falta (*hamartía*), sino como un vicio (*kakía*)” (1985a, 1148a2-4). Como el vicioso, el incontinente puede realizar actos injustos; pero, a diferencia de él, no lo hace por una elección deliberada, sino en contra de esta y de su razón (Aristóteles 1985a, 1148a9-11). Los actos injustos que se realizan sin deliberación a través de un impulso humano o alguna pasión³⁰ son *adikémata* (Aristóteles 1985a, 1135b22-25) y son, también, *hamartía*. Asimismo, califican también como *hamartía* aquellos actos acráticos, como veíamos en §2, relacionados con las actividades de naturaleza intermedia, tales como la adquisición de bienes materiales, el honor, la riqueza, etc. (Stinton 1975, 232)³¹.

A partir de estos elementos y del trasfondo de la discusión de la tragedia, es posible repensar la acción que lleva a cabo el hombre acrático. Como fue señalado en la primera parte de este trabajo, el hombre acrático falla al llegar a la conclusión del silogismo práctico y al tener y no tener, “en cierto modo”, el entendimiento; falla porque se ve arrastrado por el deseo, producto de un conflicto entre este y su *lógos*. En el acto trágico, el hombre acrático no solo ve el error representado, sino que lo experimenta como un punto importante de la estructura causal de los hechos que el héroe trágico experimenta y actúa. Se debe tener en cuenta que, como Lord señala, en la

30 Una ejemplificación de ello, tal como fue visto en §2, se halla en la Ética Eudemia: “Pero, además, la corrupción y perversión de cada ser no <se mueve> al azar en una dirección cualquiera, sino en dirección a los estados contrarios o intermedios. En efecto, no es posible salirse de éstos, puesto que incluso el error no lleva a una cosa cualquiera al azar, sino a los contrarios donde hay contrarios y a aquellos contrarios que lo son según la ciencia. Es, pues, necesario que el error y la elección vayan del término medio hacia los contrarios (los contrarios del término medio son el exceso y el defecto)” (Aristóteles 1985b, 1227a31-38). Las primeras líneas son un poco desconcertantes. Según lo que hemos visto, ¿cómo puede la *hamartía* tender hacia un estado intermedio? Conuerdo con Simpson (2013, 279-280) en que la manera en que ello podría pensarse de ese modo es si es que por influencia del placer y el dolor –aquellas que Aristóteles identifica como “causas” líneas más adelante– uno experimentase un vicio como si fuese un estado intermedio –en el que usualmente entendemos la virtud–, esto es, de manera engañosa. Lo que reafirmaría esta interpretación es que, efectivamente, Aristóteles señala que “(...) las causas son el placer y el dolor, porque las cosas están hechas de tal manera que lo agradable parece bueno al alma, y lo más agradable mejor, mientras lo más penoso parece malo, y lo más penoso, peor” (Aristóteles 1985b, 1227a38-41; cursiva mía).

31 “But ἀκρασία in respect of honour, etc., though a weakness, is not called a vice because honour is in itself a good. Such weaknesses, which are culpable but not very, are especially suitable for the undeserved misfortune of tragedy, and it is no accident that Aristotle cites as an example the tragic figure of Niobe, who was over-enthusiastic (σπουδαζειν) about her children—such enthusiasm being in itself a good, but not in excess (1148a31-4)” (Stinton 1975, 232).

visión de tragedia que Aristóteles sostiene se insiste en la responsabilidad moral de los héroes: "Aristotle's own theory (...) would appear to require that the hero's downfall follow unambiguously from his moral error, or that the hero be held unambiguously responsible for yielding to the passion which occasions the tragic deed" (1982, 172). Este aspecto permite que, ya que el hombre acrático ve representado el estado de conflicto entre su *lógos* y sus pasiones en la acción trágica, de alguna manera, se vea asimismo interpelado sobre el nivel de responsabilidad que conllevan sus acciones.

La importancia de esto, me parece, se fundamenta principalmente de la siguiente manera: el que el *akratés* pueda *ver* la secuencia causal, necesaria y/o verosímil –en la que tanto insiste Aristóteles como condiciones para una buena tragedia– no solo lo conecta con el ámbito racional de la tragedia, sino también con su dimensión *kalós* (bello, adecuado). No me es posible entrar en un estudio mayor al respecto, pero sí podría quizá traerse a colación lo que Aristóteles expresa en *Metafísica M*: las formas supremas o especies principales (*mégista eídē*) de la belleza o *fineness* (*kalós*) son el orden (*táxis*), la proporción (*symmetría*) y la delimitación (*ōrisménos*) (1994b, 1078a35-38). En el mundo sensible, siguiendo lo expuesto en *Metafísica A*, el orden es la disposición de las partes de un todo con referencia a un fin en común, o sea, como una disposición teleológica (Aristóteles 1994b, 1075a11-16). En ese sentido, según Richardson (2004, 127-129), la simetría y la delimitación se entienden en el mismo sentido, pues algo muestra simetría o proporción cuando el tamaño de sus partes conduce a su bien o fin. En el segundo caso, el que las cosas tengan una delimitación o límite les permite estar de la forma adecuada para poder cumplir su función. Pero estas son también características que Aristóteles señala deben estar presentes en la buena poesía. En efecto, Aristóteles apunta que, por ejemplo, la fábula debe ser del *tamaño apropiado* porque, en caso contrario, no sería comprendida y se perdería en la gente que la contempla, pero si es muy breve, tampoco la gente podrá verla en lo absoluto (Aristóteles 1999, 1450b36-1451a6; un apunte similar en Aristóteles 1985a, 1123b7).

Por otra parte, lo que parece sugerir justamente la importancia de la dimensión *kalós* –ya sea en la virtud, en las artes, entre otros– es que la orientación teleológica de algún elemento que posee esta dimensión involucra ya, en

cierto grado, una visibilidad ante otros. Este aspecto es llevado a cabo de manera magistral en el arte poético, a diferencia de la música y retórica. En esa línea, se podría conectar esta visibilidad con el tipo de placer que se experimenta al apreciar el arte poético –por ejemplo, una tragedia– y el proceso cognitivo que se lleva a cabo enlazado a él. Como fue visto, una de las formas en que la poesía conecta con las pasiones del espectador es a través de la identificación entre el contenido que ofrece y lo propio que vive y experimenta aquel. Sin embargo, la fábula, se puede pensar, no es una réplica de la vida del hombre particular –por ejemplo, el *akratés*– que está expuesto a ella. Por el contrario, tiene elementos propios y particulares, ya sea en la música, espectáculo, diálogo o en la misma narración, que fuerzan al espectador a realizar un esfuerzo para encontrar un sentido en ella, para comprenderla e interpretarla. No es un proceso pasivo –aun si esto particularmente no es relevante para la misma construcción de la poesía–, sino reactivo en la particularidad de cada persona que contempla. Aunque el proceso cognitivo no es, evidentemente, el mismo que se lleva a cabo en la actividad teórica, este, en particular, tiene sus propias ventajas. Una de ellas es el ser accesible a todos (y esto es importante en el caso del hombre acrático porque el bloqueo de ciertas capacidades cognitivas suyas es asimismo símbolo de que no está capacitado en virtudes y hábitos más dignos), a diferencia de la otra actividad.

Finalmente, hay un último aspecto que apoya esta argumentación. Al hablar en la *Poética* del origen de la poesía, Aristóteles señala que, al contemplar las imágenes, el hombre aprende (*manthánein*) y deduce (*sylogízesthai*) qué es cada cosa (1999, 1448b15-20). De manera general, la poesía tiene dos ventajas: cumple los requisitos vistos para que algo sea *kalós* y al mismo tiempo es, *sobre todo*, visible. Porque es visible, el poeta es capaz de representar lo universal (y hasta abstracto) de maneras muy concretas en acciones morales determinadas. Pero, de manera más particular e importante para la tragedia, ambas tienen como característica que interpelan a quien las aprecia incluso hasta el punto de que busquen el “por qué”. “¿Por qué tal determinado héroe cayó en desgracia? *Porque...*”. La poesía, a pesar de no poseer una exigencia inferencial como la de las ciencias teóricas, sí exige la comprensión de patrones de conducta causales para poder aprehender la fábula en cuestión, disfrutarla plenamente y poder realizar el acto

catárquico. Con lo visto sobre las pasiones en §2, si la concepción de estas contiene un componente cognitivo, con mucha más razón una exposición a una obra trágica que produzca cierto tipo de pasiones, catarsis y reflexión puede ser de utilidad. Por todo lo anterior, se concluye que la tragedia puede brindar herramientas para que el “arrepentimiento” del hombre acrático se lleve a cabo porque tiene un factor intelectual (que cuestiona el “por qué”, más que el “qué”, como la historia) pero, sobre todo, porque apunta hacia –y trabaja desde– las pasiones de dicho individuo.

Recibido: 14/01/2020

Aceptado: 08/03/2020

Bibliografía

- Aristóteles, 1934. *The Nicomachean Ethics*. Traducción de Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press.
- 1944. *Politics*. Traducción de Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press.
- 1978. *Acerca del Alma I*. En: *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 131-167.
- 1985a. *Ética Nicomáquea*. En: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 129-409.
- 1985b. *Ética Eudemia*. En: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 413-547.
- 1988a. *Política*. Traducción de Manuela García. Madrid: Gredos.
- 1988b. *Analíticos Segundos*. En: *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Traducción de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 313-440.
- 1990. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- 1994a. *Ética a Nicómaco*. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- 1994b. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo. Madrid: Gredos.
- 1999. *Poética*. Traducción de Valentín García. Madrid: Gredos.
- Aufderheide, Joachim, 2016. Aristotle Against Delos: Pleasure in Nicomachean Ethics X. *Phronesis*, 61 (3), 284-306.
- Bywater, Ingram, 1890. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Charles, David, 2009. Nicomachean Ethics VII.3: Varieties of akrasia. En: *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*, ed. Carlo Natali. Oxford: Oxford University Press, 41-71.
- Cope, Edward y John Sandys, 2009. *Aristotle: Rhetoric. Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Czyzyk, Mark, 1990. Hamartia, Akrasia, Ignorance and Blame in Aristotle's Philosophy. *Kinesis* 20 (1), 17-35.
- Daniels, Charles y Sam Scully, 1992. Pity, Fear, and Catharsis in Aristotle's Poetics. *Noûs* 26 (2), 204-222.
- Else, Gerald, 1957. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ford, Andrew, 2015. The Purpose of Aristotle's Poetics. *Classical Philology* 110, 1-21.
- Fortenbaugh, William, 2006. Aristotle's Rhetoric on Emotions. En: *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetorics*. Boston: Brill, 9-39.
- Harte, Verity, 2014. The Nicomachean Ethics on Pleasure. En: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Ronald Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 288-319.
- Heath, M.F., 2009. Cognition in Aristotle's "Poetics". *Mnemosyne* 62, 51-75.
- Henry, Devin, 2002. Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia. *Ethical Theory and Moral Practice* 5, 255-270.
- Kim, Ho, 2010. Aristotle's "Hamartia" Reconsidered. *Harvard Studies in Classical Philology* 105, 33-52.
- Leighton, Stephen, 1982. Aristotle and the Emotions. *Phronesis* 27 (2), 144-174.
- Lorenz, Hendrik, 2014. Aristotle's Analysis of Akratic Action. En: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Ronald Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 242-262.
- Lord, Carnes, 1982. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Londres: Cornell University Press.
- Nussbaum, Martha, 1978. Practical Syllogisms and Practical Science. En: *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton: Princeton University Press, 165-220.
- 1990. La vulnerabilidad de la vida buena del ser humano: los bienes relacionales. En: *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: Visor, 431-463.
- Oriol, Manuel, 2004. La estructura del silogismo práctico en Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 29 (1), 53-75.
- Richardson, Gabriel, 2004. Moral Virtue and To Kalon. En: *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University, 123-147.

- Rorty, Amélie, 1980. Akrasia and Pleasure. *Nicomachean Ethics Book 7. Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 267-285.
- Simpson, Peter, 2013. Commentary on the *Eudemian Ethics*. En: *The Eudemian Ethics of Aristotle*. Traducción de Peter Simpson. New Jersey: Transaction Publishers, 195-393.
- Tracy, H.L., 1946. Aristotle on Aesthetic Pleasure. *Classical Philology* 41, 43-46.
- Schutrumpf, Eckart, 1989. Traditional Elements in the Concept of Hamartia in Aristotle's Poetics. *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (137), 137-156.
- Stinton, T., 1975. Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy. *The Classical Quarterly* 25 (2), 221-254.

Hegel versus Husserl: dos consideraciones sobre la intersubjetividad y la normatividad

VANIA ALARCÓN CASTILLO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El presente artículo compara las consideraciones de Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad en relación a la normatividad. Para esto, en una primera parte se discute la descripción de la conciencia del yo y el otro en cada uno de los autores; en la segunda, sus conceptos de libertad; y en la tercera, sus conceptos de normatividad, teleología e historia.

Palabras clave: Husserl, Hegel, intersubjetividad, normatividad, teleología

Abstract: "Hegel versus Husserl: two Accounts of Intersubjectivity and Normativity". This article compares Hegel and Husserl's accounts of intersubjectivity in their relation to normativity. In the first part, each of the authors' descriptions of self consciousness and the consciousness of the other are discussed; in the second part, their concepts of freedom; and in the third, those of normativity, teleology and history.

Keywords: Husserl, Hegel, intersubjectivity, normativity, teleology

La idea de eticidad o libertad social desarrollada por Hegel es tal vez uno de los hitos teóricos más interesantes de la filosofía moderna, en tanto cuestiona sus presupuestos, advierte sus contradicciones internas y, eventualmente, influye en su propio debilitamiento, aportando, así, al reordenamiento de preocupaciones que marca el paso hacia la contemporaneidad. Entre esos presupuestos destaca el divorcio de lo subjetivo y lo objetivo, el cual, de la mano con la concepción atomista del individuo, acarrea una noción de la libertad que, desde su perspectiva, es unilateral. La propuesta hegeliana, no obstante, tiene sus propios presupuestos, los cuales influyen en su retrato de la normatividad y la historia. Es en este punto donde saltan las críticas más duras contra esta concepción, en particular por su elemento teleológico, que conlleva la afirmación de que la historia consiste en un progreso ascendente de la realización de la conciencia de la libertad (1995, 88; 1999, §342, 490).

Si bien muchos filósofos retoman las ideas de Hegel en sus propuestas, la mayoría descarta alguno de sus elementos problemáticos y transforma otros¹. No obstante, y más allá de lo esperado, uno de los autores en los que se preserva una similar preocupación por la articulación de la racionalidad teórica y práctica, y la relación entre el individuo y la sociedad y su constitución, es Husserl, curiosamente, uno de los filósofos con menos referencias explícitas a Hegel en sus obras (Rizo-Patrón 2012, 267-268). Dentro de la filosofía social y política, Husserl –y la fenomenología en general–, suele ser acusado de un cartesianismo racionalista, individualista, el cual implicaría que no tiene aportes relevantes para estos campos². En efecto, dentro de la enorme obra de Husserl los análisis específicos sobre la libertad y la

1 Por ejemplo, Marx, para quien el concepto de reconocimiento no puede ser realizado dentro del sistema capitalista (Gunn y Wilding 2014, 28) y el Estado no es el punto de superación y solución de los problemas de la sociedad civil (Marx 2010, 25-26, 39); autores como Dilthey o Gadamer, que se deshacen de la noción de espíritu absoluto e incorporan sus elementos dentro del espíritu objetivo (Redding 2011, 212-213) o Honneth, que en diferentes etapas de su desarrollo académico toma y transforma diferentes conceptos hegelianos, a la vez que reniega de otros, por ejemplo, incorpora el “nosotros” (elemento ético) en el mercado (“el nosotros de la acción de la economía del mercado”) (2014a, 232 ss.) y excluye su concepto teleológico de progreso (2014b, 825), etc.

2 “If this great tradition of thought <Phenomenology> has one weakness, it is that it assumes things such as autonomy and individuality, and does not pay enough attention to their historical and cultural bases which are best analyzed in the genealogical and critical terms undertaken by Nietzsche. It is perhaps in this respect that phenomenology can often come

política son escasos. Sin embargo, es notable cierto aire hegeliano en su tratamiento de los problemas de la constitución del individuo y del otro –y de la “comunidad”–. Además, toda su filosofía está atravesada por el tema de la normatividad y su estructura teleológica –debido a su concepción central de la intencionalidad y la evidencia–, a partir de las cuales reflexiona extensamente sobre la historia.

En ambos autores encontramos una pretensión de superar el abismo entre la subjetividad y la objetividad (Staehler 2017, 145), plasmada en la descripción del movimiento del espíritu en la obra de Hegel y en el principio de la correlación y las descripciones genéticas y generativas de Husserl. Sin embargo, debido al mismo método que sigue, Husserl reafirma y retorna siempre al sujeto, ya que es a este al que se le dan todas estas experiencias, quien constituye sus sentidos objetivos (Staehler 2017, 145). Propongo que la teleología abierta descrita por Husserl puede ser un marco normativo atractivo para la idea de libertad social de Hegel, puesto que la historia se concibe como vulnerable a la contingencia y, por tanto, a las crisis (Chu 2005, 243).

Dividiré el trabajo en tres partes: en la primera detallaré las consideraciones de Hegel y Husserl sobre el yo y el otro; en la segunda esbozaré los conceptos de libertad de cada autor, explicando los tipos de relaciones entre individuos que implican, y en la tercera trataré el tema de la normatividad, la teleología y la historia.

§1. La conciencia del uno y el otro

Ambos autores sostienen que la experiencia del otro puede ser rastreada a la interioridad, a la autoconciencia (Geniušas 2008, 27). Hegel dedica la segunda parte de la *Fenomenología del espíritu* a explicar cómo el advenimiento de la autoconciencia está condicionado por la conciencia del otro, en una relación dialéctica o co-constitutiva (Herszenbaun 2017, 83).

across to some philosophers, such as myself, as a bourgeois science” (Ansell-Pearson 2009, 155).

En cambio, desde sus análisis estáticos, Husserl describe la conciencia del otro en analogía con la autoconciencia, lo cual haría de esta última la experiencia fundamental³. Numerosos trabajos privilegian la propuesta de Hegel por encima de la de Husserl, debido a que este incurriría en un individualismo al mantener el lugar privilegiado del “yo-primordial”, haciendo de la experiencia del otro algo reducible a la subjetividad (Herszenbaun 2017, 84, Geniušas 2008, 29 ss.). Sin embargo, creo que esta lectura se restringe a uno de los tres estratos de las descripciones ofrecidas por Husserl, el intermedio: si exploramos textos más allá de las *Meditaciones cartesianas*, es evidente que reconoce la parcialidad de sus descripciones tempranas y las amplía con sus análisis genéticos y generativos, en los que explora múltiples relaciones y unidades entre el yo y los otros (Steinbock 2003, 192 ss.).⁴ Si bien Hegel parece esbozar mejor la relación co-constitutiva del yo y los otros, la propuesta de Husserl advierte la *inmediatez* de la experiencia del yo y su distancia inexorable respecto a la inaccesibilidad característica de la experiencia del otro, lo cual eliminaría la posibilidad de que la unidad

3 Reconozco las limitaciones de este punto de partida, puesto que Hegel también usa la analogía como método y, además, Husserl matiza estas descripciones estáticas –donde el primer “yo” es el personal, a partir del cual se constituye el otro (Husserl 1979, §§ 43-49, 152-171)–, en sus análisis genéticos –correspondientes al estrato instintivo (pasivo), donde el primer “yo” es el del otro y el último, el estrato social (Husserl 1979, §§ 49-58, 172-207 [Hua I, 137-162]; Rizo-Patrón 2015, 299 ss.). En efecto, Husserl parte de la autoconciencia en sus análisis estáticos, pero, como revelan los genéticos, esta ya implica a los otros.

4 Para aclarar el origen de estas interpretaciones equivocadas, señalamos que a pesar que las *Meditaciones cartesianas* –escritas entre 1929 y 1931– corresponden al periodo genético de la obra de Husserl, este sigue apelando a sus análisis estáticos como “hilos conductores” y, es más, en la quinta meditación (Husserl 1979: §42 ss., 149 ss. [Hua I, 121 ss.]) intenta hacer una descripción estática en la que terminan colándose elementos genéticos, razón por la cual el texto tiene un carácter inacabado –el mismo Husserl lo considera “no publicable” y por eso no se publica en alemán durante su vida (Bernet, Kern y Marbach 1996: 145; Iribarne 1994, 51)–. Sin embargo, justamente este texto es publicado póstumamente como el primer volumen de la *Husserliana*. Podemos encontrar los desarrollos posteriores de su teoría en *Husserliana* XIII-XV, y en *Husserliana Dokumente* II/1 y II/2, textos redactados por Fink en colaboración con Husserl, a los que Husserl añadió múltiples correcciones. Luego de la guerra y de la muerte de Husserl, Fink presentó el texto de *Hua Dok* II/1 como su tesis de Habilitación, a la cual tituló *Sexta meditación cartesiana*. De ahí que Iribarne sugiera que tanto concentrarse únicamente en la quinta meditación cartesiana como en los análisis estáticos de la intersubjetividad nos deja con una imagen parcial de la teoría de Husserl, y recomienda que tomemos en cuenta ambas consideraciones como interdependientes (Iribarne 1994, 28; (Husserl 1979, §42, n. 37, 149-150). Pretendo que esta matización de lo sostenido por Husserl en sus diferentes textos pueda verse en el presente texto, mostrando ciertas aristas de su pensamiento que contradicen las objeciones usuales a su propuesta.

de la experiencia del yo y del otro caiga en una totalización (Staehler 2017, 184) y denota una actitud alejada de la pretensión de dominio sobre el otro.

a) Hegel: de la conciencia del otro a la autoconciencia

En la segunda parte de la *Fenomenología del espíritu*, dedicada al paso de la conciencia al espíritu absoluto, Hegel se enfoca en el problema de la autoconciencia. Esta supone dos aspectos: la conciencia de objetos exteriores y la conciencia de sí misma (Hegel 2008, 107), los cuales generan una contradicción, ya que el segundo solo es posible en tanto la conciencia se diferencia de algo *otro* (Houlgate 2013, 183). Es decir, para que pueda saberse como autoconciencia, tiene que ser conciencia de algo-otro, o, en otras palabras, *su independencia depende de algo diferente*: “la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia” (2008, 108). Pero tampoco puede haber conciencia sin una autoconciencia: “la conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro” (2008, 103).

Asimismo, Hegel sostiene que la autoconciencia “es, en general, apetencia [*Begierde*]” (2008, 108). El apetito o deseo es considerado una suerte de protoconciencia, un elemento estructurante de la vida biológica animal (Brandom 2011, 31), con alcances para la vida racional. Uno obtiene conciencia teórica de algo, es decir, concibe lo particular como algo general, a partir de su conciencia erótica (*erotic awareness*)⁵, esto es, sus actitudes prácticas respecto a sus deseos –por ejemplo, cuando un animal hambriento trata un pedazo de carne como alimento procediendo a comerlo (Brandom 2011, 31)–. Así, podemos entender la autoconciencia como un desarrollo de la estructura de la conciencia erótica (Brandom 2011, 34, 38), de manera que un ser autoconciente es un “algo para lo cual las cosas pueden ser algo”,

5 Este término es propio de Brandom y no es mencionado por Hegel, mas lo usaré porque es un concepto útil para mi línea de argumentación en este trabajo.

que asigna significados y puede distinguir entre realidad y apariencia en la experiencia (Brandom 2011, 34, 38)⁶.

Con esto, sin embargo, la autoconciencia perdería su identidad, se fundiría en el otro. De ahí que no solo necesita negar al objeto –con lo cual mantendría su dependencia⁷–, sino que el objeto se pueda negar independientemente a sí mismo, y el único objeto que puede hacer esto es otra autoconciencia (Hegel 2008, 112). El deseo de la autoconciencia solo encuentra una satisfacción momentánea en las cosas, ya que tiene que negarlas (consumirlas) constantemente y, por lo tanto, solo alcanza su satisfacción auténtica con otra autoconciencia (2008, 112). Esto se debe a que, mientras los otros-cosas perceptibles son finitos y dependientes, los otros-vivientes son infinitos e independientes, porque generan su propio movimiento y conforman unidades orgánicas (Hegel 2008, 101-102, 109). Es decir, no pueden ser simplemente negados, el deseo se ve obligado a afirmar su independencia (2008, 109), negando la diferencia que los separaba (Houlgate 2013, 183). En efecto, la autoconciencia existe en y para sí únicamente cuando existe para otra, y el concepto de “reconocimiento” refiere a esta relación en la que uno, con la ayuda del otro, adquiere una concepción de sí mismo para-sí, dando cuenta de una revelación preferencial del otro, previa a su percepción como tal (Geniušas 2008, 33).

El reconocimiento es, entonces, una actitud normativa recíproca: “la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros es el yo” (Hegel 2008, 113). La satisfacción del deseo por reconocimiento requiere reconocer en relaciones simétricas de reconocimiento, es decir, que el sujeto sea reconocido como sujeto por los sujetos que reconoce (Brandom 2011, 39).

Pero además, el reconocimiento es transitivo y, por lo tanto, reflexivo (Brandom 2011, 37). En el acto del reconocimiento de otro sujeto, uno le atribuye

6 Todas las citas textuales de Brandom son traducciones propias.

7 “The very fact that desire feeds on the destruction of the Other means that self-consciousness is dependent upon otherness” (Geniušas 2008, 32).

autoridad, adoptando la misma actividad de respuesta frente a los mismos objetos, es decir, uno reconoce “a quienesquiera él o ella reconoce” (Brandom 2011, 41-45). Por lo tanto, si el otro lo reconoce, tiene que adoptar la misma actividad frente a sí mismo y, así, auto-reconocerse (Brandom 2011, 49). Entonces, la autoconciencia surge con el reconocimiento: tener una autoconcepción implica concebir a los otros como sujetos capaces de reconocer a otros y ser reconocido como tal por estos. Ambas autoconciencias son independientes y se reconocen como tales y, a la vez, dependen la una de la otra para este reconocimiento (Houlgate 2013, 92). Consecuentemente, la autoconciencia no es inmediata: requiere la mediación del reconocimiento (Staehler 2017, 130). El sujeto y objeto siempre se necesitan correlativamente en la experiencia de la conciencia.

Este esbozo da cuenta de una revelación prefenomenal del otro, previa a la fijación de la atención en él, a su percepción como tal (Geniušas 2008, 33). Esto no significa que el encuentro entre autoconciencias sea pacífico y armonioso, que el reconocimiento sea automáticamente realizado. Brandom sostiene que el paso del plano natural –la conciencia erótica– al espiritual normativo –la conciencia conceptual, de sujetos conocedores y agentes– requiere el advenimiento de la autoconciencia (2011, 33-34). Este movimiento implica un enfrentamiento que pone en jaque la propia vida, una *lucha por el reconocimiento*, en la búsqueda de superar sus realizaciones parciales (como se muestra en el episodio del señor y siervo). Esto se debe a que cada conciencia quiere ser reconocida unilateralmente, aunque esto sea imposible: necesitan *humillarse* en su unilateralidad y reconciliarse en un punto superior (Hegel 2008, 391-392; Staehler 2017, 133, 205).

Ahora, desde la *Fenomenología* y la perspectiva del espíritu subjetivo, se trata la conciencia y reconocimiento del otro, mas, para tratar el problema de la intersubjetividad como tal, hace falta pasar al espíritu objetivo. El análisis de la conciencia, según Hegel, revela que no hay un comienzo incondicionado, un sujeto solipsista *ex nihilo* (Staehler 2017, 209): la conciencia nunca está sola, sino que es parte de una comunidad que la condiciona y permite su vínculo con la universalidad (Hegel 2008, 111). El otro no resulta una mera extrapolación del yo y el yo no puede autoconstituirse únicamente mediante la percepción o reflexión de sí mismo: necesita la experiencia del

otro; se trata de una co-constitución (Herszenbaun 2017, 102). El problema de la autoconciencia, que podría aparentar ser meramente epistemológico, termina mostrando así su aspecto ético.

Hegel describirá la relación entre el yo y los otros en tres tipos de unidades o dimensiones de la eticidad (*Sittlichkeit*), que es el tercer momento del espíritu objetivo que describe la forma de una sociedad animada por una *libertad social*, tridimensional, en la que la voluntad subjetiva se realiza como racional y universal (1997, §513, 538-539). Estas unidades son la familia, la sociedad civil y el Estado, las cuales discutiré más adelante, concentrándome en este último, donde el reconocimiento y, por lo tanto, la libertad se realizan propiamente.

Ahora, es posible cuestionar el tipo de unidad propuesta por Hegel. Uno podría afirmar que el otro es condición del yo sin necesidad de *igualar* y unificar sus experiencias. Justamente, la reconciliación podría ser entendida como una supresión de los elementos que la componen (Staehler 2017, 205)⁸. Esto tendría la consecuencia, según Ricœur, de anular la responsabilidad de los individuos por sus propios destinos dentro de los colectivos (instituciones) (Herszenbaun 2017, 85). Trataré este temas más adelante, sin embargo, desde ya advierto que la lectura de Ricœur no es del todo justa⁹, debido a que no considera la importancia que Hegel asigna a la moral, entendida como la determinación subjetiva de la voluntad que, si bien es un momento unilateral por ser superado en la eticidad, no puede ser anulado. Esto resalta en su tratamiento de la eticidad griega, la cual critica por su inmediatez y, precisamente, por no dejar espacio para la autonomía. Recordemos que la *Aufhebung* en la teoría de Hegel es superación y conservación, y no una mera anulación¹⁰.

8 Esto es cuestionable debido a que la dialéctica de Hegel implica que las determinaciones se mantengan superadas en la unidad (Hegel 1997, §82, 184).

9 Herszenbaun también indica que su lectura se centra en el quinto capítulo de la *Fenomenología* y pasa por alto el cuarto, donde justamente se discute la intersubjetividad como producto de la interacción de múltiples subjetividades, previa al surgimiento de entidades colectivas como tales (2017, 102, 104).

10 "No es solo el recorrido de toda la serie de configuraciones unilaterales y limitadas de la conciencia natural –de los distintos conceptos de saber y conceptos de objeto que respectivamente tiene cada figura–, sino que es fundamentalmente un camino transido de negatividad, duda y desesperación. En efecto, en dicho camino se trata de liquidar a cada conciencia

b) Husserl: de la autoconciencia a la conciencia del otro

Wie die Einzelsubjekte ihre Aktivität auf dem Grund einer dunklen, blinden Passivität entfalten, so gilt dasselbe auch von der sozialen Aktivität.
Hua XIV, 405

Debido al método fenomenológico que sigue, la consideración de Husserl sobre la relación del yo y el otro parte de la experiencia del sujeto en primera persona (Staehler 2017, 130). Contrario a la mayoría de interpretaciones, no se busca probar la existencia del otro ni “fundamentar la certeza de la experiencia del yo extraño” a partir de la experiencia del sujeto (Herszenbaun 2017, 84). Más bien, se trata de la pretensión menos ambiciosa de describir nuestra experiencia, en la cual el mundo es dado como una realidad compartida, conformada por otros sujetos que no nos son completamente accesibles (Husserl 2008a, §47, 204 [Hua VI, 166-167]). Esta es la razón de su orden de presentación en obras como las *Meditaciones cartesianas* (1979 [Hua I]), en el que se describe primero la experiencia del yo y luego la del otro (§41, 143 [Hua I, 118]); mas no se trata de un orden de *prioridad ontológica*. Frente a esto, el punto de partida de Hegel, para quien el otro es una parte constitutiva del yo, no describiría nuestra experiencia del encuentro con el otro, sino el desarrollo conceptual del encuentro entre conciencias¹¹. En pocas palabras, mientras la filosofía de Hegel se desarrolla en un nivel conceptual, la de Husserl en uno experiencial, a partir del cual se constituye el conceptual, que es, por lo tanto, secundario.

Sostengo que la propuesta de Husserl no puede ser solipsista porque el sujeto nunca pierde su intencionalidad, es decir, su orientación y tendencia esencial hacia correlatos objetivos trascendentes (Herszenbaun 2017, 90). Para empezar, Husserl lleva a cabo tanto un análisis estático –enfocado en la dimensión activa, racional consciente, y libre, el yo formal– como uno genético –enfocado en la dimensión pasiva, asociativa, instintiva, la historicidad– de la constitución del otro (Rizo-Patrón 2012, 281). En el estático, habla de una reducción a la “esfera de lo mío propio”, lo absolutamente propio de

natural con su pretensión unilateral e inmediata de que su ‘saber’ es saber del absoluto, y que su objeto es el ‘en sí’ o la verdad” (Rizo-Patrón 2012, 259).

11 “No es que estemos rodeados únicamente de objetos y de pronto encontremos una conciencia diferente por primera vez” (Staehler 2017, 133).

la subjetividad general (*eidos ego*) o trascendental, esto es, sus experiencias (*nóesis*), excluyendo “las efectuaciones constitutivas de la experiencia del extraño” y “todos los modos de conciencia referidos a lo extraño” (Husserl 1979, §44, 157 ss. [*Hua* I, 126 ss.]). En esta esfera, encontramos la experiencia de la empatía, entendida como la presentificación del otro –y no en el sentido usual del término, esto es, la capacidad de identificarse con alguien y su experiencia o “ponerse en su lugar”–. Para describirla, Husserl hace un paralelo con el recuerdo (1979, §54, 185-186 [*Hua* I, 147-148]): ambas incluyen una co-presencia, sea del yo-pasado, sea del yo-ajeno, respectivamente, se trata de algo *traído* a presencia que se mantiene inaccesible (2013, § 99, 327 [*Hua* III/1, 209]). En el caso del recuerdo, el sujeto hace una síntesis en la que identifica, diacrónicamente, ese yo-pasado con el yo-actual (y futuro), y a sí mismo como yo-duradero a través de la multiplicidad de sus vivencias que pertenecen al mismo flujo o corriente. En el caso de la empatía, el otro, que desde la reducción es visto como un fenómeno, es identificado, sincrónicamente, como un otro-yo, es decir, una subjetividad trascendental que, como tal, pertenece a otra corriente o flujo de vivencias (Husserl 2008a, §54b, 226 [*Hua* VI, 210]). Sin embargo, esta “esfera” es un concepto abstracto y provisional, una herramienta útil que ha de superarse y complementarse (Staehler 2017, 137).

En sus trabajos posteriores, Husserl agrega un análisis genético, donde se suspende la experiencia de la empatía¹² y se habla de una reducción a la esfera solipsista, en este caso, lo absolutamente propio del sujeto concreto (yo personal, mónada), esto es, su soma (*Leib*) dentro de un campo perceptivo (Husserl 2005, §42, 200-201). Desde este análisis, los otros, inicialmente dados como meros cuerpos físicos (*Körper*), nos hacen notar en su comportamiento físico que ellos también tienen una “esfera de lo mío propio” ajena, es decir, que también son somas (*Leib*), ya que experimentamos el autogobierno sobre su movimiento, motivando aquella transferencia de sentido, asociativa y pasiva (Husserl 2005, §45, 205 [*Hua* IV, 164]). Lo que diferencia al cuerpo del otro sujeto es que “está ‘ahí’ de tal manera que yo puedo estar ahí posteriormente e incluso me puedo imaginar estando ahí

12 El propósito de esta suspensión es describir la génesis pasiva de la empatía –más profunda que la activa–, ya que esta no es innata, sino que se autoconstituye pasivamente.

ahora mismo, pero no puedo estar realmente ‘ahí’ ahora porque ‘ahí’ está el otro” (Staehler 2017, 139; Husserl 1979, §54, 187 [Hua I, 148]; 2005, §46, 209 [Hua IV, 168]). Lo que se mantiene inaccesible es la conciencia del otro, su flujo de vivencias e historia personal (Herszenbaun 2017, 92). De la misma manera, ser visto por otro me hace darme cuenta que yo también soy otro-yo para el otro, mostrando el carácter recíproco e infinito de la constitución del uno y del otro (Husserl 2005, §46, 210 [Hua IV, 169]). Para Husserl, el yo y el otro son términos relacionales que se constituyen entre sí en tanto se delimitan recíprocamente: *“Fände ich in meinem Bewusstsein keine Erscheinungen, die ich als andere Leiber apperzipieren dürfte, so gäbe es für mich kein Du (und somit kein Ich im Gegensatz dazu) und umgekehrt”* (Hua XIII, 6). Así, el otro es dado como sujeto y el yo es dado como parte de un nosotros (Husserl 1979, §55, 189 [Hua I, 149])¹³.

Respecto a la experiencia del yo, Husserl explora cuatro niveles de constitución del individuo, además del ego trascendental¹⁴ (Rizo-Patrón 2012, 281-282): el primer nivel es el del “pre-yo” (*Vor-ich*), que no es meramente receptivo sino que ya “hace” asociaciones estéticas intuitivas (Hua XV, 604)¹⁵; el segundo es el del “yo primordial” (*Ur-ich*), como fuente “de la última responsabilidad en las tomas de decisión teóricas y prácticas” (Rizo-Patrón 2012, 282); el tercero es el “yo personal individualizado” que tiene un cuerpo y una historia de sedimentaciones; el cuarto es la mónada, la cual tiene un mundo circundante e intersubjetivo que lo determina, es decir, tiene *ventanas* (Hua XIV, 260; 1979, §33, 121 [102]).

Uno de los puntos de diferencia respecto a Hegel es que este considera la subjetividad como un momento esencial que, no obstante, tiene que

13 “I am aware of myself in a personal and self-referential way through being first of all the beneficiary of a gracious act of attention by Others. In a genetic-constitutional sense I am, first of all, The Other to Others” (Hart 1992, 179)

14 Respecto al yo trascendental, este “se entiende más bien como un yo individual, con un componente esencial natural de instintos originarios y otro esencial racional y libre, responsable de su vida y del sentido del mundo” (Rizo-Patrón 2012, 280).

15 La admisión de la ocurrencia no consciente de asociaciones en el estrato pasivo, fundamentales para la constitución activa, implica que para Husserl, a diferencia de Kant, la pasividad no es una mera afección pasiva o receptividad, sino que es dinámica. La actividad intelectual del sujeto supone, de esta manera, sus procesos asociativos pasivos (Hua XI, 120 ss., 276, 327).

ser superado (movimiento del espíritu subjetivo al objetivo, y de ahí al absoluto); lo cual, desde la perspectiva de Husserl, sería un abandono del objeto de estudio (Staehler 2017, 145). Sin embargo, todo yo, dice Husserl en la *Crisis*, porta una intersubjetividad (2008a, §50, 213 [Hua VI, 175-176]). Señala que la vida personal está marcada por “la necesidad de dejar que la razón personal-individual alcance su actualización como comunitariamente personal” (Husserl 2008a, §73, 305 [Hua VI, 273]); el individuo tiende a “la comunalización y objetivación de su libertad” (Rizo-Patrón 2012, 282). Es más, afirma que la objetividad está constituida intersubjetivamente (1979, §56, 201 [Hua I, 158]; 2008a, §72, 299) y, por lo tanto, la subjetividad trascendental es, en realidad, una intersubjetividad trascendental, ya que lo reconocido como trascendente supera las daciones particulares, nuestra experiencia subjetiva efectiva (Hua XXIV, 415).

Algunos autores objetan que la transferencia de sentido del yo al otro haría de este último una mera copia del primero, perdiendo la *radicalidad* de su otredad (Herszenbaun 2017, 94, 107). No obstante, hay que aclarar que para Husserl la experiencia del otro solo puede determinarse como tal a partir de un criterio de identidad *normal*; por lo tanto, no hay algo así como un *otro radicalmente distinto*, siempre se da un puente que permite el vínculo y su constitución como tal¹⁶. El yo y el otro pueden condicionarse mutuamente sin anular la diferencia de sus experiencias correspondientes. La relación entre subjetividad e intersubjetividad es paradójica (Husserl 2008a, §53): la experiencia subjetiva tiene prioridad en el desarrollo individual del ser humano, ya que incluso “las experiencias intersubjetivas son vividas necesariamente desde la primera persona” (Taipale 2012, 50; Husserl 2008a, §73,

16 Los conceptos de normalidad y normatividad están estrechamente ligados en la fenomenología de Husserl y, a su vez, se vinculan con el concepto de *tipo*. Tanto la experiencia intersubjetiva como la previa (a nivel individual y colectivo, mediante la historia, tradición) contribuyen a la constitución de la normalidad –y, consecuentemente, de la normatividad–, porque los hábitos sedimentados y las anticipaciones que conllevan son correlativos a tipos empíricos, los cuales resultan de las experiencias en las que el sujeto toma posición sobre cómo es el mundo, y a partir de ellos, mediante la variación eidética, se llega a los tipos esenciales o *eidos* morfológicos (Husserl 2013, § 47, 185 [Hua III/1, 89-90]; Hua XXXVII, § 60 D, 320; 1980, §§ 8-9, 22, 51, 80, 38, 42, 113, 239, 351; Walton 2017: 355, 361; Hugo 2019, p. 309). Así, a través de la “optimización”, el proceso selectivo que rastrea los cambios de validez intersubjetivos a nivel histórico, se genera la normatividad (Husserl 2002: 65 [Hua XXVII, 59]; Hua XV: 165; Hua XXXVII: 240, 428; Steinbock 2003: 296). En pocas palabras, la normatividad se constituye a partir de una normalidad, pero la trasciende.

303 [*Hua VI*, 270]), mas no se trata de una secuencia lineal, porque el sujeto nunca es ajeno a lo intersubjetivo, siempre está condicionado en cierta medida y mantiene una relación dinámica con él. Así, la “primera persona” ya es objeto de afecciones pasivas desde el inicio de su vida, por las cuales recibe determinaciones de su entorno, de los sujetos que lo rodean y del mundo, las cuales interactúan con su experiencia activa y las sedimentaciones de la misma (pasividad secundaria).

Según Ricœur, esto dejaría espacio para la responsabilidad individual y la interacción intermonádica dentro del plano intersubjetivo, de manera que los sujetos y colectivos se mantendrían *dueños de sus destinos* (Ricœur 2001: 277-278; Herszenbaun 2017, 102-103). Husserl llama la atención a este tema cuando discute la responsabilidad, la conciencia individual orientada al *telos* de la humanidad, que trataré en la sección final.

§2. Libertad

a) Hegel: la libertad social

Una de las metas de Hegel en *Los principios de la filosofía del derecho* es denunciar el divorcio moderno de herencia kantiana entre el derecho y la moral, el abismo entre los fueros externo e interno de la voluntad, uno donde prima la acción y el otro donde prima la intención. Hegel defiende un concepto de *libertad social*, ya que el espíritu se manifiesta socialmente, objetivamente (Hegel 1997, §385, 437). El concepto de libertad hegeliana se relaciona al reconocimiento, puesto que la autodeterminación es concebida como producto del reconocimiento del otro, de forma que la autonomía está condicionada por lo social.

Este tipo de libertad implicaría una voluntad entendida como “la autodeterminación del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo” (1999, §7, 85). Se trata de la unidad de los anteriores momentos abstractos (Hegel 1999, §33, 114), en la que la voluntad

individual reconoce *lo social* como realización de su libertad. Así, los fueros “exterior” e “interior” se ven ya no enfrentados, sino reconciliados en una concepción tridimensional (subjetiva, objetiva y absoluta) (Hegel 1999, §§5-7, 81-87). Así, las acciones concretas, la sociedad, sus instituciones y normas no se ven como un *límite*, un obstáculo para nuestra voluntad, sino que son identificadas como producto de la misma (Hegel 1999, §33, 112). Cada momento conserva su legitimidad: insuficientes por separado, hallan su *identidad de la identidad y la diferencia* en el tercero, el punto de inflexión desde el cual se despliegan y al cual regresan.

La eticidad, el reconocimiento, pasa por tres etapas que corresponden a tres tipos de unidades de individuos: la familia¹⁷, sociedad civil¹⁸ y el Estado¹⁹. Solo en este último, el reconocimiento y, por lo tanto, la libertad se realizarán propiamente: los sujetos se reconocen finalmente los unos a los otros como condiciones para su afirmación como sujetos libres, es decir, la realización de su libertad (Honneth 2014a, 61). El reconocimiento, entonces, es el movimiento de la autoconciencia por afirmarse a sí misma en su contradictoria relación con lo otro, frente al cual, finalmente, se descubre dependiente, pero con un margen de agencia, unido por una relación recíproca. Para el individuo, actuar éticamente consiste en considerar el mundo en el que vive, no para seguir mecánicamente sus determinaciones, sino porque sus acciones siempre parten de un contexto, incluso cuando se alejan de este mediante la crítica (Staehler 2017, 189).

17 La familia es descrita como una comunidad armoniosa unida por un vínculo de amor, en la que solo se da un reconocimiento inmediato indiferente a la particularidad (elección libre) de cada miembro (Hegel 1999, §158, 177, 277, 295).

18 En esta, se pierde la armonía de la familia; es el ámbito de los individuos atómicos, el estadio de la diferencia, el reino de necesidades donde las relaciones entre individuos se reducen a lo instrumental (Hegel 1999, §§182, 183, 303-305).

19 “Cada Estado es un fin por sí mismo. Su preservación externa, su desarrollo interno y formación, siguen un progreso necesario por el cual la racionalidad, justicia y la consolidación de la libertad emergen gradualmente. [Es] un sistema de instituciones –como un sistema [es] la consecuencia y el contenido de las mismas [racionalidad, justicia, libertad], los medios por los cuales los verdaderos intereses son traídos a la conciencia y luchan por obtener su actualidad”; traducción propia (“*Every state is an end for itself. Its external preservation, its inner development and formation, follow a necessary progression whereby rationality, justice, and the consolidation of freedom gradually emerge. [It is] a system of institutions –as a system [it is] the consequence and the content of the same [rationality, justice, freedom], the means by which true interests are brought to consciousness and struggle to obtain actuality*” (Hegel 1995, 76)).

b) Husserl: dos dimensiones de la libertad

Respecto a la libertad, Husserl considera dos dimensiones: un ser libre-de (negativa) y un ser libre-para (positiva) (Hart 1992, 94). Respecto a la primera, sostiene que el ser humano tiene la “peculiaridad esencial de ‘actuar’ libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente a sus impulsos (tendencias, afectos)” (Husserl 2002, 24-25 [Hua XXVII, 23]). Respecto a la segunda, la describe como “una actividad auténticamente ‘personal’ en la que “el hombre tiene experiencia [...] piensa, valora, interviene en el mundo circundante” y se orienta hacia una vida en la evidencia (Husserl 2002, 25 [Hua XXVII, 24]).

Para Husserl, “decidir por uno mismo” no implica una independencia respecto al mundo y los otros, sino basarse en la evidencia que experimentamos (Hart 1992, 96), lo cual advierte su carácter esencialmente crítico: “Libertad es [...] una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que, primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico” (Husserl 2002, 70 [Hua XXVII, 63]). Una diferencia respecto a Hegel es que Husserl enfatiza que la libertad viene condicionada desde la dimensión pasiva-corporal por el sistema de capacidades motrices, que proveen la limitación fundamental de nuestra voluntad, al restringir el alcance de nuestros órganos de percepción y motrices, relacionados a la *acción* (Hart 1992, 99).

Respecto a las comunidades de individuos, Husserl diferencia dos tipos: la mera asociación casual, contingente o impuesta por la fuerza y aquella que implica una *personalidad de orden superior* que la abarca, es decir, que presenta, por analogía, las características de una persona individual y, por lo tanto, activa (Husserl 2002, 23 [Hua XXVII, 22]). Para Husserl, siempre nos encontramos dentro de una unidad de este tipo, una familia, comunidad o Estado (Staehler 2017, 141). Una de las características esenciales de estas comunidades o personalidades de orden superior, que las diferencia de las meras asociaciones fortuitas, es que tienen una historia compartida, un conjunto de hábitos sedimentados, de memorias, expresados en una

tradición (*Hua* XIV, 205)²⁰. Además, tienen una orientación compartida hacia el futuro, la cual no tiene que ser explícita, sino que funciona como un hábito sedimentado (Staehler 2017, 142). Estas unidades supraindividuales no solo son descriptivas, sino normativas, esto es, describen un ideal práctico (Hart 1992, 267). El ideal final de Husserl de una comunidad del amor o del deber absoluto no se puede realizar perfectamente; es un polo ideal que, sin embargo, es genuino y tiene el efecto práctico de orientar nuestra *praxis* (Husserl 1987a, §§2, 4-7, 145-148, 150; 1987b, §§7, 8, 138-140 [*Hua* XIV, 194, 196-198, 175]; Staehler 2017, 197).

Las personalidades de orden superior tienen diferentes grados, según los individuos que agrupan, siendo el último (o *más primitivo*) la humanidad (Husserl 2002, 64 [*Hua* XXVII, 58]; Hart 1992, 217)²¹. Así, siguiendo el principio de la correlación, si cada personalidad de diferente grado tiene un dominio objetivo correspondiente, el mundo será el horizonte objetivo final correlativo a la humanidad (Husserl 1979, §58, 203 [*Hua* I, 160]). Husserl considera que la constitución de este tipo de comunidades, a las que también llama “mundo-hogar”, parte de su contraposición respecto a una cultura o “mundo ajeno”²² (Husserl 1979, §58, 206 [*Hua* I, 162]; Steinbock 2003, 308). Nunca califica estas unidades supraindividuales como absolutas, a diferencia de Hegel. Esto se debe a que Husserl no las concibe como algo alejado de sus partes –estas no son meramente accidentales–, sino que se refiere a un *nosotros de la vida común* (Hart 1992, 264-265).

20 “Von einer sozialen Personalität wäre nur zu sprechen, wenn wir gegenüber den Einzelsubjekten auch von einer Art Ichzentrierung und von einer verharrenden Habitualität der zentrierten Gemeinschaft sprechen können. Ein Verein, eine Stadtmenschheit, vereinigt durch eine Stadtregierung, ein Staatsvolk, einheitlich durch einheitliche Verfassung und Regierung, das sind Beispiele von Personalitäten höherer Ordnung” (*Hua* XIV, 405).

21 “Por sobre todas las diferencias entre individuos, entre naciones, entre tradiciones en vigor y firmemente arraigadas, se encuentra ‘lo que es común a todos’ y que responde al título de un ‘mundo común de cosas’ que se constituye en experiencias intercambiables, de modo que todos pueden entenderse con todos, todos recurrir a una identidad que está a la vista” (Husserl 2002, 84-85 [*Hua* XXVII, 77]).

22 Husserl usa esta nomenclatura para hacer énfasis en el aspecto histórico constitutivo de los colectivos (Staehler 2017, 143). El término “personalidad de orden superior” parece más adecuado a la perspectiva genética, que explora la intersubjetividad partiendo de una egología, es decir, desde su irradiación desde el yo, mientras que el término “mundo-hogar” es más adecuado a la generativa, la cual enfoca su estudio de la intersubjetividad en sus fuentes históricas en el paso de las generaciones (Steinbock 2003, 292, 303),

El Estado, para Husserl –a diferencia de Hegel–, es una forma dada del mundo, la encarnación empírica de la conciencia pública, es decir, la consideración de las múltiples perspectivas individuales en forma de servicio estatal (Schuhmann 2009, 86-87, 99; Hart 1992, 389). Desde su perspectiva, el Estado representativo apoyado por Hegel es cuestionable debido a que supone una falsificación del nosotros-común, y funcionaría como un nosotros *impuesto* “desde arriba”, a partir de las *representaciones* de individuos, en vez de constituirse desde abajo, por los individuos mismos (Hart 1992, 391). El Estado es una unidad de poder, pero eso no la hace automáticamente legítima: “*Staat ist eine Einheit durch Macht, durch Herrschaft*” (Hua XV, 412). Frente a este, la unidad auténtica, constituida por los individuos, implicaría atender directamente las perspectivas de todos (Hart 1992, 395). Sin embargo, Husserl no completa su retrato del Estado ni propone un programa político, aunque Schuhmann señala que, si seguimos sus propuestas de la superación del Estado mediante la comunidad filosófica y científica, se mostraría que, a diferencia de lo propuesto por Hegel, el Estado no es un fin en sí mismo, sino una condición que ayuda a la realización del *telos* de la humanidad (Schuhmann, 95-98, 100-101; Hart 1992, 403). Asimismo, Hart sugiere que Husserl se orientaría a una propuesta comunitarista, antes que una liberal (Hart 1992, 384, 385).

§3. Normatividad, teleología e historia

Las propuestas de Husserl y Hegel son alternativas interesantes frente al dilema encarnado por las normas y su estatus como externas e internas a la vez (Redding 2011, 231; Staehler 2017, 198). Esto se debe a que, dentro de sus retratos de la intersubjetividad, ambos se inclinan por revalorizar las normas sedimentadas en hábitos o costumbres, sin que esto implique un carácter estático –ya que resaltan que se trata de un proceso en constante devenir– ni una obediencia mecánica a estas, sino dejando un espacio para la crítica (Hegel 1999, Hua XXXVII, §41 ss., 200 ss.).

El aspecto normativo se relaciona con el teleológico en tanto el ideal que sirve como criterio (norma) también cumple la función de fin hacia el cual

se tiende en el desarrollo histórico²³. Ambos autores conciben la historia teleológicamente, en el sentido de *orientada hacia fines o metas* (Staehler 2017, 170). Además, los dos asignan un papel especial a la filosofía respecto al espíritu absoluto o de orden superior (Staehler 2017, 173). Esta cumpliría una función para con la humanidad, en la medida en que le permite reflexionar sobre sí misma, aunque en diferente nivel, dándole cierta guía (Husserl 2002, 58 ss. [*Hua* XXVII, 53 ss.]; Hegel 2008, 80; 1999, 58). Adicionalmente, ambos le dan un privilegio al presente sobre el pasado y futuro; en el caso de Husserl, su concepción abierta de la teleología histórica le permitiría explorar un poco más esa dimensión, pero curiosamente no lo llega a hacer (Staehler 2017, 183)²⁴.

Una diferencia clave en este punto es aquella entre el espíritu absoluto hegeliano y la personalidad de orden superior. Ambos consideran la religión en su descripción: Hegel la incluye como una dimensión del espíritu absoluto²⁵, mientras Husserl la menciona en su descripción de los tipos formales de cultura de la evolución humana, junto a la ciencia y filosofía (Husserl 1987a: §2, 4,6-7, 145, 146, 148-150; 1987b: §8, 139-141; 2002, 65 ss. [*Hua* XIV, 194, 201-204; *Hua* XXVII, 59 ss.]). Sin embargo, el concepto hegeliano tiene un componente particular, no se trata de un conglomerado de conciencias individuales, sino que es, desde un inicio, una conciencia común que se reconoce como absoluta a través de su reconocimiento en el desdoblamiento del espíritu: “es el absoluto el que quiere estar con

23 De ahí que estos ideales se planteen como postulados. En el caso de Husserl, esto corresponde a los análisis genéticos, puesto que estos fines (tele) se proyectan constitutivamente como fines a ser realizados paulatinamente.

24 Es conveniente matizar esta afirmación en el caso de Husserl, más allá de lo referido por Staehler. A diferencia del caso de Hegel, donde el presente evidentemente preside sobre el pasado y futuro, en el caso de Husserl, el presente siempre vincula al pasado y futuro o, más específicamente, se articula una tendencia desde el pasado hacia el futuro (donde se muestra el carácter teleológico de la intencionalidad), que hace que todo acto dirigido al presente implique cierta anticipación, de forma que este se “disuelve”. Finalmente, aunque la descripción eidética tiende a *fixar* los sentidos, el tiempo es para Husserl una estructura de la conciencia, es decir, atraviesa la experiencia humana intencional; mientras que, para Hegel, el tiempo es concebido como un momento de la Lógica (de la “Idea en sí y para sí”) y, por lo tanto, de la filosofía natural (de la “Idea en sí”) desde el cual se desprende el movimiento del espíritu (de la “Idea” en su retorno activo “para sí”).

25 “El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto [...] es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber” (Hegel 1966, 392).

nosotros y se reconoce en nosotros” (Staehler 2017, 146). El concepto de Husserl, en cambio, contempla que lo absoluto nunca es completamente dado, lo cual no anula que tengamos una experiencia asintótica del mismo (Husserl 2013, §3, 83, 90-91, 275-276 [*Hua* III/1, 10, 166-167]).

Esto puede deberse a que, propiamente, Hegel se posiciona en el plano del concepto, en cambio, Husserl, en el de la experiencia: el primero está hablando del encuentro conceptual entre conciencias, mientras que el segundo está describiendo los *Yoes* y *Otros* como cuerpos-vivos (Geniušas 2008, 35). En efecto, uno de los aspectos más característicos de la fenomenología husserliana, que marca su distancia respecto a Hegel, es que reconduce la atención del método hacia la fuente estética del sentido, es decir, la intuición sensible (Rizo-Patrón 2012, 278).

a) Hegel: el espíritu absoluto, la teleología y el progreso

El tema de la normatividad en la filosofía de Hegel va de la mano con su concepción teleológica de la historia. Retrata la historia como un progreso ascendente, que consiste en el desarrollo absoluto y necesario de la conciencia de la libertad, postula el Estado moderno post Revolución Francesa como *fin* y, a partir del mismo, da una lectura de las etapas anteriores como su desarrollo parcial (Hegel 1995, 76, 88; 107, Staehler 2017, 170; Gunn y Wilding 2014, 3). El *telos* es realizable y estático, está prefigurado desde el inicio y en cada etapa (Staehler 2017, 183). Esto ha provocado que su teoría sea tildada de conservadora, porque lo dado es presupuesto como *lo mejor* y, por lo tanto, no tendría por qué ser cuestionado ni cambiado (Staehler 2017, 170; Honneth 2014a, 10). El futuro, de esa manera, ya estaría contenido en esencia en el presente, lo cual haría que se pierda su esencial carácter sorpresivo (Staehler 2017, 185).

Podríamos responder desde la perspectiva de Hegel que, sin embargo, su pretensión no es ni describir cómo es efectivamente ni cómo debería ser el Estado, sino “el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional”, lo cual consiste, más bien, “en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido” (Hegel 1999, 60). No debemos entender

su consideración sobre la historia como un cese del movimiento, un estado final, logrado. El retrato de Hegel no describe un proceso extendido en el tiempo objetivo. Ciertamente, rechaza la concepción de un progreso abierto, infinito porque lo propio del espíritu es la eternidad (1971, 131), de forma que no se da en un pasado ni en un futuro, sino que es un estado presente (Hegel 1995, 432). Así, incluso en el Estado moderno la historia sigue, sin por eso sufrir modificaciones que impliquen una superación de la esfera absoluta (Staehler 2017, 172). La sentencia hegeliana: “lo que es racional es real, y lo que es real es racional” (1999, 59) –es decir, lo racional es efectivo, constituido (*wirklich*), y viceversa–, no es una afirmación meramente descriptiva, no refiere a la situación presente inmediata, sino a su compleción, el resultado del movimiento dialéctico (Hegel 1997, §6, 106; Rizo-Patrón 2012, 260), es decir, tiene dimensiones normativas que se proyectan más allá de lo dado y que, en el fondo, rescatan el papel efectivo, constituyente de lo racional.

Brandom sostiene que para que una criatura sea autoconsciente su autoconcepción tiene que (1) cumplir una función fundamental en su autoconstitución²⁶ (2011, 25) y (2) tener una *historia* –en vez de una naturaleza–, entendida como “una secuencia de auto-transformaciones parcialmente auto-constituyentes, mediadas en cada etapa por sus autoconcepciones, y que culminan en su ser lo que son actualmente” (2011, 25-26). Ambos aspectos van de la mano; ser una criatura histórica requiere autoconcebirse y, de esa manera, autoconstituirse como tal –esta dinámica se repite para cualquier característica: somos esencialmente aquello que concebimos como esencial a nuestro ser (2011, 27)–. Estos dos aspectos implican que el ser autoconsciente puede autotransformarse a partir de su conciencia de sí mismo, de aquello con lo que se identifica –es decir, aquello por lo que está dispuesto a sacrificar lo que es– en una secuencia histórica de auto-transformaciones (de lo que son a aquello con lo que se comprometen a ser-para). Esto daría cuenta de la normatividad a nivel básico *individual*. Brauer defiende que la racionalidad se orienta, aspira a las instituciones que permitan la realización de la libertad; se trata de un *derecho previo*,

26 “Cómo algo que es esencialmente autoconsciente aparece a sí mismo es parte de lo que es realmente” (Brandom 2011, 25); “lo que son en-sí mismas está parcialmente determinado en cada etapa por lo que son para-sí mismas” (Brandom 2011, 26).

efectivo aun en circunstancias en que las condiciones para esta no están dadas (2014, 60, 62). Este hecho tendría una doble función normativa: en primer lugar, como criterio de legitimidad de órdenes sociales y para juzgar acciones individuales; y, en segundo lugar, como ideal. El Espíritu absoluto, esto es, el espacio de reflexión que trasciende lo dado actualmente en la sociedad, sería el lugar de constitución de la normatividad²⁷ (Brauer 2014, 67). El cambio o paso de una forma histórica a otra es explicado apelando a la “vanguardia de la sociedad”, donde se ensayarían “formas de justicia que tarde o temprano servirán de modelo a otras naciones” (Brauer 2014, 67), que guían el cambio y progreso en la conciencia (y realización) de la libertad. De forma paralela a lo planteado por Brandom, el colectivo autoconsciente, reflexivo, puede autotransformarse a partir de aquello con lo que se identifica, aquello por lo que están dispuestas a sacrificar lo que es.

Esto fundamentaría la concepción hegeliana de las normas “como socialmente basadas y evolucionando históricamente en un proceso dentro del cual las normas que, en cierto nivel de desarrollo son implícitas a las prácticas sociales, se hacen progresivamente explícitas y disponibles para la reflexión consciente” (Brandom 2011, 217). Las normas no pueden ser autolegisladadas, sino deben ser “inmanentes a la vida social-gobernada-por-reglas a la que el sujeto pertenece” (Redding 2011, 231)²⁸, lo cual implica un elemento histórico, *tradicional*, importante, sin negar el potencial crítico de la autoconciencia.

b) Husserl: lo generativo, la teleología abierta y la crisis

[...] they <humans>—individually and in community—posit value goals for themselves to an increasing extent, correlatively, that they can form for themselves an ever more beautiful and better world.

Husserl 2019, 479 [*Hua* VIII, 257/258]

27 Donde “se confirman y revisan reflexivamente los paradigmas normativos que están presentes en la conciencia colectiva, en la opinión pública, en los debates parlamentarios, en las versiones periodísticas del presente y el pasado reciente, etcétera, así como en la elaboración cognitiva de la experiencia histórica” y se reflexiona sobre las posibilidades normativas “para el futuro en el marco de experiencias que ponen en crisis los modelos disponibles” (Brauer 2014, 67).

28 Todas las citas textuales de Redding son traducciones propias.

De su lado, la consideración de Husserl de nuestra tendencia práctico-ética hacia la evidencia, completitud, la unidad se encuentra ya en su caracterización general de la intencionalidad –característica esencial de la conciencia como una tendencia a su plenificación– (Husserl 2002, 26 [Hua XXVII, 25]). Esta tendencia describe una teleología abierta, ya que su meta no es dada adecuadamente, sino que es una tarea infinita. Lo único dado adecuadamente es la idea de la experiencia infinita, de manera que el *telos* debe entenderse como el proceso mismo de plenificación a través de series de confirmaciones y decepciones (Bernet 1976, 129-130). Esto es lo que Husserl describe al esbozar el concepto de “idea” e “idea en sentido kantiano”: “Sobre la base de la conciencia ejemplar de esta falta de límites captamos además la ‘idea’ de las direcciones de infinitud determinadas, y la captamos para cada una de las direcciones del transcurso intuitivo que recorreremos” (Husserl 2013: §149, 451 [Hua III/1, 312]). Nuestra orientación no predetermina completamente el proceso teleológico, no implica que nuestras metas sean alcanzadas adecuadamente: “en Husserl la transgresión hacia la infinitud jamás abandona la finitud” (Rizo-Patrón 2012, 274). Antes que considerarla un movimiento lineal de progreso ascendente, Husserl concibe la historia como un *a priori* universal (Chu 2005, 231): “el movimiento vital del uno-con-otro y del uno-en-el-otro de la formación y sedimentación originarias de sentido” (Husserl 2000, 48 [Hua VI, B III 380]), un proceso vulnerable a la contingencia (Husserl 2008a, §5, 56 [Hua VI, 10]). Desde su contexto histórico, en medio de las guerras mundiales, la descripción fenomenológica de Husserl no podía afirmar un progreso teleológico ascendente, sería una traición a la experiencia dada (Staehler 2017, 169).

Husserl justifica esta tendencia práctico-ética hacia fines en el hecho de que (1) somos autoconscientes, podemos examinar nuestra vida; (2) tenemos la capacidad de valorar nuestros actos como buenos o malos, justos o injustos, etc.; y (3) somos libres (Husserl 2002, 25-26 [Hua XXVII, 24-25]). Con base en estas características, señala que tendemos hacia nuestra propia unidad, coherencia (Husserl 2002, 32 [Hua XXVII, 30]), por más que nunca tengamos una intuición transparente y adecuada de nosotros mismos. Esa articulación teleológico-normativa es calificada por Husserl como racional y su dimensión de *mayor nivel* implica a toda la humanidad (Husserl 2008a,

§73, 308 [*Hua* VI, 275]). Nuestro carácter racional y libre nos hace tener responsabilidad, la cual consiste en reconocer nuestro papel constitutivo de sentido (Husserl 2013, 466 [*Hua* V, 139]) y, en el terreno ético, específicamente, en hacerse cargo de la vida, individual y colectiva, en vistas de llevar a cabo un proceso teleológico de renovación (Husserl 2002, 34 [*Hua* XXVII, 32]).

Para Husserl, el elemento intersubjetivo permite salvar el aparente abismo entre subjetividad y objetividad (San Martín 2015, 123), sin que el sentido (en este caso, las normas) sea reducido a uno de estos polos. A diferencia de Hegel, no puede haber perfecta adecuación, un auto-conocimiento absoluto; todas las experiencias tienen un horizonte de fondo que implica que no son completas, siempre apuntan hacia otras, y hacia algo más allá del horizonte, oscuro (Husserl 2013, §45, 177 [*Hua* III/1, 84]); toda presentación temporal del absoluto tiene un carácter relativo (Rizo-Patrón 2012, 268). El horizonte, precisamente, es lo que permite una relación entre lo directamente accesible, el hogar, y lo accesible-en-su-inaccesibilidad, lo ajeno, y evita que se caiga en un relativismo (Staehler 2017, 173). Además, no se trata solo de una intersubjetividad en el presente, sino histórica: el mundo nos es dado con sentidos preconstituidos, que aprendemos a través de nuestro desarrollo personal.

§4. Conclusión

Los elementos discutidos hacen que la propuesta husserliana sea atractiva para las perspectivas críticas, a pesar de haber sido pasada por alto por las mismas. Por un lado, evita el conservadurismo que se le reprocha a Hegel —ya que la teleología es abierta y no parte de una valoración positiva de lo dado, sino que reconoce su estado de crisis (Staehler 2017, 170) que, como tal, no debería ser meramente conservado—. Por otro, no requiere invalidar o anular la orientación a fines, necesaria para justificar la normatividad y proveer los criterios normativos. En efecto, a diferencia de la pretensión científica de Hegel, Husserl se orienta por una crítica de la razón, vinculada al concepto de libertad, de manera similar al planteamiento kantiano, pero

que, en vez de defender una demarcación de la razón, propone “la unidad y co-pertenencia de todas sus dimensiones –teórica, práctica y valorativa” (Rizo-Patrón 2012, 270; Husserl 2008a, §73, 308 [*Hua* VI, 275-276]). A diferencia de Hegel, entonces, la historia no consiste en una realización efectiva de la razón, mas *apuntamos* a su realización exitosa en su desarrollo, a ser iluminados por ella (Staehler 2017, 175).

Creo que las críticas contra Hegel respecto a su conservadurismo y el potencial totalizante de su concepción de la historia no son del todo justas. Efectivamente, su filosofía de la historia contiene afirmaciones mucho más tajantes sobre el progreso, pero eso no anula sus observaciones normativas y críticas, que esbozan las condiciones para la realización de la libertad –incluidas las institucionales–, sin anular el papel del sujeto. Asimismo, creo que el retrato de Husserl como un filósofo racionalista, de una consideración atomista del individuo, niega gran parte de su trabajo, que abarca análisis genéticos y generativos, que como él mismo advierte, tratan fenómenos más *concretos* (*Hua* XIV, 34).

La cercanía con Hegel se hace más evidente cuando nos fijamos en esta producción, que retrata al ser humano como parte de una comunidad, producto de un pasado, y orientado por fines comunes en una tarea infinita y corregible. Creo que el vínculo central entre sus filosofías se expresa bien en la famosa afirmación hegeliana sobre lo real y lo racional. No se trata de una afirmación meramente descriptiva; tiene dimensiones normativas que se proyectan más allá de lo dado y que, en el fondo, rescatan el papel efectivo, constituyente de lo racional. Tampoco implica que el mundo es irracional y una conciencia le da sentido arbitrariamente: experimentamos un mundo con sentido, podemos encontrar sentido en la historia y demás producciones humanas (Husserl 2019, 479). Es precisamente nuestra capacidad de revelar y crear vínculos con sentido entre nosotros –y de criticar cuando estos son violados– lo que orienta la historia, antes que nuestra capacidad de hacer normas explícitas y suscribirnos públicamente a ellas (Steinbock 2014, 275). Me atrevo a sostener que son estas experiencias las que abren los espacios de reflexión y constitución normativa que Hegel ubica en el espíritu absoluto y Husserl en la filosofía. Ambos filósofos, desde

sus propios métodos y preocupaciones específicas, resaltan y articulan esta esencial dimensión de la experiencia humana.

Recibido: 02/03/2020

Aprobado: 13/04/2020

Bibliografía

- Ansell-Pearson, Keith, 2009. Evan Thompson, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (1), 151-158.
- Bernet, Rudolf, 1976. Perception as a Teleological Process of Cognition. En: *Analecta Husserliana*, vol. IX, Part III, ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht/Boston/Londres: Reidel, 119-132.
- Bernet, Rudolf y otros, 1996. *Edmund Husserl Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brandom, Robert B., 2011. The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. En: *Recognition and Social Ontology*, eds. Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen. Leiden: Brill, 25-52.
- Brauer, Daniel, 2014. Libertad y autoconciencia. Acerca de los fundamentos de la normatividad en la filosofía práctica de Hegel. En: *Dimensiones de la libertad*, ed. Miguel Giusti. Lima/Barcelona: Fondo editorial PUCP/Anthropos, 53-67.
- Chu, Mariana, 2005. La historicidad y la tarea de la filosofía en Hegel y Husserl. En: *Acta fenomenológica latinoamericana* 1. Lima: Fondo Editorial PUCP, 213-244.
- Geniušas, Saulis, 2008. Self-Consciousness and Other: Hegel and Husserl. *Santalka. Filosofija* 16 (3), 27-36.
- Gunn, Richard y Adrian Wilding, 2014. Introduction. En: *Marx and Recognition*. Heathwood: Heathwood Institute and Press.
- Hart, James, 1992. *The Person and the Common Life*, New York: Springer.
- Hegel, G. W., 1971. *Filosofía de la historia*. Traducción de José María Quintana. Barcelona: Ediciones Zeus.
- 1995. *Lectures on the Philosophy of World History*, vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (para uso de sus clases). Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- 1999. *Principios de la Filosofía del derecho*. Traducción de J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa.

- 2008. *La fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México D.F.: FCE.
- Herszenbaun, Miguel, 2017. La intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas y Fenomenología del espíritu. *Nuevo Itinerario* 12, 82-107.
- Honneth, Axel, 1991. Lógica de la Emancipación. El legado filosófico del marxismo. *Debats* 37, 63-65.
- 1995. *The Struggle for Recognition*. Traducción de J. Andersons. Cambridge: MIT Press.
- 2010. Work and Recognition. En: Schmidt am Busch, Hans-Christoph y Christopher Zurn, *The Philosophy of Recognition*. Lexington Books: Londres, 223- 237.
- 2014a. *El derecho a la libertad*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.
- 2014b. The Normativity of Ethical Life. *Philosophy and Social Criticism* 40 (8), 817-826.
- Houlgate, Stephen, 2013. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Londres: Bloomsbury.
- Hoyos, Guillermo, 2002. La ética fenomenológica como responsabilidad para la Renovación cultural. En: Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos, VII- XXXIII.
- Hugo, Zachary, 2019. La constitución e institución intersubjetiva de normas perceptivas en la fenomenología de Husserl. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vi. Lima: Círculo Latinoamericano de Fenomenología / Pontificia Universidad Católica del Perú, 295-310.
- Husserl, Edmund, 1950-2015, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Hasta el 2019 43 volúmenes (*Hua I – XLIII*).
- *Hua I*, 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 1979. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Ediciones Paulinas.
- *Hua III/1*, 1976a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editado por Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziriñ Q. México D.F.: UNAM-FCE.
- *Hua IV*, 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.

- 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Ziri6n Q. M6xico D.F.: UNAM-FCE.
- Hua V, 1971. *Ideen zu einer reinen Ph6nomenologie und ph6nomenologische Philosophie. Drittes Buch: Die Ph6nomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff. = (Nachwort, 138-165).
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofa fenomenol6gica, Libro primero: Introducci6n general a la fenomenol6gia*. Nueva edici6n y refundici6n integral de la traducci6n de J. Gaos por A. Ziri6n Q. M6xico D.F.: UNAM-FCE (Ep6logo, 465-492).
- Hua VI, 1976b. *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie. Eine Einleitung in die ph6nomenologische Philosophie*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 2008a. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendental*. Traducci6n de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo.
- 2019. El origen de la geometr6a. Traducci6n de Rosemary Rizo-Patr6n y Jorge Arce. *Estudios de filosofa* 4: 33-54.
- Hua VII, 1956. *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua VIII, 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der ph6nomenologischen Reduktion*. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 2019. *First Philosophy*. Traducci6n de Sebastian Luft y Thane M. Naberhaus. New York: Springer.
- Hua IX, 1968. *Ph6nomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua X, 1969. *Zur Ph6nomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 1959. *Fenomenol6gia de la conciencia del tiempo inmanente*. Traducci6n de O.E. Langfelder. Madrid: Nova.
- Hua XI, 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten, 1918-1926*. Editado por Margot Fleischer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XIII, 1973a. *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XIV, 1973b. *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff (*Gemeingeist* I. - Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft - Gesellschaft [Tx. 9, 165-184]; *Gemeingeist* II. - Personale Einheiten h6herer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate [Tx. 10, 192-204]).

- 1987a. El espíritu común. Traducción de César Moreno II. *Themata* 4: 144-150.
- 1987b. El espíritu común. Traducción de César Moreno I. *Themata* 4: 133-143.
- Hua XV, 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929- 35.ed.*). Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XXIV, 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Editado por Ullrich Melle. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XXVIII, 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Editado por Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXVII, 1989. *Aufsätze und Vorträge [1922-1937]*. Editado por Thomas Nenon y Hans.R. Sepp. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- 2002. *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos.
- Hua XXXVII, 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Editado por Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXIX, 2008b. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer.
- Hua XLII, 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. New York: Springer.

Husserl, Edmund. 1977 ss. *Husserliana: Husserliana Dokumente*.

- Hua Dok II/1, 1988. Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil I: *Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*. Editado por G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Hua Dok II/2, 1988. Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil II: *Ergänzungsband*. La Haya: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund, 1980. *Experiencia y juicio*. Traducción de Jas Reuter. México D. F.: UNAM.

Iribarne, Julia V. *Husserls Theorie der intersubjektivität*. München/Freiburg: Karl Alber GmbH.

Levinas, Emmanuel, 1987. *Time and The Other [and additional essays]*. Traducción de Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Marx, Karl, 2010. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Traducción de Wenceslao Roces. Madrid: Ediciones Biblioteca Nueva.

Melle, Ulrich, 1997. Husserl's Phenomenology of Willing. En: *Phenomenology of Values and Valuing*, eds. J. Hart y L. Embree. Dordrecht: Springer, 169-192.

- Redding, Paul, 2011. The Relevance of Hegel's 'Absolute Spirit' to Social Normativity. En: *Recognition and Social Ontology*, eds. Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen. Leiden: Brill, 211-238.
- Ricœur, Paul, 2001. *Del texto a la acción*. Traducción de Pablo Corona. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Rizo-Patrón, Rosemary, 2012. Hegel: sobre la fenomenología y el espíritu. En: *Husserl en diálogo: Lectura y debates*. Lima/Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú/Editorial Siglo del Hombre, 257-285.
- 2015. *El exilio del sujeto*. Lima/Bogotá: Fondo editorial PUCP/Aulda de Humanidades.
- San Martín, Javier, 2002. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- 2008. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- 2015. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Schuhmann, Karl, 2009. *Husserl y lo político*. Traducción de Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- Staehler, Tanja, 2017. *Hegel and Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Steinbock, Anthony, 2003. Generativity and the Scope of Generative Phenomenology. Welton, Donn, *The New Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 289-325.
- 2014. *Moral Emotions*. Illinois: Northwestern University Press.
- Taipale, Joonas, 2012. Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution. *Husserl Studies* 28, 49-60.
- 2014. *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Evanston: Northwestern University Press.
- Walton, Roberto, 2017. Intencionalidad y horizonticidad. En: *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, eds. Roberto Walton, Shigeru Taguchi y Roberto Rubio. Nueva York: Springer, 3-20.
- Wehrle, Maren, 2015. Normality and Normativity in Experience. En: *Normativity in Perception*, eds. Maxime Doyon y Thimo Breyer. Hampshire: Palgrave, 128-139.
- Zahavi, Dan, 2001. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.

Dialéctica de la justicia. Una apología de Platón como crítico social

RODRIGO MARUY VAN DEN BROEK

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: Este artículo sostiene que Platón constituye un interlocutor fructífero para la Teoría crítica. Desde un diálogo con Axel Honneth, argumentaremos primero que la metodología de crítica social desarrollada en la *República* posee elementos constructivo-rationales y reconstructivo-hermenéuticos. Luego, enfatizaremos dos conceptos prefigurados en dicha obra que, mediante Hegel, yacen en el trasfondo de la Teoría crítica, a saber: holismo y patología social. Ello nos permitirá articular, como conclusión, una “dialéctica de la justicia” que, en el sentido de Adorno & Horkheimer, recorre la obra de Honneth.

Palabras clave: *República*, Honneth, Hegel, holismo, unidad, patología social

Abstract: “Dialectic of Justice. An Apology of Plato as a Social Critic”. This paper holds that Plato constitutes a fruitful interlocutor for Critical theory. In opposition to Axel Honneth’s claims, we argue in the first place that the methodology of social criticism developed in the *Republic* contains constructive-rational and reconstructive-hermeneutic elements altogether. We shall then emphasize two concepts that are prefigured in this text and that, through Hegel, lie in the background of Critical theory, namely: holism and social pathology. This will allow us to articulate, as a conclusion, a “dialectic of justice” which, in Adorno & Horkheimer’s sense, traverses Honneth’s work.

Key words: *Republic*, Honneth, Hegel, holism, unity, social pathology

The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.

Alfred N. Whitehead, 1978, 39

ἔχομεν οὖν τι μείζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ
πολλὰς ἀντὶ μᾶς; ἢ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν;
Platón, República, 462a-b

§1. Introducción

Un fantasma recorre la Teoría Crítica: el fantasma de Platón. Para empezar, se diría con justicia que Platón es un filósofo idealista; es decir, cree en la existencia de ‘ideas’ o ‘formas’ abstractas e inmutables, cuya contemplación implica un rotundo desprecio de los sentidos. Además, Platón es un defensor del dualismo o, en otras palabras, considera que dichas ‘formas’ habitan un mundo inteligible radicalmente trascendente respecto de nuestro mundo sensible. En tal sentido, el fundamento último de la realidad, ‘la Idea del Bien’, se encuentra más allá del conocimiento humano, de modo que su filosofía desemboca de manera inexorable en una suerte de unión mística con Dios. Finalmente, Platón también glorifica un Estado autoritario, donde los individuos deben someterse al mandato incuestionable del ‘rey filósofo’, quien por su parte es dueño de las leyes y de los principios que gobiernan, perennes, el devenir de la historia. Por todos estos motivos, es un alivio que las nuevas generaciones de la Teoría Crítica hayan podido superar los vestigios míticos y totalizantes que definen la obra de Platón.

Todas y cada una de las afirmaciones del párrafo anterior son falsas, salvo quizás la primera. En efecto, a pesar de que la literatura especializada haya hecho patente el carácter irrisorio y unilateral de tamaños prejuicios, es digno de asombro que algunos de ellos resuenen aún en los escritos de autores contemporáneos no poco influyentes en el ámbito de la crítica social¹. Acaso ha de encontrarse un ejemplo paradigmático en la obra de Axel Honneth y, más precisamente, en su *Crítica reconstructiva de la sociedad con*

¹ Es importante reconocer que la presente introducción reproduce casi a cabalidad la misma estrategia retórica que emplea Terry Pinkard (2000, ix) para inaugurar su obra *Hegel: A Biography*.

salvedad genealógica (2000). En aquel texto, se aborda la pregunta acerca de cómo obtener criterios legítimos que posibiliten el desarrollo de una crítica social fundada y, por implicación, efectiva. No se trata, dicho sea de paso, de un problema menor, sino de una consideración metodológica crucial en lo que respecta al legado (y al porvenir) de la Escuela de Frankfurt. Con la finalidad de introducir su propuesta, Honneth se remitirá nada menos que a Michael Walzer y, en particular, a su *Interpretación y crítica social* (1987). En esta obra, Walzer plantea una importante distinción entre tres modelos de crítica, a saber: la ‘revelación’, la “invención” y la “interpretación”. Por su parte, Honneth propondrá descartar la primera vía y, acto seguido, designará a las otras dos respectivamente como “construcción” y “reconstrucción” (2000, 731-732). No obstante, tal vez el aporte más novedoso de este texto consista, antes bien, en la incorporación de una “salvedad genealógica”; esto es, un modelo parasitario de crítica, el cual le permitirá a Honneth evitar las peligrosas tendencias conservadoras que impregnaban la vía de la interpretación (732-733).

Ahora bien, en lo que nos concierne, vale la pena explicitar detalladamente los motivos que conducen a Honneth a prescindir del primer modelo de crítica social propuesto por Walzer:

El primer tipo [la ‘revelación’] hace referencia en este contexto a todos los enfoques de crítica social que se basan en una experiencia de evidencia religiosa o cognitiva para poder avanzar hacia un reino de valores universales, hasta entonces inaccesible en términos sociales; aquí es por lo tanto y con toda claridad *una especie de platonismo* el que proporciona el trasfondo filosófico de los respectivos ideales o principios a la luz de los cuales las circunstancias sociales serán sometidas a una crítica fundada. Por más que en la actualidad se perfilen tendencias intelectuales que vuelven a impulsar esta forma de platonismo, en lo que sigue no tomaré en cuenta este tipo de crítica de la sociedad porque *no me parece lo suficientemente relevante desde el punto de vista filosófico* (2009, 56; cursivas añadidas).

Sin mayor preámbulo, el objetivo de este artículo consistirá en formular un *plaidoyer* contra tales acusaciones. Para ello, será necesario evaluar, en primer lugar, hasta qué punto es o no legítimo considerar exclusivamente según el modelo de la revelación las críticas sociales que Platón articula. Así pues, en oposición a Honneth e incluso a Walzer, argumentaremos que la crítica

platónica de la sociedad resulta ininteligible si no se toma en consideración sus componentes reconstructivo-hermenéuticos y constructivo-rationales. Un caso paradigmático a examinar será, justamente, su *República*. En segundo lugar, haremos énfasis en dos conceptos claves prefigurados en dicha obra que, a través de la mediación de Hegel, yacen en el trasfondo mismo de la Teoría Crítica y, por lo tanto, no carecen de relevancia filosófica, sino todo lo contrario. Tales conceptos son: holismo y patología social. A modo de conclusión, el análisis de ambos nos permitirá articular una “dialéctica de la justicia” que, en el sentido de Adorno & Horkheimer, recorre la obra de Honneth. A la luz de estas indagaciones, nuestra defensa sostendrá que Platón, en las antípodas de los prejuicios y de las calumnias que la tradición nos ha legado, constituye de hecho un interlocutor vigente y fructífero para la crítica social contemporánea.

§2. Cuestiones de método: reconstrucción, construcción y descubrimiento

Antes que nada, sería pertinente considerar una posibilidad que, de ser cierta, minaría todas nuestras intenciones apologéticas o, cuanto menos, las volvería superfluas. En efecto, cuando Honneth habla de “una especie de platonismo” (*eine Art von Platonismus*) como trasfondo filosófico para el modelo de la ‘revelación’, ¿se trata de un recurso a la ironía? En otras palabras, ¿se está aludiendo directamente a Platón o, por el contrario, a las caricaturizaciones contemporáneas que lo utilizan, acaso sin saberlo, como una fuente de inspiración normativa? Ello es difícil de determinar, sobre todo porque en el texto no se menciona a ningún autor en específico y, sin más, se procede a discutir el siguiente modelo de crítica social. A manera de pista para evaluar la plausibilidad de esta interpretación quizás demasiado caritativa, constatemos un hecho palpable: Honneth rehúye la metafísica y, por supuesto, la crítica de Platón tiene raigambres metafísicas considerables. De hecho, no es casual que, por emplear un ejemplo ilustrativo, tales reticencias se manifiesten sobre todo en la relación compleja y ambivalente que Honneth establece con Hegel. Piénsese en dos textos de suma importancia: *Padecer de indeterminación* (1999) y *El derecho de la libertad* (2011).

Como bien indica Miguel Giusti, la intención de Honneth en la primera obra referida consiste en actualizar y reconstruir la *Filosofía del Derecho* (en adelante, *FD*), pero “prescindiendo deliberadamente de su dependencia conceptual de la *Ciencia de la lógica* (*CL*)” (2014, 124). Dicho de otro modo, Honneth no quiere comprometerse ni con el sistema categorial ni con la concepción ontológica del espíritu que Hegel defiende, sino adoptar una perspectiva “posmetafísica” que le permita rescatar la intención básica (*Grundabsicht*) y estructura global (*Grundstruktur*) de esta obra (2014, 125). Por otro lado, *El derecho de la libertad* retomará dicho *leitmotiv* de manera mucho más sustancial al proponerse el esbozo de una “original y afortunada síntesis entre *teoría de la justicia* (*Gerechtigkeitstheorie*) y *análisis de la sociedad* (*Gesellschaftsanalyse*)” (2014, 126). En otras palabras, Honneth buscará reconstruir normativamente una teoría de la justicia y de la autorrealización de la libertad que no pierda legitimidad en el ámbito “externo” de la moral, pero que tampoco se aferre de manera “interna” y conservadora a las instituciones dadas fácticamente, sino que se desarrolle de forma “inmanente” a partir del grado de realización (*Verwirklichung*) histórica de los valores que yacen en las presuposiciones estructurales (*Strukturvoraussetzungen*) de las sociedades contemporáneas (2014 126).

No obstante, uno de los argumentos centrales de Giusti consiste en mostrar que la *CL* descansa sobre una serie de *presuposiciones hermenéuticas* que, a su vez, operan como un trasfondo indispensable para comprender la *FD*. Estas presuposiciones refieren al debate que Hegel emprende con la filosofía de su época, el cual sirve como inspiración para el desarrollo de su propia filosofía del espíritu y, concretamente, reflejan la *intención* por captar en la *FD* un nuevo tipo de racionalidad que había sido desarrollado justamente en la *CL* (2014, 130). Por lo tanto, “la *FD* no se entiende sin tomar en consideración el cuestionamiento hegeliano del paradigma de la subjetividad moderna, ni sin la reinterpretación dialéctica del concepto kantiano de autonomía de la voluntad, ni sin la propuesta metodológica del automovimiento del concepto” (2014, 131). En conclusión, si bien podría objetarse que esta lectura de la *CL* es demasiado general o *ad hoc*, se trata sin duda de una propuesta considerablemente más caritativa y genuinamente hegeliana que la *caricaturización* de la *Lógica* como un sistema hermético desligado de motivaciones hermenéuticas (2014, 132). Evidentemente, no

será muy difícil esbozar un argumento análogo respecto de Platón y sus presuntos ‘lastres metafísicos’.

En efecto, ¿hasta dónde podríamos afirmar que Honneth está tomando en consideración las motivaciones hermenéuticas que se esconden detrás del “platonismo”? Ante todo, no es fortuito que emplee el término “revelación” (*Offenbarung*) para caracterizar este modelo de crítica social (2000, 731). De hecho, resulta curioso: si bien Walzer señala que es sobre todo mediante la historia de la religión que conocemos dicho modelo, él lo denomina como “la vía del descubrimiento” (*the path of discovery*), ya que el énfasis recae no en una experiencia mística de “revelación” divina del “reino”, sino en la pretensión por aprehender valores objetivos *sub specie aeternitatis* (1987, 4-5). Desde esta óptica, las intenciones pragmáticas que se vislumbran a través del uso del término “revelación” y, más precisamente, “reino de valores universales” [*Reich allgemein verbindlicher Werte*] parecieran sugerir que, así como con Hegel, el problema de Honneth con el “platonismo” reposa en sus compromisos de base con una estructura metafísica que determina la realidad. De ahí que lo considere como un modelo de crítica que no es filosóficamente relevante, equiparable incluso a los diez mandamientos de Moisés. Y sin embargo, no hay que perder de vista que Walzer esboza una distinción explícita entre el “descubrimiento filosófico” y la “revelación religiosa”; distinción que Honneth pasa por alto. En pocas palabras, Walzer señala que la falta de “novedad radical” que es propia de los “descubrimientos filosóficos” (por ejemplo: “no se debe ser indiferente ante el sufrimiento de otras personas”) se explica porque, en el fondo, estos remiten a y se basan en características de la vida cotidiana (*features of ordinary life*) (1987, 6). Siguiendo dicha línea argumentativa, la tesis central del texto de Walzer deviene inteligible: “El descubrimiento filosófico y la invención (dejando de lado la revelación religiosa) son *interpretaciones* disfrazadas; en realidad, solo hay una vía en la filosofía moral” (1987, 21; cursivas añadidas). Es decir, tanto el esfuerzo crítico por descubrir valores objetivos como por inventar criterios racionales de corte universal parten *en última instancia* de una interpretación de la moral existente e, incluso, su aceptación (o rechazo) ulterior dependerá también de un ejercicio interpretativo: “todo descubrimiento e invención (la ley divina es un ejemplo obvio) requiere de interpretación” (1987, 26).

Ahora bien, precisamente desde dichas constataciones y contra la tentativa por encasillar y, *a fortiori*, simplificar la obra de Platón como un modelo más de “revelación”, valdría la pena volver a sus textos a fin de repensar las motivaciones hermenéuticas que yacen detrás. En primer lugar, creemos que Schofield tiene razón al recordar que, por ejemplo, la *República* no es una obra aislada, sino que se enmarca en la tradición literaria de la *politeia*; término que él traduce como “ciudadanía” y cuyos tratados incluyen, sea de forma implícita o explícita, “un *sistema* de leyes y prácticas que estructuran la vida de los ciudadanos” (2006, 33). Verbigracia, es interesante notar que Hipodamo de Mileto había formulado ya, hacia mediados del siglo V a.C., una división tripartita entre artesanos, agricultores y guerreros como mejor modelo para la *polis* (2006, 33). Así pues, la *intención fundamental* del texto ha de entenderse desde aquella tradición literaria y en *diálogo* con el contexto político y social de la época². Consideremos ciertos elementos adicionales. Por un lado, la idea de estructurar la ciudad justa desde una clase civil de “guardianes” es una referencia clara a la organización política de Creta y de Esparta (2006, 39). De igual modo, si bien la propuesta educativa de Platón irá considerablemente más allá de la típica *agôgê* espartana, los guardianes también habrán de vivir y comer juntos en una guarnición tanto en verano como en invierno, y carecerán de propiedad privada, tierras, dinero, oro o plata: es decir, vivirán como se acostumbraba en Esparta con la finalidad de evitar la codicia (*pleonexía*) (2006, 43, 205). Es más, el énfasis platónico en la unidad interna y en la concordia (*homonoia*) de la *polis* no refleja sino una preocupación común en Atenas tras la derrota en la Guerra del Peloponeso, a saber: la ansiedad frente a la sedición/escisión (*stásis*) (2006, 218). A ello se suman sus conocidas críticas al dinero como divisor de la *polis*:

2 A propósito de dicha *intención fundamental* y contra las interpretaciones superficiales que ven en Platón a un mero crítico de la poesía, es interesante la manera que Gutiérrez presenta a la *República* como un “encomio de la justicia”, de modo que la figura de Sócrates, en tanto guía y educador de la ciudad ideal, habría de reemplazar a la figura misma de Homero, educador histórico de los griegos (2017, 257-258). Entonces, Platón se presenta justamente como un poeta fundador de costumbres, quien apunta incluso a invertir el paradigma homérico. Ello se evidencia, por ejemplo, en que el célebre *descenso* (*katábasis*) del filósofo a la caverna no consiste en una experiencia típica para *adquirir* conocimiento, como era el caso en la tradición homérica, sino todo lo contrario: desciende para *enseñar* a los prisioneros. Asimismo, Gutiérrez sostiene que “la obra de Platón en general se puede entender como una respuesta a la pregunta por la unidad de la polis, que fue formulada en Grecia una y otra vez desde tiempos arcaicos” (2017, 226).

Platón hizo eco de una larga tradición griega de reflexión política, desde Hesíodo y Solón y a través de escritores de los siglos IV y V a.C., al ver a la codicia [*greed*] como una fuerza primaria de destructividad en los asuntos humanos, ya sea al alimentar la *stásis* dentro de una ciudad, o al impulsar y luego destruir la ambición imperialista, y al enfocarse particularmente en el poder del dinero. (2006, 251)³

Por otro lado, al justificar la igualdad de funciones entre los géneros y la comunidad de mujeres e hijos, Platón pareciera en cierto sentido responder críticamente a *Las asambleístas* de Aristófanes, donde tales disposiciones políticas son retratadas como una extravagancia sexual (2006, 229). Por último, las objeciones que Platón esgrime contra la democracia y contra Atenas se expresan justamente *desde* el reconocimiento socrático de la libertad de indagación que dicho sistema permite, como Rowe y Kraut han sabido mostrar ante todo en los diálogos tempranos (citado por Schofield 2006, 54). ¿No se evidencian en estos casos ciertos elementos propios de una “reconstrucción”, esto es, en palabras de Honneth, de un “intento de poner al descubierto en las instituciones y en las prácticas de la propia realidad social ideales normativos que puedan resultar adecuados para criticar la realidad existente” (Honneth 2009, 58)?

Antes de dar una respuesta certera, convendría además rememorar que la articulación argumentativa de la *República* empieza, como bien señala Campese, desde una “fenomenología de las opiniones” sobre la justicia (citado por Gutiérrez 2017, 48). Es precisamente a partir del examen detenido de cada una de estas concepciones ordinarias sobre lo justo que habrá de entretejerse la propuesta crítica de Platón. En efecto, cuando a Céfalo se le atribuye que la justicia consiste en “decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se ha recibido” (331c); o cuando Polemarco, citando al poeta Simónides, postula que “es justo devolver a cada uno lo que se le debe” (331e) y, posteriormente, que “la justicia es beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos (334b); o cuando Trasímaco afirma que “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c): ¿no se trata de concepciones vulgares o, si se prefiere, comunes de la justicia? Más aún,

3 Todas las traducciones de los textos cuyas referencias bibliográficas están en inglés o alemán son propias.

¿no es mediante la elucidación de los casos en que tales máximas se muestran como apropiadas o inapropiadas que Platón desarrollará *pedagógica y políticamente* su ascenso (*anábasis*) a los principios?⁴ Hasta ahora, parece innegable que Platón parte, como diría Walzer, de la moralidad existente, incorporando así elementos reconstructivos en la articulación de su crítica a la sociedad. No obstante, ¿en qué medida el decurso mismo de la obra *conserva* verdaderamente dichas opiniones al momento de *superar* su carácter unilateral?

Acaso podría pensarse que, como alega Sachs, “los intentos por mostrar que la justicia platónica implica [entails] la moralidad ordinaria están sorprendentemente ausentes en la *República*” (1963, 154). Sin embargo, a pesar de su carácter provocador, dicha tesis pareciera no condecirse del todo con el desarrollo argumentativo del diálogo. No sin tino, Gutiérrez llama la atención sobre el hecho de que, tras el cierre aporético del libro I en lo que respecta a la búsqueda de una definición adecuada de la justicia, el libro II procederá a examinarla desde la pregunta acerca de qué modo de vida (*biou diagôgê*) resulta más provechoso elegir, el justo o el injusto: “De esa manera, se introducen los tres argumentos finales de Sócrates, que, conjuntamente, constituyen ‘los aspectos de una única concepción ontológica’ [de la justicia] y, como tal, un esbozo anticipado de la concepción por desarrollar en el resto del diálogo” (2017, 66). La aclaración paulatina y, en particular, la recurrencia de los argumentos de la *pleonexía*, de la cooperación y de la coincidencia entre función (*érgon*) y virtud (*aretê*)

4 El énfasis en el componente pedagógico y político de la *anábasis* se debe a que, como bien señala Gutiérrez (2017), la discusión con estos primeros tres interlocutores se desenvuelve aún en el ámbito de la *eikasía*. Se trata, por tanto, de una representación de la *katábasis* política y pedagógica de Sócrates a la caverna, tras haber contemplado la Idea del Bien; hecho que se evidencia claramente desde el uso del verbo *katabainô* como palabra inaugural de la *República* (327a). Por lo tanto, si bien ello podría reforzar la idea de que la crítica platónica parte de criterios preconcebidos que han de aplicarse mecánicamente, es de hecho a través del *diálogo* y la confrontación con las opiniones que la crítica puede *realizarse* como tal: “Semejantes sombras requieren de la intervención del filósofo para ser puestas al descubierto, razón por la cual este desciende a la caverna a disputar sobre las sombras de la *eikasía* y a intentar instaurar nuevas sombras mediante nuevos modelos formativos” (57). Es más, ¿hasta qué punto sería o no desafortunado caracterizar dicho descenso, justamente, como una suerte de *Ideologiekritik*?

ponen de manifiesto la *unidad* que subyace a toda la obra⁵. En tal sentido, concordamos con Kosman al sostener que “la dialéctica de Platón, en su búsqueda por una definición, apunta al descubrimiento no de una fórmula privilegiada, sino del entendimiento adecuado de las múltiples fórmulas que la tradición suministra a los doctos” (2007, 126). Así pues, lejos de apelar en última instancia a una “revelación”, el ejercicio dialéctico en sentido lato consiste, como bien indica Rowe, en una *elucidación dialógica*: “la dialéctica en Platón siempre ha sido acerca de *elucidar cómo es que las cosas son*, a través del medio de la conversación” (2007, 35)⁶.

No obstante, nuestro énfasis en los elementos reestructurativos que atraviesan la obra de Platón no debe hacer que pasemos por alto otro aspecto crucial, a saber: su propuesta política se forja conforme al razonamiento (*katà lógon*) y en función a acuerdos argumentativos con sus interlocutores. En palabras de Gutiérrez, ello se hace particularmente patente en el caso de la hipótesis acerca de que “el mayor bien para la *polis* es “aquello que la junta y la hace una” y el mayor mal, aquello que “la disgrega y la hace múltiple” (462a9-b3)” (2017, 118). Si bien convendría mencionar desde ya que dicha hipótesis terminará por fungir como el principio de justicia y de unidad, de momento bastará que enfatizamos lo siguiente:

En general, las leyes que se deducen a partir de la hipótesis llegan a tal nivel de concreción que podría uno olvidar la insistencia de Sócrates en que el paradigma del buen Estado propuesto por él es un modelo trazado en el argumento o discurso (*tô lógô*, 473a5-b1), cosa que no hay que perder de vista, puesto que toda legislación de Kallípolis debe, según el método, derivarse de la hipótesis. (2017, 120)

¿No habría ahí elementos propios de una “construcción” o, siguiendo de cerca a Honneth, un “intento de servirse de un método de justificación susceptible de aprobación general para llegar a principios normativos [universales] a la luz de los cuales se pueda criticar fundadamente el orden institucional de una sociedad” (2009, 58)? En efecto, no es casual que

5 De hecho, la tesis central del texto de Gutiérrez—esto es, que la estructura de la *República* está determinada por los símiles del sol, la línea y la caverna (2017, 27)— es inconcebible sin presuponer que el diálogo en su conjunto articula una unidad argumentativa.

6 “Dialectics in Plato was always about *getting clear about the way things are*, through the medium of conversation”.

Schofield se refiere a dicha hipótesis como el Principio de Unidad (PU) –“El mayor bien para una ciudad es lo que la hace una”– y, acto seguido, agregue que “a menos que una ciudad sea *una* ciudad, no será ciudad del todo. Su propia identidad como ciudad es una función de su unidad” (2006, 215). En otras palabras, Platón formula un principio *trascendental* que se remite racionalmente al *concepto* y, por ende, a la *determinación* misma de *polis*⁷. Ahora bien, es necesario reconocer que dicho principio no es, como en el caso de típicos modelos constructivos, procedimental. Por el contrario, a Walzer no le falta razón al indicar que Platón descubre o, mejor dicho, descubre (en el sentido de *alêtheia*) la Idea del Bien como un valor objetivo o, más aún, como el principio no hipotético que constituye la realidad (1987, 19). Sin embargo, creemos haber ofrecido argumentos suficientes para defender que, en todo caso, ello no justifica en lo absoluto reducir el proyecto de la *República* a la mera “vía del descubrimiento” o, lo que es peor, al modelo de la “revelación”. Tanto los diversos presupuestos hermenéuticos de la obra, así como su proceder dialógico y racional, encarnan elementos constructivos y reconstructivos que, en última instancia, no hacen sino poner de manifiesto la complejidad de la propuesta platónica. Así pues, más allá de las consideraciones metodológicas presentadas, convendría explorar ahora en qué sentido el contenido mismo de dicha crítica es, o no, filosóficamente relevante para el debate contemporáneo.

§3. Unidad y stásis: fundamentos de la Teoría crítica

Quizás el *leitmotiv* más recurrente a lo largo de la historia de la filosofía sea, por desgracia, el arte de malinterpretar a nuestros predecesores en nombre de la innovación. Desde esta óptica, las críticas de Aristóteles a Platón no hacen sino inaugurar, en cierto sentido, una larga lista de calumnias y

7 Desde dicha óptica, ¿qué habría de verdaderamente sorprendente en la comparación que Schofield establece a continuación entre el PU y el modelo de constructivismo político por antonomasia, esto es, la concepción rawlsiana de la justicia? “Hay más en común entre el PU y los principios a los que Rawls suscribe de lo que uno podría suponer. A pesar de su conocida doctrina acerca de la prioridad de lo correcto por sobre lo bueno, Rawls insiste en que, en realidad, ambos son complementarios, y esto, implícito en la justicia como equidad, es una idea del bien de la sociedad política como tal. Aquel bien consiste (así como en la *República*) en la unidad social” (2006, 217).

acusaciones que aún hoy persisten en las aulas y en diversos escritos que, no sin ironía, llamamos *académicos*. Sin embargo, justamente en respuesta a esta tendencia, el redescubrimiento de autores *clásicos* a veces devela sutilezas conceptuales que habían caído en el olvido y que, en cambio, despliegan toda una serie de recursos filosóficos para reflexionar sobre nuestro presente o, en todo caso, comprender mejor nuestro pasado. De hecho, la manera en que Honneth se reapropia de la *Filosofía del derecho* de Hegel es, quizás, un ejemplo maravilloso: contra el estereotipo inaugurado por Marx y defendido a capa y espada por autores como Jürgen Habermas o Ernst Tugendhat⁸, Honneth vio en la *FD* no una mistificación ideológica del Estado prusiano –la cual solo podría desembocar en un conservadurismo que suprima hasta el último rastro de individualidad genuina–, sino todo lo contrario, esto es, un potencial crítico para repensar normativamente nuestras sociedades desde una concepción social de la libertad. La pregunta pareciera entonces caer por su propio peso: ¿hasta qué punto dicha reivindicación de Hegel como un interlocutor decisivo para la Teoría Crítica descansa, o no, en la influencia de Platón?

Una primera pista para abordar dicha interrogante puede encontrarse, curiosamente, en los prejuicios de Karl Popper, quien sostiene que “bajo la influencia de la doctrina platónico-hegeliana sobre la preeminencia del Estado en comparación con el individuo, Marx desarrolló la doctrina de que la ‘conciencia’ del individuo está determinada mediante condiciones sociales” (1980, 664-665). A pesar de que se trate de una interpretación con matices altamente cuestionables, el vínculo que Popper establece entre Platón y Hegel resulta, por lo menos, ilustrativo. En efecto, la filosofía política de ambos autores, *mutatis mutandis*, enfatiza que no es posible pensar cabalmente la justicia o la libertad de manera unilateral, sino desde la *relación recíproca* entre el individuo y la sociedad que este cohabita. Así, Platón se opuso a los sofistas, quienes pregonaban que uno solamente debe adaptarse de manera estratégica a las ‘verdades’ imperantes en la *polis*; Hegel, por su lado, se opuso a los modernos, quienes partían de una

8 No es preciso olvidar, sin embargo, las acérrimas declaraciones de Schopenhauer, quien caracteriza a Hegel como “un charlatán repulsivo y trivial, y un escritorzuelo del sinsentido sin precedente” [*Einen widerlichen, geistlosen Scharlatan und beispiellosen Unsinnsschmierer, Hegel*] (1913, 85-86).

concepción estática, atomista y autorreflexiva de la subjetividad. Prestemos atención a este último aspecto. Como es sabido, tal será uno de los ejes centrales que el pensamiento de Marx y toda la Teoría Crítica heredarán de Hegel, a saber: que es necesario pensar dinámicamente la *constitución* de la subjetividad y sus posibilidades de *autorrealización* desde las múltiples interrelaciones que esta entabla con el entorno social.

Ahora bien, la imagen anquilosada de Hegel como un pensador de la totalidad ha hecho que, en no pocos casos, “se arroje al bebé junto con el agua de la bañera”. Por ejemplo, Ikäheimo constata que, sobre todo en el mundo angloparlante, existe aún hoy “una casi completa falta de teorización sobre la constitución social de las personas y su entrelazamiento [*intertwinement*] con la constitución del resto del mundo social e institucional” (2011, 146). Justamente en virtud de dicha carencia, los planteamientos de Hegel en torno al espíritu (*Geist*) y la vida ética (*Sittlichkeit*) han cobrado particular relevancia en los últimos años. Es en tal sentido que Ikäheimo da cuenta de la vigencia del *holismo* hegeliano, esto es, la propuesta por comprender al mundo social y a los individuos como un todo estrechamente interconectado y que *deviene* conforme a ciertos principios comprensivos que lo gobiernan (2011, 150). No obstante, ¿acaso dicho enfoque no se encuentra ya prefigurado en la *República* y, más precisamente, en la ‘analogía’ entre la estructura del alma y la de la ciudad ideal? En efecto, la interrelación entre ambas es patente, como bien muestra Koyré:

Puesto que la analogía [platónica] descansa sobre una interdependencia mutua, es imposible estudiar al ser humano sin estudiar al mismo tiempo la ciudad de la cual forma parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad encajan perfectamente o, en términos modernos, la psicología individual y la psicología social son mutuamente interdependientes. (citado por Schofield 2006, 35)

En este sentido, Schofield tiene razón al recalcar que el análisis de Platón “asume y enriquece una concepción de los seres humanos como animales políticos cuyas motivaciones poseen una dimensión social inevitable” (2006, 252).

Sin embargo, más allá de dichas constataciones relativamente triviales, la prefiguración de dicho *holismo* en Platón se ve con mayor claridad en aquello que, siguiendo la terminología con la que se ha caracterizado a Hegel, podríamos denominar como su “teoría orgánica del Estado” (2006, 219). Habíamos mencionado ya que, en su *República*, Platón se remite a la unidad como principio trascendental que permite determinar el mayor bien para la *polis* e, incluso, el concepto mismo de *una polis*. La unidad funge, en tal sentido, como *criterio de justicia* y, por ende, como *fundamento último* que legitima sus tres planteamientos centrales, a saber: la comunidad de funciones entre hombres y mujeres; la comunidad de mujeres e hijos; y la factibilidad de la *polis* justa mediante la coincidencia entre filosofía y poder político, lo cual remitirá, a su vez, a la comunidad de las ideas. Es necesario ahora considerar este principio a la luz de la relación entre individuo y sociedad: como bien indica Gutiérrez, “la unidad interna del alma justa es condición de la posibilidad de la unidad de la polis justa, la manifestación del conflicto y la disensión en el alma injusta es la desintegración de esta unidad (432d4-6), el mal mayor para la polis” (2017, 228). En otras palabras, la participación (*méthexis*) en la *idea* de unidad es aquello que permite realizar y armonizar recíprocamente el bien individual y el bien común. No ha de extrañarnos: después de todo, Kosman tiene razón al enfatizar que “una idea es un principio de compleción estructurada [*structured wholeness; holon*], no meramente una totalidad colectiva [*collective totality; pan*]” (2007, 134). Entonces, por emplear una expresión corriente, se diría que tanto la persona justa como la *polis* justa –en tanto cada una es un todo orgánico que participa de y, por ende, se asemeja a la idea de unidad– son ‘más que la suma de sus partes’.

A este respecto, un término que no debe pasar desapercibido es, precisamente, el de comunidad (*koinônía*). De nuevo, en palabras de Gutiérrez, la propuesta política de Platón consiste en defender que “una comunidad en la que todos están emparentados con todos, en la que todos dicen “mío” y “no mío” del mismo modo y sobre las mismas cosas queda libre de contradicciones y exenta de conflictos (461e-466d)” (2017, 227). Esto significa que la unidad de la *polis* justa habría de resolver las contradicciones propias de aquellas ‘polis’ que se encuentran más bien divididas (i.e.,

timocracia, oligarquía, democracia, tiranía, etcétera), ya que en ellas reina la particularidad, la *pleonexía* y, lo peor de todo, la *stásis*:

En consecuencia, cada una de las “polis” deficientes será, en verdad, una multiplicidad ilimitada. Y, precisamente por ello, hay en ellas una tendencia hacia la desintegración, lo cual se hace manifiesto en el conflicto que impera en todas ellas, no solo entre ricos y pobres, sino entre los muchos y los pocos, entre los gobernantes y el pueblo. (2017, 235)

Salvando las distancias, ¿no es exactamente esta la crítica que Hegel articula contra la “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) o, con mayor precisión, contra lo que nosotros llamaríamos “el mercado”? No es casualidad que en la *Filosofía del Derecho* se describa esta esfera de relaciones estratégicas, contractuales y orientadas hacia la satisfacción de intereses privados, como un “estadio de la diferencia” o, peor aún, como la “pérdida de la vida ética” (*Verlust der Sittlichkeit*) (Hegel 1821, § 181).

En efecto, el mercado se caracteriza por ser una esfera donde “cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación [*Beziehung*] con los otros [uno] no puede alcanzar la extensión de sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin del individuo particular” (Hegel 1821, § 182, *Ag.*). Por consiguiente, a la deriva de sus impulsos, “la particularidad para sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto [*Belieben*] subjetivo, se destruye a sí misma en su goce [*Genüssen*] y destruye su concepto sustancial (...) [dando lugar al] espectáculo tanto del libertinaje, de la miseria y de la corrupción física y ética que es común a ambos” (Hegel 1821, § 185). En tal sentido, la propuesta política del Estado hegeliano consistirá, así como en el caso de Platón, en resolver las contradicciones propias de la sociedad civil en tanto esfera que promulga el mayor mal para la *polis*, es decir, la *stásis*. Por consiguiente, el Estado, a la manera de la *polis* justa, habrá de efectuar una superación (*Aufhebung*) de dicha multiplicidad indeterminada en una unidad ética donde se alcance, por emplear una conocida formulación de Hegel, “un yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo” [*Ich, das Wir*,

und Wir, das Ich ist] (2018, 139)⁹. En tal sentido, también Hegel comprende al Estado como una *koinônia* que se realiza según el modelo de la “Idea” en tanto *determinación racional* del individuo y de la sociedad¹⁰.

Ahora bien, es crucial recordar que Platón establece una importante analogía entre el mayor mal para la *polis* –esto es, la *stásis* entendida como injusticia– y la *enfermedad* del cuerpo (444c-d). En palabras de Gutiérrez, se diría que “justicia e injusticia se relacionan entre sí como salud y enfermedad, como un estado conforme y otro contrario a la naturaleza [*parà phýsin kai katà phýsin*], como unidad y multiplicidad” (2017, 170). Incluso, en el libro VIII de la *República*, se hará alusión a una *polis enferma* (*nosôdês*) que, ante el menor pretexto, “arde en lucha interna, aunque a veces esta revuelta estalla [*stasiádzei*] también sin necesidad de nada exterior” (556e). En efecto, ¿no es esta una clara prefiguración del concepto, tan importante para la Teoría Crítica, de *patología social*? Se precisaría aclarar, cuanto menos, dos aspectos. En primer lugar, el mismo Honneth entiende a dichas

9 A este respecto, convendría mencionar que, como bien señala Schofield, una diferencia importante entre ambos autores es que Hegel, a diferencia de Platón, consideraba a la propiedad privada como un componente básico que debe ser *conservado* en el tercer momento de la *Sittlichkeit*: el Estado (2006, 1). Sin embargo, esta divergencia no pareciera ser lo suficientemente problemática para poner en tela de juicio las similitudes estructurales que ambos planteamientos comparten.

10 Si bien no es preciso confundir a la Idea hegeliana con el *eidós* platónico y un análisis comparativo al detalle entre ambos escaparía a los propósitos del presente texto, será necesario hacer por lo menos dos acotaciones. En primer lugar, se suele pensar, con cierta razón, que la dialéctica de Hegel es immanente, mientras que la propuesta de Platón es trascendente. Convendría, sin embargo, matizar. En efecto, a pesar de que autores como Fine (2003) o Nails (2012) insistan en que las formas platónicas no son trascendentes ni poseen una existencia independiente a los objetos sensibles, concordamos más bien con Devereux, quien distingue entre la trascendencia de las formas, por un lado, y sus “caracteres immanentes” o manifestaciones, por otro; en tal sentido, “la separación platónica de las formas no involucra un abandono completo de la immanencia” (1999, 225). Hay, por lo tanto, una separación (*chôrismós*) y una trascendencia, sí, pero que no puede ser absoluta respecto de lo sensible. De lo contrario, caeríamos justamente en una de las aporías que Platón mismo tematiza en su *Parménides*, esto es, la de concebir dioses que, por habitar en un mundo inteligible radicalmente separado, “ni son nuestros señores ni saben de los asuntos humanos” (134d-e). Curiosamente, cuando el mismo Hegel discurre acerca del carácter aprehensible [*Handgreiflichkeit*] de las formas, sostiene que “la idea platónica no es sino lo universal o, más precisamente, el concepto [*Begriff*] del objeto; algo tiene realidad efectiva [*Wirklichkeit*] solamente en su concepto; en tanto se diferencia de su concepto, deja de ser efectivo [*wirklich*], y es una nada [*ein Nichtiges*]” (1969, 44). Baste lo dicho hasta aquí para ilustrar, cuanto menos, ciertos aspectos de la influencia del concepto platónico de idea en Hegel. Como bien se mostrará a continuación, dicha influencia persiste, a su vez, en el trasfondo de los planteamientos críticos del mismo Honneth.

patologías como la pérdida de ideales comunitarios y cooperativos propios de un universal racional, entendido como ideal normativo necesario para la autorrealización del individuo en sociedad (2009, 32, 42, 47). Desde esta definición, ¿no sería preciso clasificar a la *stásis* justamente como una disgregación patológica de la vida social, como una ruptura de la unidad o, desde Hegel, como la pérdida del “nosotros”?

De hecho, Honneth sigue dicha línea argumentativa al desarrollar su reconstrucción histórica del mercado; así, ofrecerá el siguiente diagnóstico: “todo lo que correspondería a una esfera de libertad institucionalizada está notoriamente ausente del sistema económico actual” (2014, 232). El mundo laboral es, en este caso, paradigmático: según Honneth, no solo es cierto que, “para la mayoría de asalariados, en los últimos veinte años las oportunidades de saberse integrado como un par entre pares en el contexto de cooperación del mercado capitalista se han reducido en vez de haber aumentado” (2014, 330-331). Asimismo, dichas injusticias no suscitan ya respuestas colectivas de rechazo o indignación, sino que predomina la *privatización patológica* del descontento, la *enajenación* comunicativa, la *individualización* de la atribución de responsabilidades y, en suma, la disolución de un “nosotros” que comprenda al mercado como un *organismo social* de reciprocidad no coercitiva (2014, 332-335). A propósito del problema de la privatización de malestares sociales, es sorprendente hasta qué punto ello se condice, *mutatis mutandis*, con la propuesta platónica de una *polis* donde impere la “comunidad de placer y dolor” (*hêdoês kai lýpês koinônía*) y, más bien, se evite a toda costa la “particularización” (*idiôsis*) de tales estados de ánimo (462b). Más aún, es imperativo enfatizar que, como bien sostiene Stephen Halliwell, “Platón parece haber de hecho acuñado el sustantivo abstracto ‘privatización’ (*idiôsis*) –el cual nunca habría de usar de nuevo– para caracterizar la condición de nuestras emociones en tales circunstancias [de disgregación social, de *stásis*]” (citado por Schofield, 2006, 222).

En segundo lugar, la connotación médica y biológica del término “patología” no es fortuita, sino que remite a una comprensión holista o, más precisamente, organicista de la sociedad. En este sentido, estamos de acuerdo con Laitinen & Särkelä, quienes indican que es posible encontrar

planteamientos de dicha índole en la *República* de Platón, pasando por el positivismo de Comte, la sociología de Durkheim, la concepción hegeliana del Estado, Louis de Bonald, Joseph de Maistre y, a propósito del debate contemporáneo, autores como Franck Fischbach y, evidentemente, Axel Honneth (Laitinen & Särkelä 2018, 9). Desde esta perspectiva diríase ‘naturalista’, una patología social es el resultado de una ‘disfunción’, ‘desarrollo fallido’ (*misdevelopment*), ‘malformación’ o ‘desajuste’ en las instituciones que atenta contra el mantenimiento y la reproducción del organismo social (2018, 9). Sin embargo, es interesante que ambos autores enfatizen, como nosotros, las fricciones en apariencia irresolubles que esta concepción de una patología social generaría respecto del “pensamiento posmetafísico” de la Teoría Crítica contemporánea; en concreto, ya que dicho naturalismo implica, precisamente, un compromiso con una metafísica o una cosmología que dé cuenta del tipo de *similitud estructural* entre la vida orgánica y la vida social, entre naturaleza y sociedad, y entre el mantenimiento del organismo y la reproducción de la sociedad (2018, 11). Por ello, Laitinen & Särkelä reivindicarán una noción alternativa de las patologías sociales donde el principio ontológico decisivo para concebir y juzgar la vida social no sean ya el auto-mantenimiento y la estabilidad orgánica, sino el *crecimiento* (2018, 14).//

En lo que nos concierne y contra ciertas interpretaciones organicistas de Hegel a las cuales, incluso, hemos hecho referencia, se diría desde este último enfoque que la teoría hegeliana del Estado resulta menos importante que su concepción de lo social como ‘autoconsciente’ o vida ‘superada’ (*sublated life; aufgehobenes Leben*), la cual se evidencia en las dinámicas de reconocimiento recíproco (*wechselseitige Anerkennung*) propias de la socialidad (Laitinen & Särkelä 2018, 15). En otras palabras, esta cosmología del *crecimiento* afirma que la vida social ha emergido (*grown out*) de la vida orgánica, pero con mayor complejidad e intensidad, de manera irreductible y, no obstante, siendo todavía un tipo de proceso vital (2018, 15). En concreto, se diría que la vida social puede devenir patológica de dos maneras: o bien pierde su crecimiento transformativo y se estanca en un proceso meramente orgánico, o bien no logra reproducir su forma y degenera en mera procesualidad inorgánica (2018, 15). Desde este trasfondo, puede apreciarse la agudeza crítica de Adorno, por ejemplo, al denunciar

la tendencia hacia un “mundo administrado” (*verwaltete Welt*) o hacia una “sociedad socializada” (*vergesellschaftete Gesellschaft*), donde lo propiamente patológico no es su carácter disfuncional, sino su funcionamiento de auto-mantenimiento o, incluso, de automatización: en palabras de Laitinen & Särkelä, “la vida social literalmente muere cuando meramente mantiene su forma, porque entonces degenera en una mera vida orgánica” (2018, 15-16). ¿Se diría entonces que, bajo esta última concepción de las patologías sociales, el énfasis platónico en la *com-unidad* como criterio de justicia para la *polis* quedaría, a fin de cuentas, desacreditado?

Sostenemos lo contrario. En efecto, no es casual que el término utilizado por Platón para describir el mayor mal en la *polis* sea, precisamente, *stásis*. Con justa razón, aquel concepto suele traducirse en el marco de la *República* como un antónimo de “unidad”, por ejemplo: escisión, secesión, disensión, disgregación o disputa. Y sin embargo, no es preciso olvidar que, de acuerdo con Pabón, *stásis* también significa “estabilidad” o “fijeza” (2008, 543). Ahora bien, a pesar de que dicho recurso etimológico luzca trivial y un tanto *ad hoc*, no estaría de más preguntarnos: ¿por qué Platón, siendo un escritor de una sutileza extraordinaria, elegiría ese término y no otro? Quizás una pista se encuentre, de nuevo, en la obra de Hegel. Contra los estereotipos que retratan al ámbito inteligible como una esfera meramente *estática* e *inmutable*, Hegel señala, no sin lucidez, lo siguiente: “Platón opone a esto que al verdadero ser no se le puede negar el movimiento, la vida, el alma ni el pensamiento, y que la sagrada razón no puede darse nunca ni en nada, si se trata de algo inmóvil” (citado por Montecinos 2009, 121). En otras palabras, el punto de que la *polis* participe de y se asemeje a la idea de unidad no consiste en alcanzar un *estancamiento* perenne, sino en la *realización* de la vida social conforme a su naturaleza y función propia (*katà phýsin kai katà érgon*). Como bien indica Kosman, “en una ciudad justa, cada persona ejerce la ocupación *para la cual tiene la virtud apropiada*” (2007, 128). Por el contrario, en una ‘*polis*’ dividida, la ausencia de armonía y de cohesión tanto a nivel social como a nivel individual impedirán que los ciudadanos *ejercen* aquellas *actividades* para las cuales están mejor capacitados, ya que cometerán injusticia los unos contra los otros e, incluso, contra sí mismos. Por tales motivos, la desintegración conlleva al estancamiento y, *a fortiori*,

a la degeneración; la unidad, en cambio, a la *aretê*, a la *eudaimonía* o, en términos de Laitinen & Särkelä, al ‘crecimiento’ de la vida social¹¹.

A modo de cierre, convendría quizás tomar en consideración el caso del filósofo, quien no ha de quedarse aislado en una posición (*stásis*) contemplativa respecto de las ideas, sino retornar a la *polis* para actuar (*práttein*), en palabras de Gutiérrez, como un “demiurgo de la *aretê*” (2017, 203). La referencia no es en lo absoluto baladí. De hecho, podría objetarse que el Demiurgo, según se indica en el *Timeo*, toma como modelo del mundo al “ser siempre inmutable” (28a), es decir, a las ideas. ¿No sería esto contradictorio con nuestra interpretación, acaso demasiado caritativa? A ello convendría responder que la expresión empleada para designar a las ideas, *aei katà tautà ón*, bien podría traducirse como “aquello que es siempre conforme a sí mismo”, esto es, conforme a su naturaleza, función, determinación o, en términos de Hegel, concepto; aquello que es siempre idéntico a sí, que nunca perece (*apollyô*) y, por lo tanto, no está sujeto a la desintegración. Ello no tiene por qué sugerir una ‘inmutabilidad’ en el sentido de mera fijeza o estancamiento. Es más, si las ideas fueran efectivamente estáticas, sería imposible la *koinônía* y, por implicación, el hecho fundamental de que, en virtud de sus relaciones con otras ideas, “cada una aparece múltiple” (476a). Por otro lado, no es preciso olvidar que la praxis del Demiurgo también es *constante*, ya que todo lo que existe (incluido, aunque en menor medida, el ámbito inteligible) está compuesto de límite (*tò péras*) y de lo ilimitado (*tò ápeiron*), como bien se evidencia en el *Filebo* (23c). Así pues, Gutiérrez tiene razón al indicar que el filósofo, en tanto que ha de imitar y hacerse semejante a este “modelo divino”, no apunta solo a “conservar un orden justo, sino a la instauración de un modelo aún no plasmado” (2017, 205)¹².

11 Es importante desligar este concepto de sus resonancias económicas, ya que el hecho de administrar o gestionar la vida social en función a la *pleonexía* corresponde, más bien, a que la vida social degenera en vida orgánica y, lo que es peor, se llegue a atentar incluso contra la pervivencia misma de dicha vida orgánica, como es patente con la crisis climática de nuestros días.

12 Este punto es crucial y amerita de, cuanto menos, dos aclaraciones. En primer lugar, concordamos con Morrison al distinguir entre una utopía, en tanto descripción de una sociedad imaginada que es mejor que cualquier sociedad existente o que haya existido, y una “mera utopía”, en tanto descripción de una sociedad irrealizable (2007, 232). Habiendo mencionado ya, aunque sea escuetamente, que Platón elabora su demostración de la factibilidad de la *polis* justa mediante un recurso a la comunidad de las ideas, sobra decir que ningún lector

Por supuesto, toda esta praxis político-filosófica requerirá de un esfuerzo siempre renovado por limitar la tendencia hacia la indeterminación (*apeiría*) que predomina en el ámbito sensible y que, en el caso de la sociedad, se le conoce como *stásis*.

§4. Conclusiones

En su célebre *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno & Horkheimer dan cuenta de una paradoja: la Ilustración, en tanto movimiento histórico que pretendía librar a los hombres del mito y del miedo, ha recaído en mitología. ¿Por qué? Por un lado, porque en el mito se encontraba ya la pretensión por *explicar*

atento clasificaría a la *República* como una “mera utopía”. En segundo lugar, tampoco es preciso comprender la acción del filósofo en términos de una simple producción instrumental o, más precisamente, de aquello que Arendt denomina como *making*: según ella, “en la *República*, el rey filósofo aplica las ideas como el artesano aplica sus reglas y estándares; él ‘produce’ [*makes*] su Ciudad como el escultor hace una estatua, y en la obra platónica tardía estas mismas ideas se han convertido incluso en leyes que solo necesitan ser ejecutadas” (1958, 227). Por el contrario, dicha interpretación pasa completamente por alto el carácter *dialógico* que es propio de la obra de Platón y, en este caso, del quehacer filosófico. Si bien hay un cierto componente que podríamos denominar como “paternalista”, en tanto el filósofo habla desde una posición de “saber”, ello no es equiparable a la mera coerción. No en vano Euben identifica, *hasta cierto punto*, una “dimensión habermasiana” en los diálogos, donde la comunicación está regida por nociones de honestidad, entendimiento recíproco, consenso y argumentación racional (citado por Schofield 2006, 56). De hecho, es interesante notar que, como bien señala Neschke, el accionar paradigmático del Demiurgo en el *Timeo* se rige no por el modelo de la violencia (*biádzō*), sino por el de la persuasión (*peithō*) (2000, xxiii). Por tal motivo, estamos de acuerdo con Schofield al señalar que incluso el modelo legislativo propio de las *Leyes* “debe involucrar una forma de persuasión que es comparada con la discusión filosófica” (2006, 57). Ello se ilustra, por ejemplo, en la importante distinción entre el “doctor esclavo”, quien da órdenes a sus pacientes, y el “doctor libre”, quien “no da ninguna prescripción hasta obtener el consentimiento [*sympeithō*] del paciente y solo entonces, asegurando su cooperación continua por medio de la persuasión [*metà peithoús*], intenta completar la tarea de restaurar su salud” (720d-e). En otras palabras, el “rey filósofo” no es ningún tirano. Y sin embargo, tampoco un ingeniero, en el sentido de que no recurre (no puede recurrir) a una aplicación mecánica y unilateral de las ideas para “producir instrumentalmente” la *polis* justa. A este respecto, podríamos concordar con Sedley, quien sostiene que “uno puede ‘saber’ [*know*] lo que es la justicia, pero nadie, ni siquiera un filósofo, puede ‘saber’ análogamente que esta política [*policy*] o aquella es justa, dado que solo en ciertas circunstancias o desde algún punto de vista esa misma política es también injusta” (2007, 260). No obstante, es necesario matizar que hay, sí, un “conocimiento de las apariencias en cuanto apariencias”, el cual se deriva del conocimiento de las ideas y le sirve al filósofo para *discernir* y orientarse de mejor manera en la caverna, como bien señala Gutiérrez (2017, 160-161). Caso contrario, si el conocimiento fuera exclusivamente extra-mundano, sería inútil en la esfera política, y la *República* se convertiría, así, en una “mera utopía”.

(*Erklären*) y por ende *dominar* la realidad: de este modo, “el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad” (2009, 64). La doctrina del positivismo habría de reproducir paradigmáticamente las tendencias fundamentales que impulsaron, otrora, los mitos; pero con una diferencia crucial: “En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad” (2009, 61). En otras palabras, se erradica del imaginario social de la modernidad el intento paralelo de los mitos por comprender (*Verstehen*) el mundo y sus orígenes: en efecto, los datos han matado a los relatos y se han erigido a sí mismos, impertérritos, como la única verdad admisible. Tal es, en líneas generales, la *dialéctica de la Ilustración*. Habría entonces que preguntarnos entonces: ¿cuánto de todo esto se refleja en el legado mismo de la Teoría Crítica?

Como bien indica Freyenhagen, los trabajos de la primera generación y, en particular, de Adorno & Horkheimer echaron luz sobre una serie de dificultades para alcanzar criterios legítimos que permitan fundamentar cualquier crítica social con pretensiones de seriedad y validez: ante tamaños impases, Habermas y sus seguidores emprendieron una insaciable búsqueda de superación (*Aufhebung*) de estas aporías mediante aquello que podríamos denominar como un programa de “fundamentación” [*Begründungsprogramm*], el cual habría de demostrar la rectitud moral de sus estándares críticos (2017, 1-3)¹³. Honneth no ha sido, pues, la excepción:

13 Es muy importante realizar una salvedad a este respecto: a pesar de utilizar explícitamente el término *Begründung*, resulta cuanto menos llamativo que Freyenhagen traduzca dicho concepto al inglés como “*justification*”, ya que este último concepto remite, más bien, al alemán *Rechtfertigung*. De hecho, en un artículo anterior, Freyenhagen señala que Adorno, en lo que concierne a la problemática de cómo darle un soporte racional a su crítica de la sociedad, distingue entre una fundamentación (*Begründung, grounding*) y una justificación/vindicación (*Rechtfertigung, vindication*), rechazando solamente la primera y optando, más bien, por la segunda (2012, 183). Si bien una discusión detallada de ambos conceptos escapa a los propósitos y posibilidades de este artículo, bastará decir que, en líneas generales, el término *Begründung* refiere a una fundamentación positiva y apodíctica que, en cierto sentido, ha de seguir el modelo de las ciencias formales y naturales, mientras que el término *Rechtfertigung* remitiría más bien a una justificación o vindicación racional en sentido lato. Un problema ulterior es, sin embargo, la apropiación contemporánea del término *Rechtfertigung* para dar cuenta de una justificación moral de carácter discursivo y universalista, como sucede con Rainer Forst (2007) y su *derecho a la justificación*. En cualquier caso, la crítica de Freyenhagen apuntaría justamente a que este tipo de *Rechtfertigungen* siguen en última instancia el modelo de una *Begründung*.

sus esfuerzos por distinguir entre tres modelos de crítica y, acto seguido, elaborar una *teoría de la justicia* desde un análisis de la sociedad responden, efectivamente, a esta tendencia. Lo particularmente curioso es que, de la mano con los representantes de las nuevas generaciones de la Teoría Crítica, se rehúya hasta el más mínimo compromiso metafísico para justificar (o incluso fundamentar) sus criterios normativos y, al hacer esto, se tienda a dejar de lado intuiciones importantes de pensadores *clásicos* como Hegel o Platón. Así, perdemos de vista el origen (*archê*) de los conceptos mismos con los cuales queremos hacer crítica social; recaemos, acaso, en mitología. ¿Sería esta, pues, una *dialéctica de la justicia*?

Nuestra tesis es simple: aquel *Begründungsprogramm* que caracteriza a la Teoría Crítica contemporánea se remonta en última instancia a, valgan verdades, la obra de Platón y, más precisamente, a la unidad como criterio trascendental de justicia. De este modo, cuando Honneth desarrolla sus propias reconstrucciones normativas de la sociedad desde una perspectiva holista y no sin denunciar la privatización de malestares como una patología social decisiva, participa inevitablemente de la tradición crítica inaugurada por Platón. En un sentido lato, podría incluso decirse que él mismo está representando, en su quehacer, *eine Art von Platonismus*. Quizás no lo sabe, pero lo hace. Por todos estos motivos, si bien no es preciso pasar por alto las diferencias importantes y, en ciertos aspectos, irreconciliables que separan a Platón de la crítica social contemporánea, tampoco sería *justo* dejar de reconocer su relevancia filosófica. Mucho menos si lo que se pretende es fundamentar (o justificar) una teoría de la justicia. Por nuestra parte, esperamos haber contribuido a mostrar cómo algunos de los componentes metodológicos y conceptos clave de la *República* arrojan luces acerca de los problemas que, hoy, atraviesan aquella nuestra vida social.

Recibido: 25/03/2020

Aceptado: 08/05/2022

Bibliografía

- Adorno, Th. & Horkheimer, M., 2009. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Devereux, D., 1999. Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms. En: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, ed. Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
- Fine, G., 2003. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford: Oxford University Press.
- Freyenhagen, 2012. Adorno's Critique of Late Capitalism: Negative, Explanatory and Practical. En: *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, ed. Boer, K. London: Palgrave Macmillan.
- Freyenhagen, 2017. What is Orthodox Critical Theory?. *World Picture*, 12. Disponible en: http://www.worldpicturejournal.com/WP_12/pdfs/Freyenhagen_WP_12a.pdf.
- Forst, R., 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giusti, M., 2014. ¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?. En: *Dimensiones de la libertad*, ed. Miguel Giusti. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gutiérrez, R., 2017. *El arte de la conversión: Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Hegel, G. W. F., 1816/1966. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F., 1821/1911. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Philosophische Bibliothek*, Band 124. Leipzig: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F., 1821/1999. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción de J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa.
- Honneth, A., 2000. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie*, 48, (5), 729-737.
- Honneth, A., 2009. *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A., 2014. *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A., 2016. Padecer de indeterminación. En *Patologías de la libertad*, ed. Axl Honneth. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Ikäheimo, Heikki, 2011. *Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology*. En *Recognition and Social Ontology*, eds. Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen. Brill: Leiden/Boston.

- Kosman, A., 2007. The *Republic's* Inquiry into Proper Difference. En *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari. New York: Cambridge University Press.
- Laitinen, A. & Särkelä, A., 2018. Four Conceptions of Social Pathology. *European Journal of Social Theory*, 20 (10), 1-23.
- Montecinos Fabio, S., 2009. Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica. *BAJO PALABRA*, 4, 107-124.
- Morrison, D., 2007. The Utopian Character of Plato's Ideal City. En: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari. New York: Cambridge University Press.
- Nails, D., 2012. Two Dogmas of Platonism. En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 28, eds. G. M. Gurtler y W. Wians. Leiden: Brill.
- Neschke-Hentschke, A., 2000. *Platos Timaios: Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*. Louvain/Paris: Éditions Peeters.
- Pabón, J. M., 2008. *Diccionario Manual Griego: Griego clásico – Español*. Barcelona: VOX.
- Pinkard, T., 2000. *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón, 1988. *República*. Traducción de C. Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, 1992. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Traducción de M. Ángeles Durán & F. Lisi. Madrid: Editorial Gredos.
- Popper, K., 1980. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II: Falsche Propheten*. München: Francke Verlag.
- Rowe, Ch., 2007. The Place of the Republic in Plato. En: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari. New York: Cambridge University Press.
- Sachs, D., 1963. A Fallacy in Plato's Republic. *The Philosophical Review*, 72, (2), 141-158.
- Sedley, D., 2007. Philosophy, Forms, and the Art of Ruling. En: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. F. Ferrari. New York: Cambridge University Press.
- Schofield, M., 2006. *Plato: Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A., 1913. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. En: *Schopenhauer Werke. Band 3*. München: Georg Müller.
- Walzer, M., 1987. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Whitehead, A. N., 1978. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.

La propiedad de uno mismo: alcances y límites en la filosofía política de G.A. Cohen

KARL PALOMINO FLORES

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: Este texto propone una defensa de la crítica que Cohen realiza al concepto de propiedad de uno mismo. Para ello, presentaremos la crítica de Cohen a dicho concepto en la obra de Nozick. Luego, se expondrá la defensa elaborada por Mack de la propiedad de uno mismo en la obra de Nozick, por medio de la formulación de lo que denomina “cláusula de propiedad de uno mismo”. Por último, se sostendrá que dicha cláusula no permite superar las críticas de Cohen, debido a que su cumplimiento es compatible con un régimen de propiedad colectiva.

Palabras clave: G.A. Cohen, Nozick, propiedad de uno mismo, propiedad privada, libertad

Abstract: “Self-Ownership: scope and limits in the political philosophy of G.A. Cohen”. This paper proposes a defense of Cohen’s critique of the concept of self-ownership. In order to do so, we will present Cohen’s critique of this concept in Nozick’s work. Secondly, we will present Mack’s defense of self-ownership in Nozick’s work through the formulation of what he will call the “self-ownership proviso”. Finally, we will argue that such proviso does not allow us to overcome Cohen’s criticisms because its compliance is compatible with a collective property regime.

Keywords: G.A. Cohen, Nozick, self-ownership, private property, freedom

§1. Introducción

Dentro de los exponentes del llamado marxismo analítico, G.A. Cohen resalta como una de las figuras más representativas de dicho movimiento. Entre sus obras más importantes se encuentra *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (1995), que elabora de manera detallada una crítica a la propuesta libertaria de Robert Nozick en su famoso libro *Anarquía, Estado y utopía* (1988). La crítica de Cohen busca defender que el libertarismo es incapaz de ofrecer tanto una teoría de la justicia aceptable como una propuesta moralmente consistente sobre la libertad. Enfoca, así, parte importante de su crítica en evaluar la pertinencia del concepto libertario de propiedad de uno mismo (*self-ownership*). Siendo el libro de Nozick uno de los baluartes en la defensa del capitalismo libertario, ha corrido mucha tinta intentando impugnar la crítica de Cohen¹. Dentro de dichos intentos, uno de los más interesantes es el elaborado por Eric Mack en su artículo “Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism” (2002).

El objetivo de este artículo es ofrecer una reconstrucción de la crítica de Cohen a la noción de propiedad de uno mismo, explicando el entrapamiento al que lleva a la propuesta de Nozick. Posteriormente se desarrollará la crítica de Mack a Cohen, quien al añadir una cláusula de propiedad de uno mismo más fuerte que la de Nozick, parece forzar a Cohen a rechazar el igualitarismo y a preferir una sociedad que tenga a la propiedad privada como base. En la última sección del artículo, se exploran los alcances de dicha crítica y se concluye que la propuesta de Cohen no solo no sucumbe ante las críticas de Mack, sino que, además, esta encuentra en dichas críticas elementos relevantes para brindar una justificación de una sociedad gobernada por un principio de igualdad.

1 Para otras críticas a la propuesta de Cohen, pueden revisarse los artículos de Jan Narveson (1998) y George Brenkert (1998). Para una respuesta de Cohen a dichas objeciones revisar: *Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert* (1998).

§2. La crítica de G.A Cohen a la propiedad de uno mismo

En el desarrollo de la propuesta libertaria de Nozick se encuentra una justificación del Estado mínimo como el único Estado legítimo. La primera parte de dicha obra se enfoca en brindar una justificación del Estado mínimo, y es la segunda parte en donde se establece que cualquier Estado que pretenda tener mayores atribuciones que las de un Estado mínimo será un Estado ilegítimo, pues violaría los derechos de sus miembros (Nozick 1988, 7). Para alcanzar su objetivo, Nozick argumenta que los derechos de propiedad son naturales y que su defensa es central para la legitimidad de un Estado; de modo que cualquier pauta que pretenda establecer una distribución de los bienes del Estado que exceda el terreno de las transacciones voluntarias sería ilegítima moralmente (1988, 162). Nozick, por tanto, se compromete a ofrecer una teoría que explique la legitimidad de la propiedad privada, proyecto que tiene lugar en el transcurso de la primera parte del capítulo VII de *Anarquía, Estado y utopía* y que, según Cohen, necesita apelar a un concepto clave que es la noción de propiedad de uno mismo (*self-ownership*) (Cohen 1995, 65).

Cohen criticará dos aspectos clave de la teoría de Nozick: primero, que el libertarianismo debe ofrecer una justificación de la propiedad privada en términos de una noción diferente a la de libertad (1995, 61); segundo, que el principio de propiedad de uno mismo no es capaz de brindar dicha justificación (1995, 67–91).

Cohen inicia su crítica contra la propuesta libertaria atacando la idea de que cualquier pauta distributiva en una sociedad vulnera la libertad de los propietarios. Según el libertarianismo, si una persona por medio de sus talentos ha logrado acumular una cantidad amplia de bienes, el hecho de que el Estado establezca una medida redistributiva afectaría la libertad de dicha persona (1995, 55). Cohen identifica en este punto una idea problemática, y es que el motivo por el cual podemos hablar de una restricción de la libertad en dicho caso es porque hay una restricción a las acciones disponibles para la persona. Cohen señala que una sociedad carente de pautas distributivas tiene un marco normativo que también establece límites a las acciones de las personas que carecen de propiedad. Por ejemplo, si

una persona pone una carpa en el patio de su vecino, puede ser expulsado de dicho patio por la policía si es que el vecino así lo solicita (1995, 56). Cohen sostiene que si la noción de libertad solo consiste en la capacidad de actuar sin interferencia, estas restricciones a la acción estarán presentes tanto en una sociedad con pautas distributivas como en una sociedad sin ellas (1995, 56). Dado que la libertad en ambas sociedades se ve restringida, sostener que la propiedad privada se legitima en virtud de la libertad que promueve en los miembros de la sociedad es insuficiente.

El libertario puede responder que hay una inmensa diferencia entre la restricción a la acción acontecida en el caso de la carpa y la que ocurre cuando se imponen pautas distributivas en la sociedad. Mientras que la persona que es desalojada del patio del vecino no tiene derecho a poner su carpa en él, la persona que es gravada con impuestos o a la que el Estado expropia parte de sus bienes sí tiene derecho a estos; por lo cual, la crítica de Cohen no logra poner en tela de juicio la postura libertaria (1995, 59). Cohen señala que dicha respuesta se compromete con una noción diferente de libertad, a la que llama “definición de derechos de libertad” (1995, 59)²; según esta hay una vulneración a la libertad de las personas solo si se le impide a una persona hacer algo que tiene derecho a hacer. Por lo cual, la protección de la propiedad privada no restringe la libertad de nadie (1995, 56). Asimismo, argumenta que esta respuesta debe explicar cómo el propietario llega a tener derechos morales sobre su propiedad privada. Si el libertario justifica dichos derechos morales apelando a la libertad, entonces

2 Cohen realiza la reconstrucción de dicha definición de libertad tomando como referencia la siguiente cita de Nozick: “Que las acciones de una persona sean *voluntarias* depende de lo que limita sus alternativas. Si los hechos de la naturaleza lo hacen, las acciones son voluntarias. (Puedo voluntariamente caminar hasta algún lugar al que yo preferiría volar sin ninguna ayuda.) *Las acciones de otras personas ponen límites a las oportunidades disponibles de uno. Si esto hace la acción no voluntaria, depende de si los otros tienen derecho de actuar como lo hicieron*” (1988, 255; cursivas añadidas). La cita de Nozick busca introducir la discusión respecto a qué tan voluntaria puede ser una acción en casos en los cuales las personas tienen marcos muy reducidos de acción, fruto del ejercicio de la libertad de los demás. Esta idea se articula de manera clara con el proyecto general de su propia teoría de la justicia: “(1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia. (2) *Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia tiene derecho a la pertenencia.* (3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2” (1988, 154; cursivas añadidas).

cae en un círculo, pues la libertad era justamente lo que se buscaba definir a partir de los derechos morales sobre la propiedad. En caso el libertario pretenda justificar la definición de derechos de libertad apelando a la noción de libertad inicial (ausencia de restricciones a la acción), entonces vuelve al problema inicial de la carpa en el terreno del vecino (1995, 60). Por todo ello, el libertario debe ofrecer una justificación de la propiedad que no apele a la noción de libertad, y Cohen reconoce que la obra de Nozick pretende superar dicha problemática apelando a la noción de propiedad de uno mismo (1995, 65-66).

Al desarrollar su ataque a la propiedad de uno mismo, Cohen toma dos rutas: por un lado, establece que esta no es capaz de brindar una legitimación eficiente de la propiedad privada³; por otro lado, y este es el núcleo de la crítica de Cohen al libertarianismo de Nozick, señalará que dicha noción está igualmente ausente o presente tanto en sociedades con pautas distributivas como en sociedades sin estas; por lo cual es incapaz de legitimar un tipo específico de régimen de propiedad⁴.

Para entender la crítica de Cohen, tomemos la siguiente definición de la propiedad de uno mismo que plantea en *Self-Ownership, Freedom and Equality*:

Propiedad de uno mismo (self-ownership): “Cada persona es el dueño moralmente legítimo de su propia persona y poderes y, en consecuencia, cada uno es libre (moralmente hablando) de usar esos poderes como lo desee, siempre que no los despliegue agresivamente contra otros” (1995, 67; la traducción es mía).

Es evidente que el principio de propiedad de uno mismo no es suficiente para explicar la legitimidad de la propiedad privada. El hecho de que alguien emplee sus capacidades y su propio cuerpo en la obtención de un bien no explica por qué no entender la apropiación como un robo de

3 Este será el objetivo de todo el capítulo 3 de *Self-Ownership, Freedom and Equality*.

4 Este será el objetivo de todo el capítulo 4 de *Self-Ownership, Freedom and Equality*.

aquello que ha de ser poseído en común⁵ por todas las personas; como agudamente denuncia Rousseau ya en el siglo XVIII⁶. Por ello, es necesaria una teoría de la adquisición que tome como elemento adicional las condiciones legítimas para la apropiación, de modo tal que si dichas condiciones se han cumplido, la propiedad obtenida no puede ser objeto de eventual redistribución. La idea es que si se ha obtenido un bien por medio de un procedimiento de apropiación justo, toda transferencia voluntaria del bien mismo preservará la justicia, sin importar las desigualdades que eventualmente podrían generarse fruto de los intercambios eventuales (Nozick 1988, 154-155).

Tomando como hipótesis la ausencia de propiedad privada, uno entiende que en dicho contexto es intuitivo que las personas puedan apropiarse de diferentes bienes para su propio beneficio. Evidentemente el proceso de apropiación no puede ser irrestricto, pues dejaría sin capacidad de poder disfrutar de dichos bienes a los demás habitantes del mundo. Argumentar que uno merece una primacía sobre un determinado bien, dado que fue el primero en llegar no resulta suficientemente persuasivo, pues nadie puede ser responsabilizado por algo que no estuvo al alcance de su elección, ya que nadie elige el tiempo y lugar en el que nace⁷. Es por ello que Nozick

5 Se podría objetar que ningún libertario tiene por qué aceptar dicha alternativa. Pero en el desarrollo de la objeción presentada en *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cohen solo necesita sostener que no hay un derecho de apropiación obvio que sea indiferente a la exigencia del consentimiento ajeno. Basta la posibilidad de comprender al mundo como un bien poseído en común para que los demás puedan poner objeciones al proceso de apropiación. En ese sentido, si el libertario desea sostener su postura, necesita considerar dicha alternativa como insostenible. Ahora bien, es importante resaltar que la consideración respecto al mundo como propiedad común es una consideración de naturaleza moral. Para una respuesta de Cohen más detallada respecto a la comprensión del mundo como originariamente poseído en común, revisar: *Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert* (1998).

6 La siguiente cita del *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* captura dicha idea: "El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: 'Esto es mío', y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: '¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!'" (Rousseau 2012, 171).

7 Vale la pena tener en cuenta la poca importancia que le confiere Nozick al problema del azar, que autores como Rawls (1979) y Cohen (2008) sí se detienen a considerar como fundamental para poder hablar de una sociedad justa.

es consciente de que se requiere un elemento adicional que justifique la apropiación. A diferencia de Locke y su teoría del trabajo, la cual considera insuficiente para brindar una justificación de la propiedad de bienes externos (1988, 176), Nozick sostiene que debe cumplirse la siguiente cláusula:

Cláusula lockeana: Toda apropiación es legítima si la apropiación de un objeto sin dueño no empeora la situación de los demás (1988, 176-177)⁸.

Es claro que si nadie encuentra un perjuicio al realizarse una apropiación por otro individuo, no habría razón para que dicha apropiación pueda ponerse en tela de juicio. Pero Nozick considera que dicha cláusula es demasiado fuerte, pues hace imposible la apropiación. Hay un sentido claro en el hecho de que todos los demás individuos en un estado de naturaleza experimentan un perjuicio al no poder disponer del bien apropiado; el perjuicio, sin importar su gravedad, está presente ya sea en el momento de realizarse la apropiación o en el futuro (1988, 177). Por dicho motivo, Nozick propone la siguiente variación más débil de la cláusula lockeana:

Cláusula de Nozick: "Toda apropiación es legítima si y solo si nadie tiene alguna razón para preferir que permanezca en uso general" (Cohen 1995, 76; la traducción es mía)⁹.

La idea del principio de Nozick es sostener que si bien puede existir un perjuicio al momento de realizarse la apropiación, el hecho de que dicha apropiación repercuta positivamente en los demás compensa dicho perjuicio (Nozick 1988, 178). La evaluación de dicha compensación tiene que tomar en cuenta dos posibles escenarios: uno en el que la apropiación tiene lugar y otro donde esta no ocurre. Para que un individuo considere la apropiación de un determinado bien como ilegítima, este debe considerar preferible que dicho bien se conserve en estado de naturaleza. Lo señalado

8 Nozick basa esta cláusula en la afirmación de Locke respecto a que uno tiene derecho a un bien "al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás" (Locke 2006, 34).

9 Esta reformulación es atribuida por Cohen a Nozick, quien se refiere a la misma como una variante más débil de la cláusula de Locke.

previamente es discutible, pues toda persona puede verse a sí misma como potencial beneficiario del bien si este no fuera poseído por el que originalmente se apropió de él. Ante ello, el libertario puede responder que todo individuo que prefiriera que dicha propiedad pase a sus manos, tampoco podría encontrar dicha propiedad justificada. De ese modo, se confirma que la determinación del perjuicio solo se realice entre el escenario en que dicho bien pase a ser de uso privado o se mantenga sin dueño (Cohen 1995, 78).

Para Cohen, el hecho de que se tenga que elegir entre la apropiación privada o la ausencia de la misma es en realidad un falso dilema. Según Cohen, dado que Nozick parte de asumir implícitamente un escenario en el que la otra persona podría estar de acuerdo, es plausible contemplar una tercera alternativa en la que dicho bien se convierta en propiedad colectiva¹⁰. Es completamente razonable que las personas puedan considerar preferible una sociedad donde la propiedad pueda ser disfrutada de un modo en el que todos puedan estar de acuerdo y los usos estén determinados por lo que la comunidad cree que maximiza el bienestar de todos en la sociedad (Cohen 1995, 83)¹¹.

Una vez puesta en cuestión la teoría de la apropiación de Nozick, Cohen pasa a poner en duda el papel que la propiedad de uno mismo puede jugar al defender la existencia de una sociedad capitalista de Estado mínimo. Para entender adecuadamente el caso vale la pena recordar el famoso ejemplo de Wilt Chamberlain:

Ahora bien, supongamos que Wilt Chamberlain se encuentra en gran demanda por parte de los equipos de baloncesto, por ser una gran atracción de taquilla. (Supóngase también que los contratos duran sólo por un año y que los jugadores son agentes libres). Wilt Chamberlain

10 De hecho, el propio Nozick contempla este escenario al final de su reflexión sobre la teoría de la adquisición, como una deuda explicativa que tendrían los defensores de la legitimidad de la propiedad colectiva, pero no la considera al formular su análisis respecto de la superioridad de la privatización sobre la permanencia del bien en uso común (1988, 178).

11 Dicha forma de entender la propiedad permite comprender el sistema dominial del subsuelo, que establece que los recursos encontrados en este pertenecen al Estado. En contraste con el sistema fundiario que no establece la separación entre la propiedad del suelo y subsuelo, permitiendo la propiedad privada de los recursos del subsuelo (Gutiérrez, 2010).

firma la siguiente clase de contrato con un equipo: en cada juego en que su equipo sea local, veinticinco centavos del precio de cada boleto de entrada serán para él (ignoramos la cuestión de si está “saqueando” a los propietarios, dejando que se cuiden solos). La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los juegos de su equipo; las personas compran sus boletos depositando, cada vez, veinticinco centavos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Chamberlain. Las personas están entusiasmadas viéndolo jugar; para ellos vale el precio total de entrada. Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los juegos del equipo local y que Wilt Chamberlain termina con 250 mil dólares, suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor que el de ningún otro. ¿Tiene derecho a este ingreso? (Nozick 1988, 163).

Nozick pretende resaltar que, dadas las capacidades de una persona, esta puede valerse de las mismas para obtener recursos de modo que pueden surgir grandes desigualdades legítimas. En el ejemplo anterior, no hay necesidad de brindar una justificación de la propiedad privada sobre recursos externos, solo basta tener en consideración el hecho de que la persona realiza acciones que tienen como consecuencia la obtención de un beneficio, ya sea porque se lo apropió del mundo u otros lo hayan transferido a él. El papel que juega la propiedad de uno mismo es brindar una justificación de la desigualdad, como el resultado inevitable de la protección del derecho que tiene toda persona al resultado del empleo de sus propias capacidades, y que nadie puede arrebatarse sin su consentimiento (1988, 166).

Para entender mejor el argumento, asúmase que en un momento determinado se decide corregir el problema de la desigualdad y de ese modo se decide distribuir los bienes existentes entre todos los habitantes de la sociedad. Al hacer esto, la persona que defiende que la propiedad privada es ilegítima ya no tendría motivos para cuestionarla pues esta acaba de ser distribuida de un modo equitativo entre todos en la sociedad; de modo que uno acepta que la sociedad se halla en una condición que calificaría sin problemas de justa. Ahora bien, si es cierto que dicha sociedad es una sociedad justa, no tenemos razones para objetar el cambio si tenemos intercambios voluntarios que terminan rompiendo con dicha igualdad alcanzada, pues el punto de partida fue justo y el procedimiento también lo fue (Nozick 1988, 154-155). En el caso de Wilt Chamberlain, si todos deciden voluntariamente

pagarle un monto de dinero para verlo jugar, entonces no hay razón para objetar el resultado, que es el surgimiento de la desigualdad.

Hay dos formas de atacar el razonamiento de Nozick. La primera es sostener que la sociedad capitalista es el resultado de una acumulación primitiva que tiene en su base injusticias¹². Por dicho motivo, el ejemplo de Nozick no es relevante para entender los problemas del sistema capitalista en un mundo donde la génesis del mismo está marcada por la injusticia. No creo que esta forma de refutar a Nozick sea suficiente, ya que su teoría contempla la compensación y corrección de injusticias pasadas (claro que ese aspecto de su teoría es ignorado por sus seguidores de derecha) (1988, 176). De darse dichas compensaciones por las injusticias pasadas y establecerse una sociedad fundada en la igualdad de todos los bienes materiales, esta eventualmente daría paso al surgimiento de la desigualdad (a menos que se prohíban ciertos tipos de uso que la gente puede tener sobre su propiedad), que permite, entre otras cosas, la posibilidad de la aparición de la propiedad privada de los medios de producción (1988, 175).

La segunda forma de atacar el razonamiento de Nozick es justamente desbaratar el valor que la propiedad de uno mismo pueda tener para legitimar un sistema capitalista de Estado mínimo. Para ello, Cohen procederá estableciendo un escenario en el que hay dos individuos que habitan un mundo compartido. Ahora, retomando la idea presente en el ejemplo de Wilt Chamberlain, uno podría postular la presencia de dos principios que regirán para ambos individuos: el principio de igualdad y el principio de

12 La siguiente cita de Srnicek y Williams expresa claramente dicha perspectiva: “En las sociedades precapitalistas, el trabajo era necesario, pero la gente tenía un acceso compartido a la tierra, a la agricultura de subsistencia y a los medios necesarios de supervivencia. Los campesinos eran pobres pero autosuficientes y la supervivencia no dependía de que se trabajara para alguien más. El capitalismo cambió todo. Mediante el proceso conocido como «acumulación primitiva», los trabajadores precapitalistas se vieron desarraigados de sus tierras y despojados de sus medios de subsistencia. Los campesinos lucharon contra esta situación y continuaron sobreviviendo en los márgenes del incipiente mundo capitalista, que, con el tiempo, cobró una fuerza violenta y adoptó nuevos y severos sistemas legales para imponer el trabajo remunerado a la población. En otras palabras, debía convertirse a los campesinos en proletariado, esta nueva figura del proletariado se definió por su falta de acceso a los medios de producción o subsistencia y por su necesidad del trabajo remunerado para sobrevivir” (Srnicek y Williams, 2017, 125-126). Para la aproximación más famosa al tema de la acumulación originaria del capital también se puede revisar el capítulo vigésimo cuarto de *El capital* (Marx, 1978).

propiedad de uno mismo. Hay dos maneras de entender el principio de igualdad: por un lado, una en la que todas las personas gocen de una porción equitativa del total de los bienes del mundo; y, por otro lado, otra en la que la propiedad pertenezca a ambos sujetos en conjunto (Cohen 1995, 15, 93, 103).

Los individuos que habitan dicho mundo, a los que Cohen llamará Able e Infirm, tienen las siguientes características: por un lado, Able es alguien completamente capaz de poder trabajar y producir los bienes del mundo, de modo que haya suficiente no solo para él, sino también para Infirm. Por otro lado, Infirm es un sujeto enfermizo con capacidades productivas limitadas, que de no recibir parte de lo que Able pueda producir, estará condenado a morir eventualmente (1995, 94). Bajo estas consideraciones, tómese dos posibles formas de organización social. Una en la que se toma el principio de igualdad como un principio de igual división de bienes correspondiente a la primera formulación del principio de igualdad; y otra en la que se toma dicho principio como uno donde la propiedad pertenece a ambos en conjunto, correspondiente a la segunda formulación del principio de igualdad. La característica clave del segundo escenario es que al tratarse de una propiedad colectiva, todo aquello que quiera hacer Able con los bienes disponibles requiere del consentimiento de Infirm para ser hecho; mientras que en el primero, una vez se ha dado paso a la división, cada persona puede hacer con lo que tiene lo que crea pertinente sin tener que solicitar la autorización del otro.

Cohen señala lo siguiente a partir del anterior caso: en la primera forma de organización social, evidentemente el principio de propiedad de uno mismo se preserva, pero eventualmente el principio de igualdad se pierde, pues dado que Able tiene mayores capacidades productivas, puede proveerle a Infirm los bienes para su subsistencia a cambio de lo que Infirm posee, de modo tal que Infirm termine completamente desposeído (1995, 103-104). No hay manera de garantizar la igualdad en la división de bienes en dicho escenario y siempre ocurrirá que Able tendrá más que Infirm. Incluso si luego de un tiempo se decide volver a redistribuir el total de bienes existentes, la propiedad de uno mismo que existe en dicho contexto hará emerger eventualmente la desigualdad. De este modo, podemos decir

que el principio de igualdad en su primera versión no es compatible con el principio de propiedad de uno mismo. La única manera de preservar la igualdad es vulnerando la propiedad de uno mismo (1995, 104)¹³.

En la segunda forma de organización social, tenemos el siguiente caso. Nada de lo que haga Able puede ser hecho sin que Infirm lo consienta, de modo que Infirm puede solicitar a Able que este, al trabajar o producir, brinde parte de lo que sin problemas puede obtener como excedente para la subsistencia de Infirm debido a su debilidad para garantizar su propio sustento. En este escenario, Cohen busca dejar claro que Able no es dueño completo de todo el resultado de sus acciones, pues en dicho contexto nada de lo que produce puede ser gozado del modo en el que unilateralmente prefiera (1995, 97-98). Podemos decir que este escenario puede garantizar la preservación de la igualdad, pero claramente la propiedad de uno mismo está siendo constantemente limitada¹⁴.

¿A qué viene dicha evaluación? Cohen señala que el motivo por el cual la propiedad de uno mismo está limitada en el segundo escenario es que Able no puede acceder a los medios de producción de manera unilateral, sino que necesita la autorización de Infirm para hacerlo. El hecho de necesitar la

13 En este escenario podría objetarse que Able no tiene por qué solidarizarse con la situación de Infirm, dado que, si bien los dotes naturales son arbitrarios, ello no tiene por qué implicar injusticia. Ante ello debe señalarse que: no es claro cómo una situación de la cual ninguno de los dos agentes es responsable puede poner a uno en una posición de dominio respecto al otro y no constituir un escenario de injusticia. La arbitrariedad del azar ha sido justamente un objeto clave en los análisis contemporáneos acerca de la justicia (Rawls, 1979). El considerar una situación arbitraria como justa resulta lo suficientemente contraintuitiva como para tomarla en serio sin un argumento a su favor. Por otro lado, en esta etapa del argumento solo se está evaluando la posibilidad de establecer la compatibilidad entre un principio de justicia y el principio de propiedad de uno mismo; no se está brindando una justificación de por qué se debe privilegiar el principio de igualdad por sobre el de propiedad de uno mismo.

14 Es importante señalar que cualquier otro escenario pensable respecto a dicho régimen de propiedad solo es relevante si puede lograr una reconciliación plena del principio de igualdad (en su segunda formulación) y el principio de propiedad de uno mismo. Considerar un escenario de acuerdos mínimos no tiene sentido, pues Able, al verse obligado a tener que realizar cualquier acuerdo con Infirm para poder aprovechar los recursos del mundo, ya encuentra limitada la propiedad que tiene sobre sí mismo. El punto del ejemplo es mostrar que Able en este escenario está impedido de actuar de modo unilateral, por lo cual carece de auto propiedad. Por otro lado, tampoco sería relevante considerar la posible muerte natural de uno de los involucrados, pues no aporta nada al objetivo del argumento, que es demostrar la incompatibilidad del principio de igualdad y de propiedad de uno mismo. En ausencia de alguien más en el mundo, el principio de igualdad ya no tiene relevancia normativa.

aceptación de Infirm para poder acceder a los bienes del mundo da lugar a sostener que Able carece o ve violado su derecho a la propiedad de uno mismo. De ese modo, Cohen pasa a sostener que el escenario donde la propiedad de uno mismo se halla bloqueada también puede encontrarse en una sociedad de propietarios privados de los medios de producción, escenario en donde un individuo no propietario está impedido de acceder a dichos medios a menos que suscriba un contrato de explotación laboral (1995, 100). Esto último es clave porque Nozick señala que un individuo en una sociedad que ha llegado a un mundo donde todo lo existente ya ha sido apropiado (sea cual sea el procedimiento legítimo que pueda existir) no es menos libre si su única alternativa para subsistir es trabajar para el capitalista y asalariarse:

Z se enfrenta a la alternativa de trabajar o morir de hambre; las selecciones y acciones de todos los demás no se suman para dar a Z alguna otra opción. (Él puede tener varias opciones acerca de qué trabajo tomar) ¿Escoge Z trabajar voluntariamente? (¿Lo hace en una isla desierta alguien que debe trabajar para sobrevivir?) Z efectivamente decide en forma voluntaria si los otros individuos de A a Y, cada uno actúa voluntariamente y dentro del marco de sus derechos. (Nozick 1988, 255).

Obviamente una de las características clave de la explotación capitalista parte de darle a la persona la libertad de poder aceptar o no sus condiciones de explotación; el individuo Z puede elegir no trabajar y morir de hambre, en el mismo sentido en el que Able puede negarse a trabajar para Infirm y elegir la muerte. Pero nótese que Nozick está concediendo en el ejemplo del individuo Z que por muy restringidas que puedan estar sus alternativas, él sigue eligiendo de modo voluntario, por lo tanto, la propiedad de uno mismo se conserva en dicho escenario. Si lo anterior es verdad, entonces en el caso de Able también podemos pensar que por muy limitadas que puedan estar sus acciones, debido a la necesidad del consentimiento de Infirm, también sigue siendo dueño de sí mismo. Si el libertario no está de acuerdo con la propiedad conjunta del mundo porque limita la propiedad de uno mismo de Infirm, también debería estar en contra del capitalismo de Estado mínimo por que la propiedad de uno mismo de Z está igualmente limitada en él. Si el libertario acepta que Z realmente tiene propiedad de uno mismo, entonces la propiedad de uno mismo está presente en un

mundo de propiedad colectiva tanto como en uno de propiedad privada (Cohen 1995, 100-101).

Es de este modo que Cohen lleva a la propuesta de Nozick a un dilema: o bien la propiedad de uno mismo que él valora es meramente formal, completamente compatible con una sociedad gobernada por un principio de igualdad, o la propiedad de uno mismo que él valora es una concepción más sólida que, al estar ausente bajo el capitalismo de Estado mínimo, deja a este injustificado (Weinberg 1997, 303)¹⁵.

§3. La crítica de Mack a la propuesta de Cohen

Mucha tinta ha corrido acerca de este asunto; diferentes teóricos de la derecha libertaria dedicaron esfuerzos (infructuosos, a mi parecer) para tratar de atacar la propuesta de Cohen. Esta sección pretende abordar justamente las críticas de Eric Mack a la postura de Cohen. Lo primero a tener en cuenta es que el propio Mack no está ofreciendo una defensa completa de la teoría de Nozick, sino que su intención es ofrecer una defensa explícita de la propiedad de uno mismo, sobre todo del capitalismo de Estado mínimo que la promueve. Mack dedica la segunda parte de su artículo “Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism” a responder las críticas de Cohen.

Mack inicia aceptando que tanto el individuo Z y Able carecen de propiedad de sí mismos, pero que ello no significa que el capitalismo de Estado mínimo esté condenado a replicar el caso del individuo Z, mientras que una sociedad gobernada por pautas de distribución igualitaria replica y generaliza el caso de Able en toda la sociedad (Mack 2002, 244). Para llevar a cabo su crítica, Mack inicia señalando que es necesario renunciar a una tesis de Nozick que es parte de lo que lo lleva a la trampa de Cohen, esto es,

15 Es interesante señalar que Justin Weinberg, identifica en la propuesta de Cohen una alternativa adicional, al señalar que el libertario puede identificar que el individuo Z, a diferencia de Able, tiene pequeños márgenes de decisión mayores (puede elegir para quién trabajar, dónde vivir, etc.). Para Weinberg, dicha estrategia procede a defender la propiedad de uno mismo en Z apelando a una noción de autonomía que, de volverse fundamental, legitima la posibilidad de impuestos redistributivos para materializarla en todos los individuos (1997, 334).

la idea de que si se tiene una situación inicial justa y pasos justos, se llega a un resultado justo (2002, 244-245). Sobre este asunto, Cohen ya se había pronunciado críticamente en *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995, 44), y Mack, ante ello, ofrece una cláusula modificada de propiedad de uno mismo que puede rectificar escenarios injustos surgidos de una sociedad justa por medio de pasos justos:

Cláusula de propiedad de uno mismo: Una persona será dueña de sus talentos y energías, siempre y cuando estos talentos y energías también se entiendan como “poderes interactivos con el mundo” (Mack 1995, 186).

Mack hace un cambio importante a la formulación de la cláusula de propiedad de uno mismo al añadirle un componente relacional ausente en la caracterización original identificada en la obra de Nozick y dismantelada por Cohen. La idea de Mack es sostener que no solo hay una violación a la propiedad de uno mismo cuando se apuñala a alguien con un cuchillo, a pesar de que la persona que posee el cuchillo sea propietaria legítima de dicho objeto, sino que también podemos encontrar un daño a la propiedad de uno mismo cuando se bloquea las interacciones que una persona puede tener con el mundo (2002, 246). Para explicar esto, Mack pone dos ejemplos: en el primer ejemplo nos propone el caso de dos individuos: Sally y Harry. Asumamos que existe una manera legítima de poder apropiarse de las cosas del mundo de modo que un día, mientras Sally duerme, Harry decide construir una jaula alrededor de ella con un material maleable que él mismo ha fabricado y posee legítimamente. Al despertar, Sally se da cuenta de que está atrapada y, al intentar salir, es increpada por Harry, quien señala que no tiene derecho a poder tocar su propiedad sin su consentimiento. Es claro que en este caso, la situación de Sally se ha visto empeorada por las acciones y la propiedad de Harry, de modo que el derecho de propiedad de Harry se ve revocado en dicha circunstancia y Sally legítimamente puede destruir la jaula (2002, 246).

Ahora tómese otro caso en el que Harry no construye una jaula alrededor de Sally, sino que, por el contrario, cubre todo el mundo que rodea a Sally con el material maleable con el que diseñó la jaula, de modo que ella se

encuentra imposibilitada de poder relacionarse con el mundo, pues Harry proclama que no tiene derecho a poner sus manos sobre el plástico que él ha creado sin su consentimiento. En dicho escenario, también Sally puede reclamar que se ha vulnerado la cláusula de propiedad de uno mismo al restringirle su capacidad interactiva con el mundo. Es importante tener claro que la cláusula de propiedad de uno mismo debe tener como elemento constitutivo que la persona pueda relacionarse de modo directo y sin restricción con las cosas del mundo (2002, 246).

De los dos ejemplos previos Mack pasa a uno tercero en el que pretende sostener que hay un escenario donde la propiedad de un bien no afecta la cláusula de propiedad de uno mismo. Supongamos que Harry ha fabricado una herramienta que emplea a escondidas de Sally y que siempre que ella se va a topar con la misma, Harry logra sacarla de su alcance, de modo que Sally no puede reclamar que la misma afecta sus capacidades interactivas con el mundo. En ese sentido, este tipo de propiedad no viola la cláusula de propiedad de uno mismo (2002, 246-247).

Mack necesita el caso anterior para dar lugar a su siguiente ejemplo. Imaginemos que Harry decide ya no ocultarle a Sally la herramienta, sino que decide vendérsela. Sally no puede señalar dicha práctica como algo que vulnera la cláusula de propiedad de uno mismo, pues como se vio en el ejemplo anterior, el no tener acceso a la misma no afectaba su capacidad de interactuar con el mundo (2002, 247). Ahora bien, Mack concede que puede que dicho objeto, al ser de conocimiento de Sally, resulte muy útil para poder realizar un trabajo que antes era muy pesado. Frente a ello, Harry puede decidir vendérselo a Sally a cambio de lo que desee. Sally no puede señalar que Harry está vulnerando la cláusula de propiedad de uno mismo, sino que, por el contrario, está amplificando las capacidades interactivas sobre el mundo al ofrecerlo al intercambio (2002, 247).

Claramente hay una movida discutible en el ejemplo que ha de ser examinada, pero vale la pena realizar la exposición completa del caso de Mack para dar paso a la evaluación de sus límites. La conclusión a la que pretende llegar es que la persona aún tiene posibilidad de acceder a dichos bienes, claro está, bajo ciertas condiciones puestas por el propietario. Ahora

bien, Mack pasa de esta exposición a desarrollar justificaciones de tipo consecuencialista para darle peso a la idea de que la privatización genera beneficios de acceso a más bienes, punto que si bien no es menor, para este artículo es una disputa que tiene una dimensión de análisis diferente (2002, 248)¹⁶. A fin de cuentas, muy al margen de si es cierto o no que un sistema de privatizaciones funciona mejor que uno de propiedad colectiva, el punto al que quiere llegar Mack es que el capitalismo de Estado mínimo es moralmente objetable si y solo si el sistema de propiedad no lleva a Sally a ocupar la posición del individuo Z del que Nozick hablaba.

Mack concede que un problema fundamental del capitalismo de Estado mínimo es la posibilidad del surgimiento de monopolios que generan dificultades de acceso a diferentes bienes (2002, 249). El individuo Z será víctima de un sistema que restringe de manera profunda el acceso al mundo para las personas. En ese sentido, es legítimo emplear medidas que eviten los monopolios comerciales, pues estos vulnerarán la cláusula de propiedad de uno mismo propuesta por Mack (2002, 250). Si se logran establecer medidas para controlar y regular los monopolios, entonces hay una manera legítima en la cual el capitalismo de Estado mínimo puede seguir subsistiendo¹⁷.

Mack sostiene que si bien el problema de la existencia de monopolios puede acontecer en un régimen de propiedad privada de Estado mínimo, dicho problema está presente de modo constante en un régimen de propiedad colectiva del mundo (2002, 250). Es decir, en escenarios como en el ejemplo de Able e Infirm. A criterio de Mack, todo régimen de propiedad colectiva implica necesariamente la violación de la cláusula de propiedad de uno mismo. En ese sentido, en una sociedad donde rija un principio de igualdad, como el descrito en el segundo escenario de Cohen, hay siempre una vulneración constante de la cláusula de propiedad de uno mismo; cosa

16 El punto fuerte de una teoría libertaria es lograr una justificación de la propiedad privada basada en derechos y no en consecuencias. Apelar a las buenas consecuencias de la propiedad privada corresponde a una línea de argumentación que pone serias dudas en las razones para preferir un capitalismo de Estado mínimo a una sociedad liberal gobernada por el principio de la diferencia (Rawls 1979).

17 Téngase en cuenta que, para Mack, la regulación de monopolios no implica la suscripción de ningún principio de redistribución en nombre de la igualdad.

que en el capitalismo de Estado mínimo puede ocurrir, pero puede ser corregido. En el caso de una sociedad donde la propiedad sea colectiva, la restricción de la propiedad de uno mismo es insuperable. Mack procede a señalar que, si desaprobamos el escenario del individuo Z, entonces no se puede defender un régimen de propiedad colectiva (donde todos viven en dicha condición), mientras que sí es posible aprobar un régimen de propiedad privada adecuadamente regulado (2002, 251). Así, Mack voltea el caso de Cohen y, tomando en este caso la clara desaprobación del enfoque igualitarista del escenario del individuo Z, pretende llevar a su expositor a tener que rechazar el igualitarismo de propiedad colectiva, y preferir un capitalismo de Estado mínimo libre de monopolios.

§4. Defensa del enfoque igualitarista de Cohen

Para responder a la crítica de Mack a Cohen, primero tenemos que determinar el alcance de la pertinencia de sus consideraciones sobre la sociedad capitalista donde se carece de monopolios. La idea subyacente a su crítica de Cohen es que, si se restringen los monopolios, no se viola la cláusula de propiedad de uno mismo. Para poder derribar dicha objeción procederé mediante tres críticas: La primera crítica buscará defender que la cláusula de propiedad de uno mismo, por un lado, se preserva mejor en una sociedad de propiedad colectiva, y, por otro lado, que no cumple con legitimar el surgimiento del Estado mínimo o no logra evitar realmente el escenario del individuo Z. La segunda crítica buscará mostrar que la cláusula de propiedad de uno mismo no tiene éxito al impugnar la legitimidad de la redistribución. Por último, la tercera crítica buscará mostrar que Mack se equivoca al tratar la presencia de monopolios como una característica estructural de los regímenes de propiedad colectiva. Si las tres críticas anteriores tienen éxito, no solo habré desarticulado la crítica de Mack, sino que también ofreceré un argumento a favor de la legitimidad de la propiedad colectiva y el igualitarismo.

Para iniciar con la primera crítica es importante recordar que, para Cohen, la propiedad de uno mismo estaría ausente toda vez que la segunda formulación del principio de igualdad lograba preservarse. De ese modo, todos

los miembros deben alcanzar un acuerdo respecto a los usos permitidos de la propiedad colectiva. Por su parte, en el capitalismo de Estado mínimo, la propiedad privada obligaba a que el acceso a los bienes tenga que estar mediado por el mutuo acuerdo entre poseedores y desposeídos. Notemos que en el proceso de deliberación propio de la propiedad colectiva, el acuerdo que las partes pueden alcanzar puede resultar lo más ventajoso para ambos sujetos, mientras que en el escenario de propiedad privada, siempre hay alguien que ostenta una posición de ventaja relativa. A lo anterior, debe añadirse que la existencia de propiedad colectiva no implica la ausencia de uso de bienes, ya que estos, bajo ciertas condiciones decididas colectivamente, se hacen accesibles a los miembros de la sociedad. Si lo anterior ocurre, entonces las capacidades interactivas propias de los poderes y capacidades de los habitantes no se ven reducidas, sino que incluso pueden verse amplificadas. En el caso del capitalismo de Estado mínimo está presente el riesgo constante a la privación unilateral del acceso a ciertos bienes bajo condiciones poco preferibles para los desposeídos.

A esto Mack podría responder que las condiciones de acceso limitadas se deben a la existencia de monopolios que la cláusula de propiedad de uno mismo puede regular. ¿Cómo ocurriría esta regulación respecto a medios de producción como la tierra? Mack señala que el motivo por el cual Z está privado de acceso a los medios de producción es la ausencia de competencia de mercado (2002, 249); es decir, el motivo por el cual Z carece de propiedad de sí mismo, es que no hay suficientes capitalistas compitiendo por contratarlo¹⁸. Pero el hecho de que alguien más te pueda ofrecer un contrato de trabajo, no significa que no sigas privado del acceso a los medios de producción, lo único que cambia en este nuevo escenario es que las condiciones para acceder a dichos medios de producción son menos desfavorables que las existentes en un capitalismo con monopolios. Si al final lo que importa es que las condiciones de acceso a los medios de producción sean menos desfavorables, la propiedad colectiva parece poder garantizar el mismo resultado.

18 Conforme haya más propietarios diferentes sobre los medios de producción en competencia, la situación de Z mejorará; esto debido a que puede acceder a trabajar para un capitalista no por temor a morirse de hambre, sino porque la competencia lleva a que la demanda de mano de obra sea lo suficientemente alta para que su salario sea lo que lo motive a elegir.

A lo anterior vale la pena añadir que la estructura legal de una sociedad capitalista de Estado mínimo se asemeja más al segundo escenario de Harry y Sally descrito por Mack¹⁹, que al tercero. Pues toda persona que llega a un mundo de propiedad privada de los medios de producción, ya encuentra sus capacidades interactivas con el mundo bloqueadas por el marco legal vigente. De ese modo, no es clara la diferencia estructural entre el capitalismo de Estado mínimo carente de monopolios, pero con propiedad privada de los medios de producción, y una sociedad de propiedad colectiva. Por último, no es claro cómo a partir de un caso que aparentemente sí cumple la cláusula de propiedad de uno mismo (el de la herramienta de Harry)²⁰ se pretende justificar el surgimiento de la propiedad privada de medios de producción, que, por lo expuesto, vulnera la cláusula que el propio Mack establece.

Pasemos a la segunda crítica. Mack dedica parte de su artículo a defender que la propiedad de uno mismo por sí misma es capaz de ofrecer un argumento en contra del igualitarismo que no depende del proceso de apropiación de bienes externos. Cada vez que se establezca una pauta distributiva, se obtiene trabajo gratuito de algún otro individuo (2002, 253). Mack rescata la idea de Nozick de que las imposiciones tributarias en favor de la redistribución son formas veladas de esclavitud, violándose claramente la propiedad de uno mismo (2002, 253). Esta aproximación crítica no parte de la cláusula de propiedad de uno mismo, y solo se queda con la formulación original de Nozick. Lo anterior es importante para explicar que el problema identificado con las pautas distributivas es que los individuos

19 Aquel en el que el mundo era recubierto por el material maleable que justamente violaba la cláusula de propiedad de uno mismo.

20 Muy al margen de la artificialidad del tercer caso de Mack, parece que ni siquiera puede este cumplir la cláusula de propiedad de uno mismo, y es que al ser una cláusula que habilita o no la propiedad, debería aplicarse en principio a las materias primas empleadas, ya sea para fabricar la herramienta, el material maleable o la jaula. Si Harry transforma un determinado material natural y luego se encarga de hacerlo inaccesible a Sally, parece que sí está interfiriendo con las capacidades interactivas con el mundo de Sally, pues se le impide interactuar con una parte del mundo que antes de la apropiación de Harry era accesible a Sally. Parece que la cláusula de propiedad de uno mismo solo podría cumplirse en caso de que aquel artefacto haya sido producido con parte del propio cuerpo de Harry. Creo que ningún libertario o igualitarista consideraría ese punto como una victoria o derrota relevante para su posición.

se hacen acreedores a beneficios que no merecen por no ser frutos de su esfuerzo (2002, 254).

Para que el anterior argumento libertario tenga éxito, se necesita demostrar que hay una correlación entre esfuerzo y recompensa. En otras palabras, probar que el trabajo invertido por el individuo en su totalidad es la causa principal de los beneficios obtenidos²¹. Si los beneficios obtenidos se explican por elementos adicionales al trabajo invertido por el propietario, entonces no se estaría cometiendo una vulneración moral al redistribuirlos. John Christman elabora respecto de este caso un argumento elegante que podemos sintetizar del siguiente modo (1994, 92-93): Tenemos a un sujeto S1, que realiza una cantidad de esfuerzo E1, tal que obtiene el beneficio B1; por otro lado, tenemos al sujeto S2, que realiza una cantidad de esfuerzo E2, tal que obtiene el beneficio B2. El argumento de Nozick-Mack será correcto en caso se cumpla la siguiente condición: si B1 es mayor que B2, entonces E1 será mayor que E2. Lastimosamente en una sociedad de mercado con propiedad privada, lo anterior no se cumple. Para demostrar esto, usaré un ejemplo sencillo. Tenemos un CEO de una firma que gana 50 mil soles mensuales, mientras que tenemos a un obrero de construcción que gana 500 soles mensuales. Incluso aceptando que el CEO realiza mayor esfuerzo productivo que el obrero (cosa ya de por sí discutible), para merecer moralmente el total de los 50 mil, tendría que haber realizado 100 veces el esfuerzo realizado por el obrero en un mes. Claramente el esfuerzo del CEO no es la explicación de los 50 mil mensuales, sino otros factores como la división social del trabajo, en la cual él, por una cantidad amplia de factores variables, ocupa una posición privilegiada, así como la posición que ocupa su industria en el mercado, que por lo general genera dichas ganancias debido a las condiciones de competencia (1994, 93). La explicación de su riqueza trasciende el esfuerzo realizado, por lo que una pauta distributiva que redistribuya sus ingresos no grava necesariamente el esfuerzo de la

21 El argumento de la esclavitud parcial de Nozick-Mack, necesita, para funcionar, que alguien se haga acreedor del trabajo ajeno al momento de beneficiarse de alguna política redistributiva. Según ambos autores, esto ocurre al momento de quitarle ingresos a una persona A para dárselo a una persona B. Por lo cual, la totalidad del trabajo invertido debe ser la explicación de la totalidad de los ingresos de A. Basta que alguna parte de dichos ingresos no se deba al trabajo de la persona A para que pueda redistribuirse sin vulnerar la propiedad de uno mismo.

persona, sino principalmente los aspectos sociales que permitieron que su esfuerzo generara dichas ganancias (1994, 93). De ese modo, las pautas distributivas son compatibles con la cláusula de propiedad de uno mismo²². El libertario puede objetar que lo anterior solo ocurre en un capitalismo de Estado donde hay monopolios, por lo cual en un capitalismo de Estado carente de monopolios, se tendría pautas distributivas que sí gravarían el valor neto del trabajo que un individuo realiza. Hay dos problemas con esta respuesta. El primero es que mientras no se haya alcanzado el equilibrio entre oferta y demanda, el Estado puede legítimamente redistribuir todos los ingresos generados por las barreras de ingreso al mercado que tienen los competidores. El segundo problema es que en un capitalismo de Estado mínimo carente de monopolios, las desigualdades serían tan poco relevantes que no sería necesario establecer pautas distributivas. De hecho, el igualitarismo de la suerte de Cohen es completamente compatible con dicha propuesta al condenar "las desigualdades que se deben a la suerte más que a la elección (2008, 300)"²³.

Por último, evaluemos la idea de que los monopolios son un problema intrínseco de la propiedad colectiva, mientras que solo es un problema accidental para la propiedad privada. Es decir, mientras que en una puede superarse el problema, en el otro dicho problema subsiste estructuralmente. Lo anterior parece tomar como punto de partida el hecho de que para la existencia de un mercado competitivo es necesaria la propiedad privada, y que la propiedad colectiva es incompatible con el mercado. Ante esto debe señalarse que la institución del mercado es neutral respecto al régimen de propiedad. Autores como John Roemer justamente desarrollaron

22 Si el libertario objeta que la pauta puede establecerse de modo que no se vulnere lo que podría atribuirse como resultado del esfuerzo de S1, entonces se siguen dos consideraciones: primero, que es legítimo en principio gravar con impuestos 49500 soles; y segundo, que el argumento de la esclavitud permite establecer una diferencia entre lo que se merece y lo que se obtiene, cosa que la teoría retributiva de Nozick pretendía evitar.

23 Este escenario contempla la posibilidad de que dos individuos que realizan una tarea puedan obtener ingresos diferentes si es que el trabajo realizado por uno de ellos es mayor al realizado por el otro. Lo único que se necesita para rebatir el argumento de Mack es mostrar que el Estado tiene potestad de analizar si las diferencias en el ingreso son proporcionales al trabajo empleado y de no ser el caso, puede aplicar una pauta distributiva legítimamente. Para una aproximación a la propuesta igualitarista de Cohen, se puede revisar *On the Currency of Egalitarian Justice* (1989).

un modelo de mercado competitivo completamente compatible con la propiedad colectiva (1992, 452). Se puede entonces evitar los monopolios sin tener que conservar la propiedad privada, por lo cual es posible evadir el cargo de que la propiedad colectiva implica una violación estructural y constante de la cláusula de propiedad de uno mismo. Es más, teóricamente, sociedades de mercado socialista carentes de propiedad privada de los medios de producción pueden cumplir de mejor manera la materialización de la cláusula de propiedad de uno mismo que Mack tanto se esfuerza en defender²⁴, al tener como meta el destinar las ganancias obtenidas en el mercado no a permitir la acumulación del capital en pocas manos, sino a brindar a la población los recursos y bienes necesarios para alcanzar una vida más plena, es decir, a permitir que los individuos puedan emplear de mejor manera sus capacidades interactivas con el mundo.

§5. Conclusión

El presente trabajo ha logrado brindar una justificación detallada de cómo las críticas de Mack no solo fracasan en condenar el igualitarismo, sino que ofrecen las herramientas conceptuales para entender la superioridad normativa de una sociedad carente de propiedad privada. Si asumimos la variación de la cláusula de propiedad de uno mismo como Mack la ha planteado, se logra tener un principio más fuerte que no excluye el principio de igualdad. Es importante poder ofrecer una respuesta a estos argumentos de naturaleza formal, pues el compromiso con la igualdad debe poder ser capaz de salir exitoso ante el escrutinio de argumentos formales de principios que buscan neutralizar el papel que pueda jugar la historia del capitalismo en su impugnación. Si somos capaces de criticar el capitalismo en el mejor escenario posible y partiendo de las premisas y métodos de

24 Es importante mencionar que la propuesta de mercado socialista es reciente y no ha sido aplicada en lo términos sugeridos por Roemer en ningún país hasta el momento. Me limito a dar cuenta de la existencia de un modelo matemático de mercado socialista que goza de la solidez suficiente para reconciliar la propiedad pública y el mercado. Para una exposición rigurosa acerca del modelo de mercado socialista en relación a la eficiencia de Pareto y la distribución de bienes, revisar: *A Public Ownership Resolution of the Tragedy of the Commons* (Roemer, 1989).

algunos de sus más acérrimos defensores, podemos consolidar nuestro compromiso con un futuro diferente.

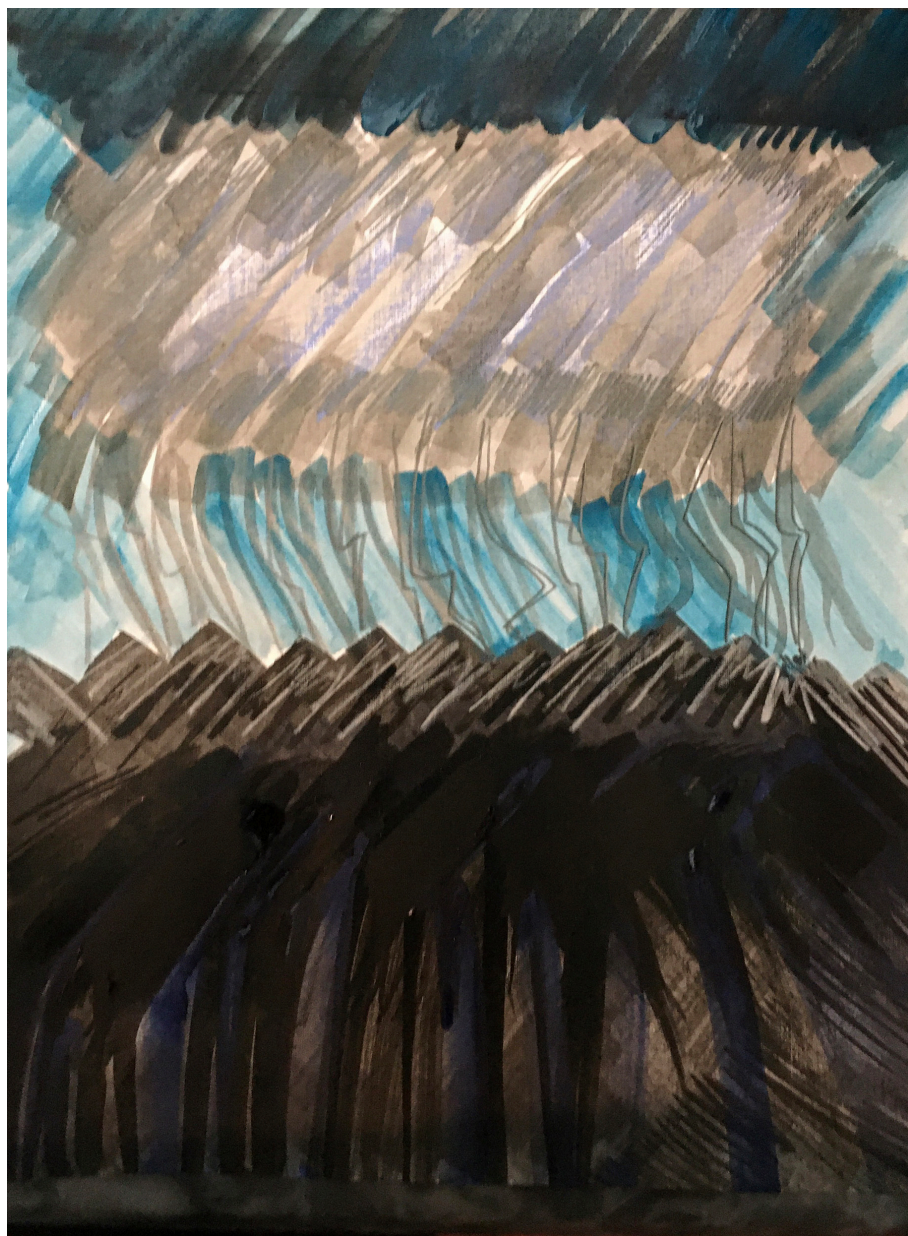
Recibido: 30/06/2020

Aceptado: 06/09/2020

Bibliografía

- Brenkert, George G., 1998. Self-Ownership, Freedom, and Autonomy. *The Journal of Ethics* 2, (1), 27-55.
- Christman, John, 1994. *The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G. A., 1989. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics* 99 (4), 906-944.
- 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Nueva York: Cambridge University Press.
- 1998. Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert. *The Journal of Ethics* 2 (1), 57-96.
- 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press
- Gutiérrez, Carlos, 2010. La propiedad minera. *Revista del Instituto de Investigaciones FIGMMG* 13 (25), 42-48.
- Locke, John, 2006. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- Mack, Eric, 1995. The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso. *Social Philosophy and Policy* 12 (1), 186-218.
- 2002. Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism. Part II: Challenges to the Self-Ownership Thesis. *Politics, Philosophy and Economics* 1 (2), 237-276.
- Marx, Karl, 1978. *El capital: Crítica de la Economía Política*. Barcelona: Grijalbo.
- Narveson, Jan, 1998. Libertarianism vs. Marxism: Reflections on G. A. Cohen's Self-Ownership, Freedom and Equality. *The Journal of Ethics* 2 (1), 1-26.
- Nozick, Robert, 1988. *Anarquía, Estado y utopía*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John, 1979. *Teoría de la justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, John, 1989. A Public Ownership Resolution of the Tragedy of the Commons. *Social Philosophy and Policy* 6 (2), 74-92.
- 1992. The Morality and Efficiency of Market Socialism. *Ethics* 102 (3), 448-464.

- Rousseau, Jean Jacques, 2012. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.
- Srnicek, Nick y Alex Williams, 2017. *Inventar el futuro: Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona: Malpaso.
- Weinberg, Justin, 1997. Freedom, Self-Ownership, and Libertarian Philosophical Diaspora. *Critical Review* 11 (3), 323-344.



Antes (2020), dibujo y gouache de Giuliana Migliori, cartulina 26.7cm x 33.7cm

DOCUMENTOS

In memoriam *Ciro Alegría Varona*
(1961-2020)

El “Poder” de los *Adagios* Reflexiones en memoria de **Ciro Alegría Varona** a partir de los conceptos de interés y propiedad privada en Rousseau y Marx¹

ALICIA JOSEFA ALEGRÍA SABOGAL
Pontificia Universidad Católica del Perú

§1. Introducción

Ciro Alegría Varona nos ha dejado en un momento álgido de su producción filosófica. Acababa en el 2019 de publicar dos importantes escritos: *Adagios. Crítica del presente desde una ciencia melancólica*, por el que recibió el Premio Copé en la categoría de ensayo, y *Manual de principios y problemas éticos* (de este último, editor y autor de un capítulo). Ambos libros, si bien fueron publicados en el mismo año, supusieron varios años de estudio, discusión y constantes relecturas.

El *Manual de principios y problemas éticos* fue así iniciado como proyecto en el 2015. Pero este se inspira en un trabajo filosófico de análisis de conceptos realizado para la investigación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, presidida por Salomón Lerner Febres, tales como violencia, justicia y perdón (Alegría 2019a, 14), en los que Alegría participó. El libro se propone como un “manual” que no está elaborado para pensar los problemas éticos *por* los demás o *para* los demás, antes bien *con* los demás. En este se concibe que el esclarecimiento de los principios éticos es necesario para la

1 Agradezco los valiosos comentarios de Levy del Águila y Alfredo Bernal a la primera versión del artículo sin los cuales el presente desarrollo no hubiera sido posible. Asimismo, hago una especial mención por su apoyo incondicional y atento a las profesoras y los profesores cuyos ánimos en esta difícil temporada permitieron la realización de este texto: Mariana Chu, Salomón Lerner, Rosemary Rizo-Patrón, Julio del Valle y Katherine Mansilla.

comprensión de las injusticias contemporáneas, los nuevos desafíos para la ética y la formulación de propuestas actuales de éticas aplicadas.

Por otro lado, *Adagios* logra juntar y expresar su pasión por la literatura, la estética, la ética y la filosofía política. A lo largo de las tres grandes divisiones de esta publicación –persona, poder y asombro–, se encuentra la constante búsqueda de la formulación de una ética desde una “vida dañada”, recuperando aquí la formulación de Adorno en *Mínima moralía*, en la cual la reciprocidad que une en relaciones a los seres humanos representa, aun en la melancolía más desesperanzada, una forma de esperanza.

Es ampliamente conocida la traducción de Alegría a nuestra lengua de *Antígona* de Sófocles, que ha sido adaptada para obras teatrales, leída en colegios y universidades. Además, ha publicado numerosos artículos en revistas académicas sobre ética, filosofía política y crítica social. Pocos conocen que su tesis doctoral “Trägodie und Bürgerliche Gesellschaft: Motive und Probleme der Politischen Aufhebung des ‚Notstaats‘ bei Hegel”, sustentada en la Universidad Libre de Berlín, fue publicada por los *Europäische Hochschulschriften* en 1995, el año siguiente a doctorarse. De todas sus publicaciones, estas nunca las realizaba inmiscuido en una producción automática que siga meramente las lógicas del consumo y del capital. Por lo contrario, tardaba varios años en repensar sus textos y en discutirlos. Muestra de ello es el soneto de poemas al que solo accedieron familiares y amigos cercanos.

Quienes conocimos cercanamente a Ciro Alegría sabemos que no habría cosa que le aterrace más que sus escritos sean leídos e interpretados de manera textual, sin dejar espacio a que estos sirvan para la formulación de reflexiones contemporáneas con consecuencias prácticas relevantes. Esta sería la forma en que la filosofía pierda su carácter crítico, emancipador y se convierta en una repetición meramente enciclopédica. Al escribir se acercaba a la filosofía desde distintos autores a quienes volvía una y otra vez en diferentes temporadas; entre estos se encontraban principalmente Rousseau, Kant, Hegel y Marx. En ese sentido, dedicaremos el presente texto a analizar la sección “Poder” de *Adagios*, principalmente revisando fragmentos de los *Adagios* 20, 23 y 25, a partir de los conceptos de *interés*

y *propiedad privada*. Buscamos con ello comprender lo que concebimos como una crítica recurrente de esta sección hacia la degradación de las instituciones sociales y jurídicas al ser usadas como mecanismos para favorecer la maximización de las ganancias de los negocios transnacionales y la protección de la propiedad privada. Con esta finalidad, recurriremos, primero, al pensamiento de Rousseau, basándonos en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, para centrarnos en la forma en que el *interés particular* es presentado como el *general* mediante la legitimación del Estado y la instauración de la ley de la propiedad privada; y, seguidamente, a Marx, recurriendo a *Sobre la cuestión judía* y *La ideología alemana*, para analizar la manera en que este ejercicio del poder de los sectores dominantes persiste en la actualidad mediante lo que Alegría propone como "sistemas paramétricos impersonales".

§2. La desregulación de la sociedad en favor de los *intereses particulares*

En el apartado *Poder* de *Adagios* encontramos la insistencia de un reclamo ante la degradación de los aparatos jurídicos y gubernamentales que son utilizados para fines contrarios al bien común por los que fueron instituidos. Si seguimos el *Adagio* número 26, vemos que la corrupción de las instituciones y de los Estados refleja la instancia más evidente de su degeneración en la que los bienes públicos son utilizados para maximizar las ganancias de unos pocos en detrimento de la mayoría de la población. Con el propósito de esclarecer estos conceptos, detengámonos en el siguiente pasaje de este *Adagio*:

Estos programas [de atracción del capital transnacional] han desvirtuado o simplemente eliminado normas e instituciones para facilitar mayores ganancias y, al mismo tiempo, han hiperregulado hasta la asfixia el gasto público. La desregulación de la sociedad en favor de los negocios privados ocasionó una primavera de negocios de oportunidad. Machu Picchu y otras maravillas dejaron de brillar con luz propia y se convirtieron en maravillosas oportunidades de negocio. El programa neoconservador de destruir hasta los cimientos, hasta no quedar piedra sobre piedra, las instituciones de justicia social, el magisterio, los derechos laborales y los derechos de las poblaciones indígenas causó tantas desgracias que debió haber sido interrumpido por luchas sociales. Pero las desgracias

que los neoconservadores causaron no bastaron para que ellos cayeran (2019b, 104).

En el texto estas líneas refieren a algunas de las “plagas” que para Ciro Alegría llegan al Perú de la mano de políticas “neoconservadoras” en la década de los años noventa. Estas plagas, además de reproducir distintas formas sistemáticas de violencia y discriminación, trastocaron el orden social y jurídico hasta el punto de lograr “desregularlo” con el propósito de garantizar que sus normas no representen un impedimento para la proliferación de los “negocios privados” y la acumulación del capital. Por consiguiente, en este momento histórico se expande un mercado laboral atravesado por una “primavera de las oportunidades”, el mismo que no otorga garantías a la actividad productiva de los trabajadores y, podríamos añadir, incrementa las desigualdades sociales.

En la aguda crítica de “Poder” en *Adagios* a la configuración degradada de los aparatos estatales y de justicia, encontramos la persistente esperanza en que estos puedan ser “reencausados” para reconstruir las razones que fundamentaron su constitución. Si pensamos en términos de instituciones sociales que son utilizadas para fines contrarios al *bien común*, nos estaríamos encontrando con el planteamiento de Rousseau, quien otorga un análisis para entender cómo se produce esta degradación de la sociedad. Así, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (en adelante “Segundo discurso”) de Rousseau, se otorga una fundamentación para entender al ser humano como un sujeto que en su *estado natural* se encuentra libre de las corrupciones y la enajenación en la sociedad, pero cuya inserción dentro de esta funda y reproduce la desigualdad entre los seres humanos. En palabras de Rousseau:

Así fue o tuvo que haber sido el origen de la sociedad y de las leyes que acarrearón nuevos escollos para el débil y nuevas fuerzas para el rico. Pero éstas destruyeron inexorablemente la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, hicieron de una sutil usurpación un derecho irrevocable y sujetaron para el provecho de algunos ambiciosos a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria (2012, 84).

Aquí podemos hacer una analogía entre el papel del "rico" y de los dueños de los "negocios privados" de la cita de *Adagios*, puesto que ambas figuras hacen uso de bienes y poderes públicos para vigorizar su capital privado. La metáfora de Machu Picchu como un lugar sagrado que es transformado en una mera oportunidad de negocio es otra de las aristas de la cita que refleja la escandalosa manera en que actualmente *lo sagrado* se ha transformado en formas de culto a la acumulación de capital.

Tanto en la cita de los *Adagios* como en el pasaje de Rousseau se analiza la manera en que el poder, concedido a las instituciones sociales y jurídicas para procurar el bienestar y preservar el interés común, es utilizado como una forma de dominación en la que prima la protección de ciertos *intereses particulares*. De esta manera, siguiendo a Rousseau, el *interés general* se encuentra opuesto al *particular*, en tanto se favorecen los intereses de los grupos de poder sobre los de la población (Araoz 2007, 5). Y, en el texto de Ciro Alegría, la desregulación de la sociedad en favor de los "negocios privados" pone en relieve el carácter *interesado* bajo el cual las "instituciones de justicia" se eximen del servicio a los fines sociales para contribuir a la maximización de ingresos e intereses de las inversiones transnacionales. Rousseau ha encontrado que este movimiento de degradación de las instituciones jurídicas y los magisterios, así como de corrupción de los seres humanos, tiene su origen, ante todo, en la propiedad. Como se señala en el "Segundo discurso":

El primero que cercó un terreno y declaró: *Esto es mío*, y encontró a gente lo suficientemente ingenua para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos o miserias y horrores se hubiera ahorrado el género humano, si alguien, al arrancar las estacas o al rellenar el alud, hubiese gritado a sus semejantes: '¡Cuidese de escuchar a este impostor, están perdidos si olvidan que estos frutos son de todos y la tierra, de nadie!' (Rousseau 2012,71).

De esta manera, el origen no solo de la desigualdad entre los seres humanos, sino la causa de los crímenes y guerras en la humanidad emerge, para Rousseau, de la necesidad de una defensa de la propiedad. El ímpetu por proteger la propiedad –olvidando su origen colectivo, es decir, de "todos", en palabras de Rousseau– funda la necesidad de instaurar la *sociedad civil* para mantener la propiedad en posesión de quienes se convirtieron

artificialmente en sus dueños. Como lo explican David S. Siroky y Hans-Jörg Sigwart en su análisis sobre el “Segundo discurso”:

He [Rousseau] explicitly claims that rivalry, competition, and conflicting interests are the ‘first effects of property’. [...] These effects ineluctably lead, in Rousseau’s teleology, to the last stages of human development, where property is under threat and men come together to secure it. Rousseau says that men, rather than abolish the state of inequality through institutional change, gather to conclude a social contract that reinforces this inequality with the power of law, thus ‘eternally fixing the law of property and inequality’. The result is an enduring inequality (2014, 387-388)².

Así, como se puede leer en el fragmento anteriormente citado, al conceder el poder al Estado con la finalidad de que este pueda abolir las iniciales disputas y guerras causadas por la apropiación de los bienes de la “naturaleza” (tierra, agua etc.), este, de manera inversa, perpetúa las desigualdades debido a que instaura la legitimación de la propiedad y, por ende, de la desigualdad. Se torna lícito, a través de leyes que protejan la tenencia de tierras, que unos tengan y otros se encuentren desposeídos. De manera que la defensa de la posesión desigual en manos de algunos dueños se proclama inclusive como justa. El sentido de las instituciones de justicia se encuentra enteramente trastocado, puesto que la justicia se convierte en sierva de la desigualdad de este régimen. Por ello, digamos, siguiendo al *Adagio* número 23, que la “piedad” de los seres humanos al ver guerras y miserias entre sus pares los conduce a aceptar un régimen de dominación en el que el poder es concedido con la finalidad de hallar un cese del “caos”. Sin embargo, el Estado se sirve de esta “piedad” y utiliza el poder concedido para defender intereses de los grupos dominantes. En el texto, el autor lo desarrolla de la siguiente manera: “La más elemental forma de piedad que hay en los seres humanos es la que los dispone a aceptar los rigores de

2 “Él [Rousseau] explícitamente afirma que la rivalidad, la competencia y los conflictos de interés son los ‘primeros efectos de la propiedad’. [...] Estos efectos ineludiblemente conducen, en la teleología de Rousseau, a las últimas etapas del desarrollo humano, donde la propiedad se encuentra amenazada y los hombres se reúnen para asegurarla. Rousseau dice que los hombres, en vez de abolir el estado de desigualdad a través del cambio institucional, se reúnen para concluir un contrato social que refuerza esta desigualdad con el poder de la ley, por lo tanto ‘eternamente fijando la ley de la propiedad y la desigualdad’. El resultado es una perdurable desigualdad” (Siroky y Sigwart 2014, 378-388; traducción propia).

un orden para evitar el daño mutuo masivo que el caos desencadena. El Estado criminal instrumentaliza esta piedad y abusa de ella, convirtiéndola en conformidad y colaboración con la negación de la dignidad humana" (Alegria 2019b, 93).

Para Rousseau la forma en que estas instituciones pueden volver a servir a la justicia es con la adecuada representación de los *intereses generales*, antes que de los *particulares*. Valga traer a consideración que esta afirmación es concebida, según Althusser, como una paradoja concerniente al pensamiento rousseauneano: "We have a total contradiction: particular interest is the essence of the general interest, but it is also the obstacle to it; now, the whole secret of this contradiction lies in a 'play' on words in which Rousseau calls the particular interest of each individual in isolation and the particular interest of social groups by the same name" (Althusser 1972, 151)³. Para Althusser, Rousseau relaciona *el interés particular* con el *interés general*, dado que este último se compone de los intereses particulares de los individuos y del respeto de las *libertades individuales*; sin embargo, a su vez, el *interés particular* aparece también como opuesto al *interés general*, en la medida que el *interés particular* termina por hacerse pasar como el *interés general*. No obstante, Althusser en este análisis no toma en cuenta la diferencia planteada por Rousseau entre los conceptos de la *voluntad general* y la *voluntad de todos* (Rousseau 2007, 58) y, por ende, se detiene en una aparente contradicción. Podemos encontrar una clara definición de ambos conceptos en las *Lecciones sobre Rousseau* de John Rawls: "La voluntad general mira sólo al interés común, mientras que la voluntad de todos se centra en el interés privado y no es más que la suma de las voluntades privadas" (2009, 285). Para Rousseau, por consiguiente, la *voluntad de todos* es contraria a la representación de los *intereses generales*, puesto que la *voluntad de todos* solo representa la suma de múltiples *intereses particulares* sin ningún privilegio del *bien común*. El planteamiento de Rousseau, antes que defender la *voluntad de todos*, desenmascara el carácter particular de

3 "Tenemos una contradicción total: el interés particular es la esencia del interés general, pero este es también el obstáculo para aquel; ahora, todo el secreto de esta contradicción se sitúa en un 'juego' de palabras en el cual Rousseau llama al interés particular de cada individuo aisladamente y al interés particular de un grupo social bajo el mismo nombre" (Althusser 1972, 151; traducción propia).

esta promoviendo la *voluntad general*. Para Rousseau, lo que el ciudadano *quiere* personalmente no se encuentra opuesto a la *voluntad general*, puesto que esto es el bien común; así, en la interpretación de Rawls, la *voluntad general* puede ser considerada como una “razón deliberativa” que conduce a los ciudadanos a *querer* aquello que privilegie el bien común (Rawls 2009, 283). De esta manera en la organización de un Estado que aboga por la representación de la *voluntad general*, para Rousseau, no habría por qué elegir entre privilegiar el beneficio general sobre el particular o viceversa, debido a que el beneficio particular proviene del general (Palomino 2019, 176)⁴.

§3. Mecanismos de dominación de los propietarios privados

En las sociedades contemporáneas, siguiendo el análisis de Ciro Alegría, el poder ya no aparece solamente concentrado en la figura del Estado, así como tampoco únicamente en determinadas instituciones jurídicas, antes bien, este se halla diseminado en distintos “sistemas de control”, como desarrolla en el *Adagio* número 25:

El efecto estabilizador que tienen los mercados, los sistemas jurídicos y principalmente los sistemas de control de los flujos de información en internet es mucho más contundente que el que tuvieron jamás las leyes eternas, las instituciones perpetuas y las divinidades inmortales. Las vidas atrapadas en marcos generales y formales, sistemas paramétricos impersonales, como el mercado, el orden jurídico e internet, son libres allí sin serlo para salir de allí; su cautiverio es tanto más completo cuanto más vehemente es el celo con que preservan y realizan esa lúdica libertad (Alegría 2019b, 98-99).

La diseminación del poder otorga la impresión de que el sujeto se encuentra *más libre* dada la atenuación de una presencia autoritaria gubernamental, cuando, como señala la cita: se es “libre allí sin serlo para salir de allí”. Los aparatos de control, a pesar de adquirir este novedoso carácter disperso, siguen siendo serviles mediante distintos mecanismos a la preservación y

4 Al respecto tomemos en cuenta que la diferencia entre “voluntad general” y “voluntad de todos” es central para el pensamiento de Rousseau; sin embargo, esta no se encuentra expuesta de manera precisa en *El contrato social* (cf. Levine 2003, 18; Palomino 2019, 159).

la defensa de los *intereses particulares*. Estas formas de dominación enmarcan la acción del sujeto dentro de determinados "sistemas paramétricos impersonales", de tal manera que, si bien le permiten al sujeto tener cierto margen de libertad, esto se da siempre y cuando el ejercicio de sus acciones no vaya en contra de los *intereses* de los "negocios privados".

Recalquemos que, entonces, no se trata meramente de un Estado que invierte la protección de ciertos intereses particulares, ya que, aun cuando este Estado se proclame "libre" al incrementar los márgenes de la libertad, esto no garantiza la *emancipación* de los seres humanos. Karl Marx lo ha desarrollado de manera precisa en *Sobre la cuestión judía*: "El límite de la emancipación política se muestra, enseguida, en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite, sin que el hombre se libere realmente; el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre" (2013, 20). Así, para Marx, en este texto la conversión de un Estado religioso en uno laico no supone de ninguna manera la abolición de la religión, sino que meramente dirige estas prácticas a un ámbito *privado*. Para Marx esto es muestra de que la permanencia de un espacio de dominación social, que utiliza al derecho para la preservación de sus *intereses*, subyace a la *emancipación política* (2013, 33). No basta, por tanto, que grupos particulares se emancipen dentro del Estado de manera atómica, sino que todos los miembros del Estado puedan liberarse de los mecanismos de dominación que en este se ejerzan. De ahí que Marx conciba a la *emancipación política* como distinta a la *emancipación humana*, en tanto la primera mantiene al individuo atomizado en relaciones productivas de desigualdad.

Junto con este análisis del texto de Marx, podríamos leer el último fragmento citado de *Adagios*, señalando que, si bien en la actualidad el poder no se presenta en el marco de "leyes eternas" ni de "instituciones perpetuas" –lo cual implicaría una *emancipación política* de estas dada por un proceso histórico–, el mismo ha logrado vigorizarse y encarnarse en aquellos "sistemas paramétricos impersonales"; específicamente: el mercado, el orden jurídico e internet. Estos son impersonales, en tanto las relaciones entre los sujetos se dan como si los humanos se convirtiesen en meros objetos intercambiables; de ahí que, en el mercado, el sujeto no tenga valor como tal, antes bien, por los productos o servicios que puede ofrecer e intercambiar dentro

del mismo. El ser humano se encuentra igualmente relacionado de manera impersonal respecto a su persona ante el sistema legal para ser juzgado dentro del orden jurídico, y, como venimos revisando a lo largo del texto recurriendo a Rousseau y Marx, mediado por derechos que pretenderían defender a todos los seres humanos como iguales, aunque, sin embargo, puedan ser utilizados para proteger los *intereses particulares*. Más aún, respecto a las aparentemente infinitas posibilidades que otorga el acceso a internet, a su vez, esta “lúdica libertad” presenta de manera impersonal a los sujetos convirtiéndolos en un conjunto de “datos” utilizados para garantizar el control social. De esta manera, el Estado puede dejar que el flujo de los mercados o los contenidos que se compartan en internet sean un asunto *privado* sin que, con ello, esos espacios o actividades se encuentren libres de dominación.

Se trata en esta “lúdica libertad” de una aparente igualdad entre los seres humanos legitimada por el orden jurídico, en la que prevalece la defensa de los *intereses particulares*, crítica que, de acuerdo con Galvano della Volpe, es tomada por Marx en *Sobre la cuestión judía* del pensamiento rousseauneano (1972, 28). En efecto, es conocido que Marx cita en este texto al *Contrato social* de Rousseau al referirse a la “abstracción del hombre político” mediante la cual, para Marx, el ser humano es *reabsorbido* en tanto humano para ser *reducido* a mero miembro de *la sociedad burguesa* (2013, 37). El sujeto es entendido de manera impersonal, como lo describimos con el análisis del *Adagio 25*, de ahí que deje de ser una persona para pasar a ser una *cosa* inmersa dentro de las relaciones mercantiles y en funcionalidad de estas.

Asimismo, dentro de la *sociedad civil*, como vimos con Rousseau, el derecho es utilizado para preservar *intereses particulares* y, en ese sentido, para salvaguardar la propiedad privada. Aquí, la crítica de Rousseau es a su vez una “crítica de naturaleza conceptual” de la propiedad privada, en tanto la existencia de la propiedad no puede ser concebida sino dentro de los “márgenes del Estado” (Palomino 2019, 9). Este punto también lo podemos encontrar en la crítica de Marx hacia la propiedad privada⁵ como

5 Precisemos que, si bien podemos encontrar concordancias entre las concepciones de Rousseau y Marx respecto a la propiedad privada, este concepto no tiene el mismo desarrollo en el pensamiento de Rousseau que en el de Marx. De esta manera, es posible afirmar que, en

la expresión de la defensa de los intereses de los "propietarios privados", de cuya riqueza depende económicamente el Estado. De ahí que para Marx el Estado se instaura en dependencia con la protección de los intereses de los propietarios privados, tal como citando a Rousseau advertimos que para este último se funda la *sociedad civil* con la ley de la propiedad privada (cf. Rousseau 2012, 71). Así lo señalan Marx y Engels en la siguiente cita de *La ideología alemana*:

A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a éstos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una *clase*, y no un simple *estamento*, está obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y dar a su interés medio una forma general (2018, 54).

El Estado moderno depende económicamente de los "propietarios privados", por lo que consecuentemente es servil a sus intereses y, aún más, estos propietarios presentan mediante la legitimación jurídica del Estado sus *intereses particulares* de manera *general*. Este análisis nos dirige nuevamente sobre la anterior cita del *Adagio* número 25, en la que los "marcos generales y formales" –como los que reúnen al mercado o al internet– presentan la ilusión de una libertad que solo puede realizarse dentro de estos márgenes. Recordemos que, en esta misma línea, el Estado moderno no coacta a ninguno de sus miembros a participar del mercado o a hacer uso del internet; sin embargo, no es posible subsistir sin la participación en

Rousseau, el concepto de propiedad privada aparece directamente vinculado a la noción de propiedad sobre la tierra y, por ello, se puede interpretar que este concepto expone una aproximación del concepto de propiedad sobre los medios de producción que Marx desarrollaría con mayor determinación posteriormente (Palomino 2019, 90). De ahí que el concepto de propiedad privada conduzca a Marx al análisis de los procesos de producción y reproducción del capital, cuando en Rousseau, el mismo mantenga una ambigüedad que no resuelve el problema de la desigualdad basada en la propiedad concebida por el Estado. A ello podríamos añadir como consideración que, según el análisis que proponen Siroky y Sigwart, por un lado, Rousseau denuncia la injusta institución de la propiedad privada en el "Segundo discurso", pero, al mismo tiempo, defiende en *El contrato social* la propiedad como un derecho individual que debe ser protegido para garantizar la preservación de la vida de los ciudadanos (2014, 393).

el mercado –mediada por la propiedad privada–, de igual manera como no se puede acceder a un flujo común de la información global sin el uso de la *World Wide Web*. Hay en estos una representación de la “lúdica libertad” que sugiere que el uso y la participación en cada una de estas esferas se presenta como libre, a pesar de encontrarse enmarcada dentro de estrechos márgenes.

A pesar de las relaciones que analizamos con respecto al concepto de *interés y propiedad privada* en el pensamiento de Rousseau y Marx, no dejemos de señalar una distancia crítica entre el pensamiento marxiano y el rousseauneano. Si bien, como defendimos, para Rousseau la “voluntad general”, a diferencia de la “voluntad de todos”, no representa la simple sumatoria de voluntades particulares, sino la búsqueda de defender el *bien común*, para este autor esta “voluntad general” se entiende dentro de un Estado que procura la defensa de las libertades individuales. Para Marx aquí no estaríamos más que frente a una *emancipación política* que al no lograr derribar las *instituciones burguesas* que defienden sus intereses no podría realizarse una *emancipación humana real*. Desde este punto de vista, la “contradicción” objetada por Althusser (1972) respecto al pensamiento de Rousseau apuntaría a señalar una contradicción, que podría ser leída en términos marxianos, como la imposibilidad de la convivencia entre la protección de la *libertad individual* y, al mismo tiempo, la defensa del *bien común*. Este punto de discusión exige ciertamente una mayor profundización que excede los límites del presente ensayo, por lo que será necesario continuar con su investigación en futuros escritos.

Pero, volviendo sobre uno de nuestros conceptos centrales, el de *interés*, nos preguntamos: ¿cómo se reproduce dentro de la *sociedad civil* la defensa de los *intereses* de los “negocios privados”? ¿Por qué las “luchas sociales” –como citamos al inicio de este texto en el *Adagio* 26– no logran derribar esta constante degradación de las instituciones? Un acercamiento a esta cuestión lo encontramos en el diagnóstico que Ciro Alegría ofrece sobre la promoción de la “antipolítica” a nivel internacional:

En los países adormecidos por la antipolítica, la dominación la ejerce de hecho el capital transnacional aliado con estamentos profesionales nacionales, como las fuerzas armadas y funcionarios administrativos

y judiciales. Los capitales de los que hablamos se especializan, en su relación con estos países, en negocios especulativos, que son principalmente de dos tipos: los grandes negocios extractivistas, que se realizan en el mercado mundial de *commodities*, y los pequeños, con mercancías baratas de consumo masivo (2019b, 82).

Sirviéndose de una promoción local de la indiferencia ante la actividad política, no logra producirse una consolidación de luchas sociales internacionales que le hagan frente a este tipo de dominación transnacional, en consecuencia, el capital privado se vigoriza. Los "negocios extractivistas" ingresan en territorio ajeno para extraer sus recursos naturales amparados en las legislaciones internacionales y siguiendo una lógica de expansión del capital. Muchos trabajadores se ven en la necesidad de aceptar labores de baja remuneración, pero de gran beneficio económico para sus propietarios. Presentándose ahora no en la forma de una autoridad centralizada y evidente, los grupos de poder reacomodan su estrategia en nuevos mecanismos para preservar sus intereses. El Estado, dependiente de la actividad económica del capital transnacional, hace uso de sus mecanismos de control con la finalidad de garantizar una protección de estos *intereses particulares*. "El Leviatán caduca. La violencia se ha privatizado y vuelve a combinarse con los negocios y la política local, como en tiempos premodernos" (Alegría 2019b, 117).

§4. Reflexiones finales

Hemos buscado a lo largo del texto invitar al lector a una revisión crítica de la reciente publicación *Adagios* en memoria de Ciro Alegría Varona. Nuestra lectura de una selección de fragmentos de la sección "Poder" de este libro, a partir del análisis de los conceptos de *interés* y *propiedad privada* en el pensamiento de Rousseau y Marx, lejos de proclamar una mirada definitiva acerca de estos *Adagios*, busca incentivar la crítica y el intercambio respecto a esta genuina publicación, la cual puede ser leída tanto desde la filosofía política y social, así como desde la estética, las ciencias sociales y la literatura.

Desde nuestro acercamiento filosófico al texto, vimos que el uso de las instituciones sociales y jurídicas para la protección de los *intereses particulares* se encuentra legitimado por el Estado moderno. A partir del “Segundo discurso” de Rousseau, concebimos que la ley de la propiedad privada instaura la desigualdad al proteger la apropiación de los bienes comunes. Un orden de desigualdad se erige, de esta manera, presuntamente para defender lo que es justo y detener el caos de disputas y guerras por la propiedad; sin embargo, produce el efecto contrario. Así es como actualmente podemos encontrar una sistemática desregulación de la sociedad, la cual, para Alegría, es provocada en función a favorecer el incremento de las ganancias de los negocios transnacionales. Más aún, el problema radica, para Marx, en que aun en un Estado moderno prevalece un espacio de dominación social que, independientemente de las distintas formas que adopte el gobierno y las *emancipaciones políticas* que se realicen, no ha sido abolido, por lo que el Estado continúa siendo económicamente dependiente de los “propietarios privados” y se ve en la necesidad de proteger sus intereses. Como vimos al leer el *Adagio* 25, en las aparentemente libres interacciones humanas como el mercado y el internet se despliega una “lúdica libertad” que permite el ejercicio de una ilusoria forma de libertad siempre y cuando la realización de esta no vaya en contra de la lógica del capital.

Estas reflexiones abren distintos temas para futuras investigaciones. Primero, como sugiere nuestra discusión con respecto a la “contradicción” que Althusser adjudica al pensamiento de Rousseau: ¿es una contradicción en términos defender la protección de la *libertad del individuo* y a su vez la defensa del *bien común*? ¿Cómo conseguir representar la “voluntad general” sin que los *intereses* pertenecientes a los grupos dominantes la coacten? Estas preguntas se complejizan si las pensamos desde un panorama político internacional en el que prima la promoción de lo que Alegría señala como *antipolítica*, desde el que se instaría a no poder poner en cuestión las estructuras sociales, políticas y económicas que preservan la dominación de los grupos de poder. ¿Cómo podrían las luchas sociales hacerles frente a las sistemáticas formas de dominación? Y pensando desde nuestro contexto latinoamericano: ¿cómo podrían las resistencias desde nuestras regiones enfrentarse al poder de las inversiones del capital transnacional?

Por último, no dejemos de señalar que si bien *Adagios* se escribe desde una ciencia que se autoproclama como melancólica y que expresa, en su mirada política del presente, una profunda denuncia a la conversión de la persona en *cosa*, la degradación de las instituciones sociales y jurídicas, así como a la instrumentalización de la razón, entre otros temas; con todo, se puede leer en esta melancolía un ímpetu por reencontrar la esperanza de poder volver a confiar en la razón y por encontrar en el trato recíproco con el otro el despertar de "sentimientos morales". Esto no exime al investigador de las dificultades que experimenta en la búsqueda de la justicia y del esclarecimiento de la verdad, puesto que quien se atreve a investigar un hecho y dismantelar la estructura de su naturalización es constantemente interrogado y acusado (Alegría 2019b, 90-91). Se le acusa, nos dice en este texto, de estar justificando los hechos al explicarlos. En ese sentido, nos sugiere: "El individuo tiene que hacerse en cierta forma filósofo, es decir, irónico y cínico, para zafarse de la tutela de las instituciones que administran la internalización de fines y valores" (Alegría 2019b, 101). Dentro de la desesperanza de la sistematización de los mecanismos de dominación, que se encuentran legitimados a través de las instituciones locales, las luchas sociales, así como el pensamiento crítico, podrían permitirnos encontrar herramientas para hacerle frente. *Hacerse filósofo* trae consigo el cuestionamiento radical de la administración sobre nuestros fines como sujetos frente a los otros.

Bibliografía

- Alegría Varona, Ciro, 2019a. *Manual de principios y problemas éticos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2019b. *Adagios. Crítica del presente desde una ciencia melancólica*. Lima: Ediciones Copé.
- Althusser, Louis, 1972. *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. London: NLB.
- Araoz Casas, Ana María, 2007. *Propiedad privada y libertad en Rousseau y Marx: derecho o abolición*. Bogotá D.C.: Universidad de los Andes.
- Della Volpe, Galvano, 1972. *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Barcelona: Martínez Roca.

- Levine, Andrew, 2003. *The general will: Rousseau, Marx, communism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl, 2013. *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires: Anarres.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, 2018. *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Palomino, Karl, 2019. *El concepto de propiedad privada en Rousseau*. Tesis de Maestría en Filosofía. Lima: PUCP.
- Rawls, John, 2009. "Lecciones sobre Rousseau". En: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Madrid: Ediciones Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2012. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. México D.F.: Cien del mundo.
- 2007. *Contrato social*. Madrid: Selecciones Austral.
- Siroky, David S., y Sigwart, Hans-Jörg, 2014. Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality. *Polity* 3 (46), 381- 406.

COLABORADORES

VANIA ALARCÓN CASTILLO

alarcon.vania@pucp.edu.pe

Vania Alarcón es bachiller en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente se encuentra terminando su tesis de licenciatura, titulada *Husserl. Prolegómenos para una normatividad ética*. Sus áreas de interés son la fenomenología, ética y filosofía social.

ALICIA ALEGRÍA SABOGAL

aliciaalegria.15@gmail.com

Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad del Perú con la tesis *El concepto existencialista de libertad de Simone de Beauvoir. Una revisión de sus presupuestos*, realizada bajo la asesoría de la dra. Mariana Chu. El proyecto de esta investigación fue premiado en el 2018 con el Programa de Apoyo al Desarrollo de Tesis de Licenciatura (PADET) por la PUCP. Actualmente es asistente de docencia del curso Ética y se encuentra realizando la Maestría en Estudios Culturales en dicha institución. Sus principales áreas de investigación son la filosofía social y política.

RODRIGO MARUY VAN DEN BROEK

rmaruy@pucp.edu.pe

Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado con mención sobresaliente y bachiller en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, egresado como primer puesto de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas. Miembro del Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la PUCP, con particular interés en temas de filosofía social, filosofía de la economía y filosofía de la psiquiatría.

CARLO JESÚS ORELLANO QUIJANO

orellano.c@pucp.edu.pe

Egresado de la especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú y actual estudiante de la Maestría en Educación con mención en Docencia e Investigación en Educación Superior de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Sus intereses académicos giran en torno a la filosofía antigua y helenística, metafísica y filosofía de la religión. Fue miembro de GPUC, grupo universitario por la diversidad sexual y de género de su casa de estudios, de donde se deriva también su interés por el feminismo y los estudios de género.

KARL PALOMINO FLORES

karl.palomino@pucp.edu.pe

Magíster en Filosofía con mención sobresaliente por la Pontificia Universidad Católica del Perú con la tesis *El concepto de propiedad privada en Rousseau*. Licenciado en Filosofía con mención sobresaliente por la misma universidad con la tesis *La preeminencia de la ley natural en la filosofía política de John Locke*. Miembro del Círculo de Investigación en Filosofía Analítica (CIFA) de la PUCP. Sus áreas de interés son las siguientes: filosofía política, filosofía social, ética, metaética y filosofía moderna.

DARIA PEÑA RÁVAGO

dariapena@gmail.com

Estudiante de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus áreas de interés son filosofía social y política, ética, antropología filosófica, estética y estudios de género.

MASSIEL ROMÁN MOLERO

massiel.roman@pucp.edu.pe

Estudiante de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus intereses principales giran en torno a la filosofía de la religión, metafísica, antropología filosófica y filosofía antigua.

Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 358



INSTITUTO
RIVA-AGÜERO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ