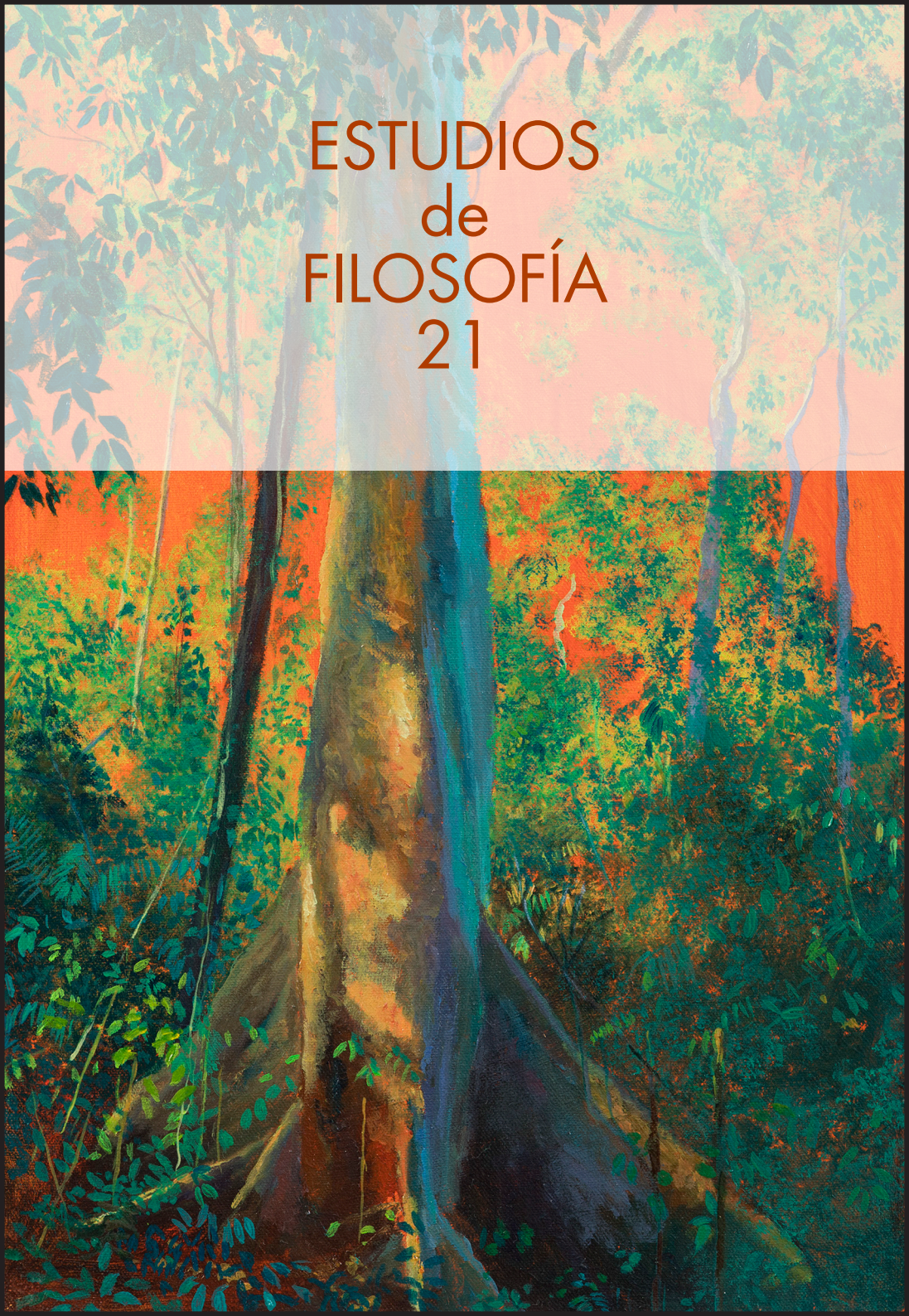


ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
21



ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
21

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Número 21 (2023)

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

Comité editorial:

Cristina Alayza, Sebastián Bouroncle, Úrsula Carrión, Jorge Cerna, Pamela Lastres, Rubén León, Vanessa Leyva, Julio Marchena, Erika Martínez, Carlos Quenaya y Ricardo Rojas

Diseño de carátula y diagramación:

Gisella Scheuch

Imagen de carátula:

La unidad de la diversidad: Shihuahuaco, detalle # 33 (2022)

Óleo sobre lienzo de Lucía Slater

30 x 45 cm.

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

FERNANDA CUETO El placer por la virtud: la <i>acrasia</i> en la <i>Ética a Nicómaco</i>	11
--	----

MAYRA SALAS MATIENZO Placer e interés en Aristóteles y Husserl: ingredientes hiléticos para el despertar de la conciencia	35
---	----

DANY ERICK CRUZ GUERRERO Autocrítica del entendimiento científico-filosófico: autoconocimiento en Spinoza	55
---	----

MARÍA FERNANDA LIMO Una apreciación de la <i>Ética</i> de Spinoza en torno a la libertad como libertad humana	81
---	----

GINO CANALES RENGIFO El lugar de la categoría de fetichismo en la crítica de la economía política: una crítica a Anselm Jappe	100
---	-----

FLORENCIA MAUNA Mundo y trascendencia: apuntes sobre la dimensión ontológica del juego en Carlos Astrada y Eugen Fink	130
---	-----

ALESSANDRO CAVIGLIA	
El don como principio crítico democratizador. Una reflexión sobre la crisis de la democracia	150
VALERIA FALCON VALDIVIA	
El género como herramienta crítica desde la Teoría crítica inmanente de Rahel Jaeggi	173
PYRO SUAREZ	
Azuzadores y desacuerdos morales	196
COLABORADORES	211

Nos complace presentar el vigésimo primer volumen de la revista *Estudios de Filosofía*, compuesto por nueve artículos de variada procedencia y muy diversos intereses. Ordenados cronológicamente sobre temas clásicos de la historia de la filosofía, es patente que los artículos encaran asimismo preocupaciones contemporáneas. Son, pues, una buena muestra del estudio y ejercicio reflexivo de jóvenes investigadores en asuntos que nos competen.

En el texto que abre el presente número, Fernanda Cueto busca profundizar en la noción de *acrasia* y rescata el papel del deseo en la ética aristotélica. Le sigue el artículo de Mayra Salas, quien aborda los planteamientos sobre el placer y la conciencia en Aristóteles y Husserl. Los textos tercero y cuarto están dedicados a Spinoza. Por un lado, Dany Cruz ofrece argumentos en torno a la presencia de una teoría del autoconocimiento en el análisis que realiza Spinoza sobre la afectividad. Por su parte, María Fernanda Limo se propone resaltar la concepción spinoziana de la libertad y su relación con los deseos. El siguiente artículo, de Gino Canales, discute la idea de fetichismo de la mercancía planteada por Anselm Jappe y esboza una noción más acotada de este. La siguiente contribución está a cargo de Alessandro Caviglia, quien analiza la teoría de la reciprocidad, desde sus fundamentos kantianos, y su rol frente a la crisis de la democracia. Por su parte, Florencia Mauna propone una valoración del rol del juego como fenómeno existencial fundamental en la pregunta por el ser y su relación con el mundo, a partir de dos autores: Carlos Astrada y Eugen Fink. Seguidamente, Valeria

Falcon defiende la crítica inmanente de Rahel Jaggi y, en particular, su forma de abordar el concepto de “género”. Cierra el presente volumen el artículo de Pyro Suarez en el que, valiéndose de los desacuerdos morales desde la perspectiva de Khoo y Knobe, analiza la noción de “azuzadores” en las protestas que se llevaron a cabo en el Perú entre los años 2022 y 2023.

Agradecemos a todos los que contribuyeron a publicar este número de la revista: a los autores de los artículos; a nuestra Secretaria de edición, Úrsula Carrión; al comité editorial actual y a los anteriores; a Gisella Scheuch, por la extraordinaria diagramación de este y tantos otros volúmenes; al Instituto Riva-Aguero, por el constante apoyo en la publicación de *Estudios de Filosofía*; y a Lucía Slater, profesora de nuestra casa de estudios y exalumna de la Maestría en Filosofía, quien generosamente nos cedió la maravillosa imagen de la presente portada.

KATHIA HANZA

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Editoras responsables

ARTÍCULOS

EL PLACER POR LA VIRTUD: LA ACRASIA EN LA ÉTICA A NICÓMACO

FERNANDA CUETO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Acrasia es la palabra que se utilizaba en la Antigua Grecia para referirse al fenómeno que se produce cuando una persona no es capaz de actuar según lo que le dicta su razón moral. El presente artículo busca explicar este fenómeno desde una perspectiva aristotélica. La tesis que se propone es que, según Aristóteles, para llevar a cabo una acción virtuosa, no basta con conocer en qué consiste la virtud, sino que, además, se debe desear la virtud. La persona acrática es aquella que, a pesar de conocer en qué consiste la virtud, no siente placer por actuar virtuosamente, pues no ha cultivado el hábito de actuar siguiendo a su razón.

Palabras clave:

Aristóteles, *acrasia*, *areté*, placer, deseo, intelectualismo

Abstract:

Acrasia was the word used in Ancient Greece to refer to the phenomenon that occurs when a person is not able to act according to what her moral reason dictates. This article seeks to explain this phenomenon from an Aristotelian perspective. The thesis proposed is that, according to Aristotle, in order to carry out a virtuous action, knowledge is not enough, but one must also desire virtue. The acratice person is the one who, in spite of knowing what virtue consists of, does not feel pleasure in acting virtuously, because she has not cultivated the habit of acting according to her reason.

Keywords:

Aristotle, *acrasia*, *areté*, pleasure, desire, intellectualism

Es común enfrentarnos a situaciones en las que, a pesar de que la razón nos indique qué deberíamos hacer, optamos por ignorarla. Sabemos que deberíamos estudiar para un examen, comer saludablemente, cuidar nuestras cuentas, pero con frecuencia, hacemos lo contrario. ¿Cómo es posible que, siendo seres capaces de determinar racionalmente nuestras acciones, con frecuencia obremos de forma irracional? Esta es la pregunta que suscita el fenómeno de la *acrasia* (ἀκρασία). En griego antiguo, dicho término se deriva de la palabra ἀκρατής, la cual está formada por el prefijo privativo “ἀ-”, y el sustantivo “κράτος”, que se puede traducir como “fuerza” o “poder”. El ἀκρατής es, entonces, aquel que carece de poder o control sobre sí mismo. La *acrasia* se refiere a la falta de control que se produce cuando una persona sabe qué es lo correcto, pero actúa en contra de ello porque obra a partir de la pasión y no de la razón, de tal modo que se produce una descoordinación entre la teoría y la praxis. La *acrasia* es uno de los temas que más suscita discusión en la ética griega, pues no hay un acuerdo sobre cuál es su causa.

La discusión sobre la *acrasia* tiene un papel importante en la *Ética a Nicómaco* (EN) de Aristóteles. Desde el Libro I, Aristóteles afirma que la meta de dicha obra es estudiar la felicidad (*eudaimonía*), la cual se alcanza cuando el ser humano despliega la función que le es propia: la racionalidad. En ese sentido, el ser humano es feliz cuando lleva una vida guiada por la razón, lo cual, según Aristóteles, lo conduce a la virtud. La *areté*, o virtud, es “(...) un modo de ser selectivo, un término medio (*mesotes*) relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (Aristóteles 1985, 1106b 37). En ese sentido, ser virtuoso significa tener el hábito de elegir actuar según el justo medio; es decir, evitar el exceso y el defecto en las acciones y pasiones, y actuar de forma mesurada. El justo medio es “relativo a nosotros” porque debe ser considerado según las características de cada persona y la circunstancia en la que se encuentre. El “hombre prudente”, o la persona virtuosa en sentido amplio, es definida a partir de los valores vigentes dentro de una comunidad: es la encarnación de los valores éticos reconocidos por la sociedad en la que se encuentra. El criterio que determina qué es un justo medio en cada caso se construye socialmente. En ese sentido, la noción sobre qué le otorga a una persona la condición de *virtuosa* es sensible al entorno en el que se encuentra.

La ética aristotélica no tiene un fin teórico, sino práctico; su objetivo no es que las personas sepan qué es la virtud, sino que sean virtuosas. Por ello, la reflexión sobre la *acrasia* es fundamental. La desviación en el comportamiento moral de los acráticos puede ayudar a entender por qué las personas virtuosas son capaces de cumplir con lo que manda la razón respecto del bien: si se entiende el error del acrático, se puede entender el acierto del virtuoso. Aunque la *acrasia* sea un acto censurable, Aristóteles no la considera propiamente un vicio, pues no parece tratarse de un acto voluntario (Aristóteles 1985, 1145b7-10).

El presente artículo busca explicar el fenómeno de la *acrasia* desde la perspectiva aristotélica. Aunque este término puede ser traducido como “incontinencia”, me referiré a él en su transliteración *acrasia* para mantener la discusión sobre este fenómeno cerca de su raíz griega. Propongo que, para explicar la *acrasia*, debemos prestar atención a la teoría de los placeres de Aristóteles, según la cual, para llevar a cabo una acción, no basta con saber racionalmente qué se debería hacer, sino que también debe haber un deseo (*orexis*) por ello, pues el objeto de deseo es el motor de la acción. La teoría de los placeres explica que las personas adquieren el hábito de sentir placer por cierto tipo de actividades, y como consecuencia, tienden a ellas en sus actos. Por lo tanto, para llegar a ser virtuoso, uno debe aprender a sentir placer por las actividades adecuadas. A partir de esto, podemos entender que el acrático es aquel que no ha cultivado el hábito de sentir placer por los actos virtuosos. En consecuencia, a pesar de que sepa qué es lo correcto en una situación, no se comporta de acuerdo a ello.

Para defender dicha tesis, el artículo se dividirá en tres partes. En primer lugar, se explicarán las interpretaciones intelectualistas y no intelectualistas sobre la *acrasia*, y se discutirá por qué ambas resultan insuficientes para dar cuenta de este fenómeno. En segundo lugar, se desarrollará el concepto de “acción” en Aristóteles, con el fin de mostrar que este implica la interacción entre el deseo y la cognición. Finalmente, se abordará la teoría de los placeres de Aristóteles como una alternativa para superar la *acrasia*.

§1. LA INTERPRETACIÓN INTELECTUALISTA Y LA NO INTELECTUALISTA SOBRE LA ACRASIA

Existen distintas formas de entender el origen de la *acrasia*. Se suelen distinguir dos tipos de interpretación. Por un lado, la posición intelectualista sostiene que es consecuencia de la ignorancia sobre el verdadero bien. Para sustentarlo se apoyan en el tercer capítulo del libro VIII de *EN*, donde se explica la posición socrática sobre la *acrasia*. Por otro lado, quienes apoyan una interpretación no intelectualista consideran que la desviación de la acción virtuosa se produce cuando aparece un deseo más fuerte que la razón. A continuación, desarrollaré ambas posiciones.

Sócrates discute sobre la *acrasia* en el diálogo *Protágoras* de Platón. La discusión se inicia con el caso de las personas que son conquistadas por los deseos o placeres. En muchos casos, pierden el autocontrol, y su conocimiento sobre el bien se convierte en impotente, de tal manera que no pueden hacer lo que consideran correcto. Sin embargo, Sócrates niega que esto pueda pasar, pues considera que el conocimiento sobre el bien es suficiente para que se produzca la acción moral (Bobonich y Destrée 2007, XVI). Para defender esta tesis, se basa en el supuesto de que todo ser humano persigue el bien. Al igual que Aristóteles, Sócrates sostiene que todos tenemos un solo deseo fundamental: la felicidad (Bobonich y Destrée 2007, XVII). Por lo tanto, si alguien conoce en qué consiste el bien, es imposible que actúe en contra de su propio bien, pues todo ser humano hace lo que cree o juzga mejor para alcanzarlo. En ese sentido, nadie hace el mal sabiendo, pues eso contradiría la propia naturaleza humana (Bobonich y Destrée 2007, XVI). Actuar mal es consecuencia de que el agente tenga un conocimiento erróneo sobre lo que es el bien. Las personas siempre actúan en armonía con lo que piensan que es mejor para ellas en el momento (Bobonich y Destrée 2007, XVII).

La tesis socrática se puede resumir en tres argumentos: ninguna persona actúa mal voluntariamente; actuar virtuosamente requiere conocimiento, pues la verdad y el bien son idénticos; y hay fundamentalmente un objeto de conocimiento moral: el bien (Rorty 1980, 267). Dos corolarios se desprenden de la tesis de Sócrates: no hay ninguna acción mala voluntaria, y la

posibilidad de la *acrasia* es negada (Zingano 2007, 169). No es posible que actuemos en contra de nuestro conocimiento. El vicio siempre es consecuencia de la ignorancia.

Sobre la tesis socrática, Aristóteles comenta:

Se 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. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pasión, no cree que debe hacer lo que hace en tal estado (Aristóteles 1985, 1145b25-30).

En efecto, Aristóteles parece partir rechazando la posición de Sócrates, pues esta se contradice con lo que su experiencia le enseña: es posible que las personas, aún cuando saben que algo está mal, lo hagan. Por ello, decide ofrecer su propia explicación de este fenómeno aparentemente paradójico, y propone: “Ante todo, pues, hemos de investigar si el incontinente obra con conocimiento o no, y cómo obra con conocimiento” (Aristóteles 1985, 1146b 9-10). Si hay conocimiento presente cuando la persona lleva a cabo actos acráticos, la postura socrática no se sostiene. Sin embargo, como se explicará a continuación, en el tercer capítulo del libro VII, Aristóteles parece apoyar la tesis intelectualista.

La clave para entender la propuesta aristotélica, y en qué sentido está de acuerdo con Sócrates, consiste en entender qué entiende por “saber”:

Pero, puesto que empleamos el término “saber” en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniéndolo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita este conocimiento (Aristóteles 1985, 1146b 30-33).

Podemos dividir el conocimiento en dos niveles. En primer lugar, el conocimiento está en acto cuando lo poseemos y somos capaces de utilizarlo. En segundo lugar, está en potencia cuando poseemos un conocimiento pero nos encontramos en un estado que nos impide utilizarlo (Destrée 2007, 147). Aristóteles señala que eso sucede, por ejemplo, cuando uno está dormido, borracho o loco. Cuando un geómetra está dormido, no puede poner en práctica su conocimiento (Aristóteles 1985, 1146b31-34). Aristóteles compara estos casos con el del acrático: al igual que una persona dormida, loca o borracha, se encuentra en un estado que le impide utilizar su conocimiento. En ese sentido, su conocimiento está en potencia (Henry 2002, 260).

Se pueden interpretar las distintas concepciones del “saber” a partir del silogismo práctico, el cual está conformado por dos premisas: una universal y una particular. Ellas conducen a una conclusión que debería impulsar al agente a la acción. Por ejemplo, un silogismo práctico podría incluir, como premisa universal, que todos los dulces son dañinos para la salud, y como premisa particular que la torta que tenemos al frente es un dulce. La conclusión a la que esto conduce es que no debemos comer esta torta. Lo normal sería esperar que tras esta deliberación, uno opte por abstenerse de comer la torta. Tanto la persona acrática como la virtuosa deliberan a partir de las mismas premisas, de tal manera que llegan a la misma conclusión. Sin embargo, el acrático es incapaz de actuar en función a lo que indica la conclusión (Destree 2007, 145).

Aristóteles concede la posibilidad de que una persona conozca solamente la premisa universal, pero no la particular (Aristóteles 1985, 1147a1-5). Puede suceder entonces que uno no sepa o no ejerza el conocimiento particular, de tal forma que su conocimiento esté solo en potencia. Al igual que sucede con un actor en el teatro que repite sus líneas, el acrático no es capaz de asimilar realmente la información de las premisas que conforman su silogismo práctico (Aristóteles 1985, 1147a20-25). Por ello, no aplica correctamente la premisa universal a la situación particular en la que se encuentra, y no puede actuar en función a lo que le indica su conocimiento universal.

Si la *acrasia* sucede cuando el agente tiene un conocimiento pero es incapaz de aplicarlo correctamente en la situación en la que se encuentra, entonces Aristóteles parece estar de acuerdo con la posición intelectualista:

Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible (Aristóteles 1985, 1147b10-15).

En ese sentido, la *acrasia* parece tratarse de una ignorancia. De esta manera, Aristóteles no es totalmente hostil a la propuesta socrática. Sin embargo, es importante investigar qué tipo de ignorancia está involucrada en la *acrasia*. No se trata de una ignorancia completa, sino de una incapacidad de utilizar el conocimiento en un caso particular (Zingano 2007, 175-176).

Los casos del borracho, el dormido o el loco no captan realmente lo que sucede en la *acrasia*, pues en este último caso “tener conocimiento” tiene un significado diferente. Para los intérpretes no intelectualistas, los ejemplos del ebrio y el dormido son importantes porque permiten entender la ignorancia de una forma distinta a una falta puramente cognitiva (Destrée 2007, 145). Cuando una persona está borracha o dormida, no puede siquiera entender lo que significa la premisa universal, pues el estado alterado en el que se encuentra no se lo permite. En cambio, según esta interpretación, la *acrasia* se trata de una incapacidad de unir la premisa mayor y la menor para llegar a una conclusión adecuada. Por ese motivo, Devin Henry propone distinguir entre una “*acrasia* ebria” y una “*acrasia* genuina” (2002, 255).

En la “*acrasia* ebria” el conocimiento está en potencia, es decir, uno tiene el conocimiento pero no lo usa en un momento determinado por encontrarse en un estado alterado que no se lo permite. Se trata, con frecuencia, de una persona que es fácilmente tentada por los placeres corporales, y por ello, pierde temporalmente la capacidad de ejercer su conocimiento moral (Henry 2002, 260). En ese sentido, la “*acrasia* ebria” se puede entender en términos de un error intelectual: es un error temporal y curable, pues cuando uno no está bajo la influencia de la pasión, es cognitivamente estable y

capaz de usar su conocimiento moral para tomar decisiones adecuadas. En cambio, cuando uno actúa impulsivamente, falla en juzgar si la situación en la que se encuentra aplica a sus principios generales sobre lo que es bueno. Se trata de una incapacidad de deliberar correctamente como resultado de una ignorancia inducida por la pasión. Esta es una tesis comparable con la de Sócrates (Henry 2002, 261).

Aristóteles, a diferencia de Sócrates, no solamente se refiere al caso de una persona incapaz de utilizar el conocimiento que posee por el estado en el que se encuentra momentáneamente. La persona “genuinamente acrática”, como plantea Henry, actúa con conocimiento total sobre lo que hace. Sabe que su acción es incorrecta, pero aún así la lleva a cabo. El libro VII de *EN* demuestra que la tesis socrática sobre la *acrasia* solo sirve para explicar el caso de la “*acrasia* ebria”. Sin embargo, dependiendo de en qué sentido entendamos “conocimiento” podemos ampliar los casos a los cuales se aplica la *acrasia*. Si entendemos que el acrático tiene el conocimiento en acto y posee la premisa universal y la particular, entonces la interpretación intelectualista no es suficiente para explicar la *acrasia*. No es capaz de explicar cómo es posible llegar a la conclusión del silogismo práctico pero no actuar en función a ella (Charles 2007, 195-196). La “*acrasia* genuina” no puede ser explicada sólo a partir de los conocimientos o creencias del agente. Esto es lo que lo hace tan difícil: no es un problema intelectual, por eso se necesita una solución distinta a la que ofrece la interpretación intelectualista (Henry 2002, 261-262).

La interpretación no intelectualista surge como una alternativa ante las carencias de la posición intelectualista. Según esta postura, la *acrasia* es consecuencia de que la razón sea dominada por el placer o el deseo, de tal manera que uno puede saber cuál es la mejor acción en cierta situación, pero aún así, su deseo, o *epithumia* en este caso (un deseo que persigue el placer corporal), lo desvía de ello. Esta contradicción no tiene por qué producirse necesariamente, pues es posible que el deseo y la razón estén en armonía. Pero este no es el caso de la *acrasia* (Zingano 2007, 168). Se genera una contradicción entre el deseo y la razón, donde el primero es más fuerte que el segundo, y por ello, termina dirigiendo a la acción. Entre la conclusión de un silogismo práctico y la acción a la que conduce, se abre

un espacio que permite que el deseo haga desaparecer la decisión a la que se había llegado con la deliberación (Destrée 2007, 146).

La posición no intelectualista suele tomar el nombre de “interpretación humeana”, pues toma como punto de partida la interpretación de Hume sobre el deseo. Según él, el deseo y la cognición son dos compuestos ontológicamente separados. El conocimiento práctico está compuesto por dos elementos independientes: una buena cognición y un deseo apropiado (Charles 2007, 194). Por lo tanto, es posible que uno tenga un razonamiento moral correcto, pero su deseo lo atraiga hacia una acción inapropiada. De esta manera, el error del *acrático* no surge en absoluto de una falla intelectual, sino de un deseo inapropiado que es más fuerte que la cognición (Charles 2007, 199-200). Esta interpretación rechaza la suposición socrática de que el conocimiento es una condición suficiente para llevar a cabo una acción virtuosa.

Aristóteles parece apoyar esta posición cuando menciona que en la *acrasia* se produce un conflicto entre la razón y el deseo: “(...) a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores —como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto— no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente (...)” (Aristóteles 1985, 1148a5-7). En este caso, parece que, como ya advertimos, el conocimiento está en acto, pero aún así la persona es incapaz de actuar en función a lo que ella le dicta. Parece que el deseo y el placer son más fuertes que la razón, y por lo tanto, la acción de las personas solo responde a ellos.

Para ilustrar este punto, Aristóteles pone el ejemplo de lo que sucede cuando comemos algo dulce, a pesar de que sepamos que es dañino. Nuestro deseo por comer algo que nos resulta placentero es más grande que nuestra idea de que será dañino para nuestra salud:

(...) puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la “causa” que nos mueve a actuar)—, se presenta el deseo de probarlo, entonces (la opinión) nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma); de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por

accidente –pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón (Aristóteles 1985, 1147b1-5).

Aristóteles supone que es necesario que haya un deseo que subyazca a la acción y funcione como su motor. En cambio, para Sócrates el conocimiento es una condición suficiente para hacer el bien. De esta manera, niega la posibilidad de la “*acrasia* genuina”, pues según él, el deseo no puede dominar a la razón.

La posición no intelectualista, a diferencia de la intelectualista, es capaz de responder por qué es posible que una persona sepa qué es lo correcto y aún así, obre en contra de ello: el deseo, en este caso corporal, toma la posición de la razón y dirige la acción. Sin embargo, resulta extraño que Aristóteles presente el caso de la *acrasia* recurriendo a ejemplos de fallas intelectuales, e incluso parezca defender la posición socrática en un inicio (Charles 2007, 200-201). Asimismo, la posición no intelectualista no responde a la cuestión de por qué en ciertos casos el deseo por lo corporal domina a la acción, y deja de lado la racionalidad (Destrée 2007, 148). Para responder, es importante adentrarnos en la teoría aristotélica sobre la acción: ¿qué es lo que nos impulsa a actuar?

§2. EL MOVIMIENTO DE LA ACCIÓN

La respuesta a la pregunta: “en qué medida el mundo que nos circunda afecta nuestro intento de vivir una vida valiosa y feliz” es esencial para saber cómo alcanzar la virtud. ¿Acaso somos seres puramente racionales que pueden determinar qué tipo de vida vivir? La *acrasia* parece hacernos dudar sobre ello. Podemos saber lo que es bueno, pero ir en contra de ello. Para entender esta cuestión, vale la pena ofrecer una explicación sobre la acción humana desde la perspectiva aristotélica, la cual desarrolla en las obras *De motu animalium* (DM) y *De anima* (DA). En ellas, la explicación sobre la acción se encuadra en una investigación amplia, donde se incluye el comportamiento animal en general (Nussbaum 1995, 343-344).

Aristóteles es heredero de dos explicaciones sobre el movimiento. Por un lado, la explicación planteada por la tradición de la ciencia materialista se centra en una perspectiva fisiológica. Concibe a los animales como meras marionetas que son empujadas por fuerzas causales de la naturaleza. No incluye en su explicación ningún elemento perceptivo, desiderativo o cognitivo. Postula que los animales son empujados por impulsos de objetos en su entorno (Nussbaum 1995, 348-349).

Por otro lado, la propuesta platónica reduce la explicación de la acción humana a actos cognitivos. Para él, la auténtica explicación de la acción se remite a la deliberación y la elección racional, es decir, al intelecto. Las causas físicas solo son condiciones que permiten que el movimiento se lleve a cabo. De esta manera, diferenció la acción animal de la humana, pues la de los primeros no es racional y solo se produce por necesidad (Nussbaum 1995, 348- 353). En el diálogo *Fedón*, Platón rechaza la explicación materialista sobre la acción humana. En un pasaje, el personaje de Sócrates enfatiza que la razón por la cual permanece sentado en la cárcel esperando su muerte no es la disposición de sus piernas, sino sus convicciones éticas:

(...) hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Megara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo (Platón 1988, 98e-99b).

La concepción platónica sobre la acción se ve reflejada en su discusión sobre la *acrasia*. Supone que, si el intelecto es el único motor de la acción, entonces es imposible que uno tenga conocimiento sobre el bien y no actúe en función a ello. Aristóteles rechaza esta tesis, pues acepta la posibilidad de que, en ocasiones, el pensamiento no conduzca a la acción. Por ello, se cuestiona: ¿cómo es posible que, en ciertos casos, el pensamiento impulse a la acción, y en otros casos no? (Aristóteles 2023, 701a7). La insuficiencia de la propuesta platónica para responder a esta pregunta lleva a Aristóteles a plantear un tercer camino para explicar la acción humana en sus obras *DM* y *DA*.

El término que utiliza Aristóteles para referirse a la característica común a todos los movimientos animales es la *orexis*. Este término se puede traducir como el deseo por algo; un estado activo que impulsa a perseguir un objeto. Es decir, no se trata de una mera pasividad donde uno es afectado por algo y no responde a ello; el movimiento se da siempre que se busca o se rehuye algo (Nussbaum 1995, 356). A diferencia de Platón, Aristóteles afirma que el intelecto no puede ser por sí mismo el motor que impulsa dicho movimiento, pues en la mayoría de casos, su objetivo no es proponer reglas prácticas sobre lo que se debería buscar o rehuir, sino la contemplación de la verdad. Incluso en los casos en que sí indica qué acciones se deberían llevar a cabo, nada garantiza que el conocimiento será puesto en práctica. Como ejemplo, Aristóteles menciona que aprender sobre la ciencia médica no garantiza que uno la practique (Aristóteles 1978, 432b26-433a6). Sin embargo, aquello no quiere decir que la cognición no cumpla ningún rol en la acción humana.

Por un lado, la cognición fija límites para la acción, pues presenta aquello que es posible alcanzar. Los seres humanos actúan en consonancia con su deseo, pero siempre dentro de los límites de lo posible. Lo bueno y lo posible deben darse juntos para que se produzca el movimiento. Asimismo, las facultades cognoscitivas presentan las vías posibles para alcanzar el objeto deseado (Nussbaum 1995, 356- 359). En ese sentido, el razonamiento que interviene en la acción humana no es teórico, sino práctico, pues opera en función a un fin (Aristóteles 1978, 433a14-15). Por otro lado, la cognición es una condición necesaria para que se produzca la *orexis*. Solo se verá un objeto como deseable si previamente existe una representación de ello, pues no se puede desear algo desconocido, y no puede existir *orexis* sin un objeto al cual se dirija (Nussbaum 1995, 356-359). De este modo, Aristóteles plantea que el motor de la acción no solo es el objeto de deseo, sino también el objeto de pensamiento (Aristóteles 2023, 700b23-24). La *orexis* no es un componente adicional que aparece luego de que se haya pensado racionalmente en un objeto, sino que se dan al mismo tiempo. La forma en que es representado un objeto implica, en ciertos casos, el hecho de que aparezca como deseable (Charles 2007, 205).

Aristóteles enfatiza la intencionalidad que se encuentra detrás del movimiento de la acción animal, pues esta se orienta y responde ante los objetos que lo rodean, pero no hacia el mundo como tal, sino a la visión que tiene de él. Por ejemplo, es común que la torta de chocolate se considere un objeto deseable. Sin embargo, si alguien es alérgico a ella y se enferma cada vez que la prueba, es probable que se la represente como un objeto dañino y no la considere un objeto de deseo. En ese sentido, toda *orexis* se basa en una valoración, pues para desear algo, el objeto se debe percibir como valioso en algún sentido. Se trata de un estado discriminativo que discierne características de la realidad. El deseo hace que el mundo se ilumine en cierta forma (Pearson 2012, 87). Todos deseamos aquello que se nos representa como un bien. En ese sentido, la *orexis* surge de la imaginación, pues es producto de la percepción que se tiene de un objeto, cuando es representado como algo bueno (Aristóteles 1978, 433b29).

Para Aristóteles, el motor de la acción animal es el objeto deseable; es decir, aquello que se nos presenta como un bien (Aristóteles 1978, 433a26-29). Dicha representación del bien, producto de la imaginación, puede surgir de la deliberación o de la estimulación sensible. De esta manera, Aristóteles separa la acción humana de la del resto de los animales, pues solo los animales racionales tienen a su disposición la imaginación deliberativa, la cual permite decidir cuál es la mejor acción por llevar a cabo en base a un cálculo racional (1978, 434a7-8). Dado que la imaginación y el deseo pueden basarse en información sensitiva o racional, es posible que se equivoquen en su representación del bien, mientras que el intelecto siempre acierta en determinar cuál es el bien según los criterios éticos de Aristóteles (1978, 433a25-30).

Aunque exista un solo motor de la acción, este se puede expresar en una pluralidad de motores. Puede suceder que una persona esté guiada por un tipo de deseo en específico, como el apetito, y no por uno que involucre la deliberación. El apetito se representa al placer inmediato como el bien absoluto, y pierde de vista las consecuencias futuras de la acción (Aristóteles 1978, 433b7-10). Aristóteles sugiere que esto es lo que sucede en el fenómeno de la *acrasia* (Aristóteles 1978, 433a3). En cambio, el intelecto ordena a resistir el placer inmediato porque considera más relevantes las

consecuencias futuras de la acción; en este caso, la representación del bien es distinta. Así, el objeto de deseo hacia el cual está dirigida la acción será distinto en cada caso, dependiendo de qué representación del bien se tenga.

Aristóteles anuncia que el bien es el fin último de la acción humana desde el inicio de la *EN*: “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles 1985, 1094a2-3). El problema ético consiste en definir qué entendemos por bien, pues afirmar que “deseamos el bien” es demasiado amplio: el bien podría significar volverse millonarios o ser reconocidos públicamente como exitosos. Pero ninguna de estas representaciones del bien constituye la verdadera *areté* que Aristóteles tiene en mente.

Al inicio de la *EN*, Aristóteles afirma que existen distintas opiniones sobre qué es el bien, las cuales se ven reflejadas en los distintos modos de vida: quienes se dedican a la vida de los placeres voluptuosos, quienes persiguen el honor y se dedican a la política, y por último, quienes se dedican a la vida contemplativa (Aristóteles 1985, 1095b15-17).¹ Estos tipos de vida se corresponden también con distintos tipos de deseo: la *epithumia*, es decir el deseo por los placeres corporales, el *thumos*, el cual se suele utilizar como sinónimo de *orge*, es decir, un deseo de venganza por algo que se considera injusto, y la *boulesis*, la cual implica un deseo racional (Pearson 2012, 138-139). En la *Metafísica*, Aristóteles afirma que: “Efectivamente, el objeto del apetito es lo bueno en apariencia, mientras que el de la voluntad racional es lo bueno en realidad” (Aristóteles 2017, 1072a29). Aquello que se nos representa como objeto de deseo puede ser un verdadero bien o un bien aparente. El bien aparente es aquello que se nos presenta como bueno, aunque en realidad no lo sea. El verdadero bien es aquello que, como en el caso de la *boulesis*, está sustentado racionalmente.

La teoría sobre la acción aristotélica es esencial para su discusión ética. Ella revela que el movimiento que conduce a hacer acciones virtuosas no se basa solamente en aquello que se considera bueno, sino también en

¹ Aristóteles también menciona la vida dedicada a los negocios, pero no le brinda un lugar importante por lo poco valiosa que la consideraba.

aquello que es objeto de deseo. La tesis socrática resulta insuficiente desde esta perspectiva: conocer el bien no es suficiente para actuar conforme a ello, hace falta además desearlo. Ese parece ser el caso del acrático: no desea realmente ser virtuoso. Sin embargo, hemos afirmado que el deseo y la cognición están íntimamente ligados: deseamos algo cuando nos lo representamos como bueno. Así, parece que en realidad nuestro argumento se reduce a la tesis socrática: si basta con que pensemos que algo es bueno para que lo deseemos, entonces parecería que el conocimiento sí es una condición suficiente para ser virtuosos. Entonces ¿qué sucede con el acrático que piensa en las acciones virtuosas como el bien, pero aún así no actúa en función a ellas? Propongo adentrarnos en la teoría de los placeres para entender a profundidad la posición aristotélica respecto de esta cuestión.

§3. TEORÍA DE LOS PLACERES

Las acciones con frecuencia dependen de aquello que nos genera dolor y placer, pues es natural que se evite lo primero y se tienda a lo segundo; es decir, hacia aquello que se considera deseable. Por consiguiente, el estudio del placer está en el centro del proyecto filosófico de la *EN*:

La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para poder alegrarnos y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (Aristóteles 1985, 1104b, 10-15).

El placer tiene un poder tan significativo sobre las acciones que puede alejarnos de la virtud y llevarnos a ser viciosos. Por eso, tiene un rol esencial en el proyecto educativo que se plantea Aristóteles: es esencial aprender a sentir placer y dolor correctamente. El filósofo político debe examinar el placer y el dolor, como se hará a continuación.

En el libro VII, Aristóteles define el placer como una actividad libre de trabas (Aristóteles 1985, 1153b10). Por otro lado, en el Libro X dice que el placer perfecciona las actividades (Aristóteles 1985, 1174b30-32). Muchos

estudiosos lo han criticado por ello, pues consideran que las definiciones que ofrece en cada libro son contradictorias e irreconciliables entre sí. Sin embargo, yo propongo entenderlos como parte de una misma línea argumentativa, siguiendo la interpretación de Christopher Shields (2011, 192).

Cuando Aristóteles dice que el placer es una actividad sin trabas, lo hace con el objetivo de distinguirlo de un proceso (Shields 2011, 202). Gracias a ello, sabemos que el placer no implica un movimiento hacia un fin, ya que él mismo es su propio fin, y está completo en todo momento (Gonzales 1991, 145). Aristóteles sustenta esta idea bajo el supuesto de que todo proceso implica un movimiento, el cual está dirigido a un fin, y por lo tanto es susceptible de ser rápido o lento. En cambio, cuando uno siente placer, lo siente completamente en un momento dado. Asimismo, no es divisible porque no se puede distinguir en distintos momentos o etapas que lo conformen. En ese sentido, no se puede decir que el placer se siente rápido o lento. Es posible que alguien llegue a sentir placer rápidamente al hacer ciertas actividades, pero llegar a sentir placer no es lo mismo que el mismo sentimiento de ello (Aristóteles 1985, 1174b1-15).

En el Libro X, Aristóteles profundiza en su definición del placer y plantea que el placer y la actividad no son realmente lo mismo. Cuando Aristóteles dice que el placer perfecciona una actividad, muestra que estas son cosas distintas: “No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (esto sería absurdo); pero parecen ser lo mismo porque no pueden separarse” (Aristóteles 1985, 1175b34-35). No es un producto que surja como consecuencia de una actividad, pues este hace que la actividad sea lo que es. En ese sentido, no se trata de un simple bien que se le agregue adicionalmente a la actividad. Del mismo modo, el placer no es una característica inmanente a la actividad; es distinto a la actividad, pero están íntimamente ligados.

Para comprender este punto, Shields propone entender el placer, por un lado, como una causa final, y por otro, como una causa formal (2011, 207). Ya en la *Metafísica*, Aristóteles plantea que ambas causas no tienen por qué ser contradictorias, sino que pueden ser coextensivas: “Puesto que *causa* tiene varios sentidos diferentes, cuando se busca la causa de algo es necesario

enunciar todos los sentidos posibles” (Aristóteles 2017, 1044a35). Por un lado, el placer puede ser una meta de la acción humana, y en ese sentido, una causa final. Pero, por otro lado, el placer hace que las actividades sean lo que son, pues si el placer no estuviera presente en la actividad, ella no estaría completa y no sería lo mismo. Los tipos de placeres en los que piensa Aristóteles son percepciones sensibles y pensamientos. En ese sentido, el placer es una cualidad que emerge de una actividad, sin ser la actividad misma, y ayuda a determinar la identidad de una actividad, pues fluye en ella mientras la completa y la vuelve lo que es (Shields 2011, 208- 209).

La definición del placer del Libro X se puede interpretar como un refinamiento de la definición ofrecida en el Libro VII, y no una contradicción. En ambos libros, Aristóteles sostiene que el placer no es un proceso. Asimismo, ambos afirman que la actividad y el placer forman una unidad inseparable. Este es un punto esencial que se debe tener en cuenta para entender en qué sentido Aristóteles habla de distintos tipos de placer (Gonzales 1991, 149-150): los accidentales y los verdaderos placeres.

Por un lado, los placeres accidentales implican un estado anterior de deficiencia o dolor el cual es restaurado, de tal manera que surge una sensación placentera. Esto sucede, por ejemplo, cuando uno está enfermo y toma un tratamiento para curarse. Sin embargo, estos placeres son fruto de un estado alterado. De ello se desprende un punto importante: los objetos accidentalmente placenteros no dependen solo del objeto, sino de la condición en la que se encuentra un cuerpo cuando se relaciona con estos objetos. Así, Aristóteles hace alusión al concepto de “restauración” que discute Platón en el diálogo *Filebo*, según el cual el ser humano siente placer si la presencia de un objeto contribuye a la restauración del estado corporal o emocional hacia su estado natural, y siente dolor si contribuye a la destrucción de este. Sin embargo, Aristóteles critica a Platón por utilizar el modelo de restauración para definir el placer en su totalidad. Para Aristóteles, este placer solo corresponde al tipo accidental (Corcilius 2011, 129-130).

Por otro lado, lo verdaderamente placentero, es decir, aquello que es placentero más allá del estado en el cual nos encontremos, depende del tipo de actividad a la cual está asociada. Los placeres se diferencian

cualitativamente según el tipo de actividad que completan (Annas 1980, 287). Los placeres y las actividades no son lo mismo, pero son inseparables. Por lo tanto, dado que las actividades difieren entre sí, también difieren los placeres. En ese sentido, la palabra “placer” no tiene un uso unívoco en su aplicación a diferentes instancias del placer. Aristóteles piensa que los placeres pueden ser comparables entre sí, pues existe uno que es más grande que los demás.

¿Cómo podemos saber qué placer debe ser buscado y cuál rehuido? Una vez más, como sucede de modo recurrente en la *EN*, la persona virtuosa, es decir, aquella que encarna los valores éticos de una comunidad, sirve como modelo para encontrarlo: “Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca” (Aristóteles 1985, 1176a16-22). Lo que es verdaderamente placentero es aquello en lo cual la persona buena siente placer (Annas 1980, 286).

El placer que siente el virtuoso implica una cierta actividad. Por ese motivo, Aristóteles rechaza el hedonismo; el placer no es el fin último que todos deben perseguir sin importar lo que implique. Para Aristóteles, el placer que conduce a una vida feliz debe consistir en una determinada actividad: “Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer” (Aristóteles 1985, 1175b25-27).

El placer más elevado debe implicar una actividad que permita al ser humano desarrollar la función que le es propia: “Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme a su actividad” (Aristóteles 1985, 1176a4-5). En ese sentido, los verdaderos placeres serán aquellos que sean propios del ser humano; los demás solo serán placeres en un sentido derivado o aparente. Entonces, este placer debe coincidir con una actividad propia del modo de ser del ser humano: “La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la

que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud" (Aristóteles 1985, 1176b27-28). En ese sentido, el placer más grande, el verdadero placer, es aquel que permite al ser humano cumplir con su función propia: la razón. Aristóteles lo anuncia desde el Libro I:

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno (...) decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (Aristóteles 1985, 1098a5-15).

De esta manera, Aristóteles vincula el placer estrechamente con la vida virtuosa: "La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas (...)" (Aristóteles 1985, 1099a25). La felicidad, lo hermoso y lo placentero están vinculados entre sí, pues todos pertenecen a la virtud, la cual es alcanzada en su nivel más alto a través de la vida contemplativa. Sin embargo, ¿cómo podemos explicar que ciertas personas encuentran placer en el vicio? Si realmente el placer más grande fuera la vida contemplativa, todos tenderían naturalmente a ella y serían virtuosos. Pero es fácil ver que muchas personas optan por otro tipo de actividades por considerarlas más placenteras. Aristóteles demuestra ser consciente de ello cuando afirma que la mayoría confunde el placer con lo corporal. Para él, la explicación de esta desviación con respecto al placer verdadero es simple. El placer que siente una persona viciosa es consecuencia del estado corrompido en el que vive: "(...) no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos" (Aristóteles 1985, 1176a20). En ese sentido, el placer que una persona viciosa siente por llevar a cabo actos malos es solo aparente, fruto de la condición en la que viven.

Para Aristóteles existe una estrecha relación entre la noción que cada uno tiene de la buena vida y lo que considera placentero, pues la noción de qué es el placer es inmanente a la noción de la buena vida (Annas 1980, 288-289). Una vez más, el hedonismo no es una opción viable porque la buena vida no recae únicamente en el placer; para Aristóteles sucede al revés: lo que parece placentero es resultado de la concepción de la buena vida. Por eso, solo la persona virtuosa siente placer al llevar a cabo las acciones requeridas por la virtud. La vida buena y lo verdaderamente placentero deben ser explicados en los mismos términos (Annas 1980, 289). El bien no consiste en evitar el placer en nombre de un ideal mayor, sino en estar en lo correcto sobre lo que es verdaderamente placentero. Lo esencial recae en aprender a sentir placer por las cosas adecuadas, de tal forma que los actos virtuosos resulten placenteros (Annas 1980, 285). En ese sentido, aprender a ser virtuoso implica aprender a sentir placer por las actividades virtuosas. Los deseos de la persona virtuosa están armonizados con los actos virtuosos, de tal manera que necesariamente sentirá placer al llevarlos a cabo (Henry 2002, 258). El placer que siente una persona viciosa no es una tentación para ella, pues no encuentra placer en ese tipo de actos.

Aristóteles rechaza el subjetivismo del placer y plantea que existe un placer más elevado que otros, justamente porque está vinculado a su visión de lo bueno (Annas 1980, 296). El criterio sobre lo que es verdaderamente placentero es moral. Las actividades virtuosas siempre son placenteras para cualquier persona que no esté corrompida por el vicio (Annas 1980, 296-298). Sentir placer por los actos virtuosos es la confirmación de que uno ha alcanzado la felicidad verdadera (Annas 1980, 291). Por un lado, podemos tomar la definición del Libro VII como una definición negativa, pues dice que el placer implica “una actividad sin obstáculos”, mientras que la definición del Libro X es positiva al decir que el placer perfecciona la actividad (Aristóteles 1985, 1175b25). Si se unen ambas definiciones, se puede concluir que las actividades son magnificadas y perfeccionadas cuando son acompañadas del placer adecuado, mientras que son destruidas u obstaculizadas cuando están acompañadas de uno incorrecto o aparente. En ese sentido, una persona hará mejor una actividad si la disfruta. Quienes disfrutan o sienten placer al realizar una actividad virtuosa, serán más exitosos en ser virtuosos (Henry 2002, 264).

§4. CONCLUSIÓN

La cuestión con la que inició el presente artículo fue ¿cómo se puede explicar el fenómeno de la *acrasia*? Este demuestra que es posible que uno sepa lo que está bien, pero aún así no actúe en consonancia con su conocimiento. El artículo explicó que la desarticulación entre la teoría y la praxis se debe a una deficiencia en los deseos del agente: está atraído hacia un tipo de deseo, la *epithumia*, que no se corresponde con lo que se considera bueno racionalmente. La teoría de la acción de Aristóteles postula que esta es una razón suficiente para que el conocimiento no desemboque en una acción, pues el verdadero motor de la acción humana es el objeto de deseo. Por ese motivo, no se producirá ninguna acción si no hay un objeto de deseo que se esté persiguiendo. Sin embargo, ¿cómo es posible que algo sea representado como un bien pero no se desee? Fue en este punto que se volvió esencial recurrir a la teoría de los placeres.

Decir que el acrático está tentado por el placer y el deseo no es una respuesta suficientemente contundente para dar cuenta de este fenómeno. Uno siempre se ve tentado por el placer y el deseo: la cuestión reside en saber a qué tipo de placer y deseo nos referimos. Aristóteles no pretende que las personas renuncien al deseo y al placer para tener una vida virtuosa; por el contrario, considera que estos son elementos indispensables para alcanzarla. Es por ello que insiste en que uno debe ser educado para sentir placer por las cosas adecuadas, de tal manera que se vuelva un hábito.

A partir del hábito, uno construye un carácter que lo dispone a actuar de cierta forma, tener determinados estados emocionales, sentir placer por ciertas cosas, etc. Lo ideal es que esto se corresponda con aquello que el agente considera un modo de vida valioso (Pearson 2012, 142). Aristóteles insiste en la importancia de repetir acciones semejantes. Si uno se esfuerza por ser virtuoso un día, pero el resto de días se guía por el egoísmo o los placeres corporales, no adquirirá el hábito de la virtud. De este modo, en las situaciones concretas a las que uno se enfrente, será difícil renunciar a la tentación de los vicios y guiarse por la razón, pues tendrá el hábito por considerarlos lo más placentero.

La noción que uno tiene del placer refleja el hábito que se ha construido de sentir atracción por ciertas actividades. La deliberación que se produce antes de llevar a cabo una acción no se forma solo por un cálculo puramente racional, sino que se trata de una deliberación que revela el carácter moral de las personas (Pearson 2012, 166): “El principio de la acción es, pues, la elección como fuente de movimiento y no como finalidad, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter” (Aristóteles 1985, 1139a28-32). Por eso, la persona verdaderamente virtuosa no tiene que convencerse cada vez que se le presenta la ocasión de llevar a cabo la acción virtuosa, pues naturalmente ella se le presenta como placentera.

El acrático es defectuoso en este punto. No es capaz de alcanzar una coherencia entre lo que considera bueno y su noción de lo que es placentero. Su falla intelectual descansa en las cualidades de su carácter, es decir, en las formas en las que concibe el placer. En vez de guiarse por la *boulesis*, se guía por la *epithumia* (Rorty 1980, 272). En ese sentido, actúa como un actor que repite las líneas de Empédocles: puede saber lo que quieren decir, pero no las dice seriamente: “(...) no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro” (Aristóteles 1985, 1147a23-25). Es posible tener información sobre lo que es bueno, pero mientras no se haya convertido en un hábito y se haya internalizado como placentero, no será traducido en acción necesariamente. Eso le sucede al acrático, quien tiene el hábito de guiarse por placeres corporales. En cambio, en el caso de la persona prudente, sus deseos están armonizados con su razón, y lo que le produce más placer es la virtud (Pearson 2012, 149).

Al hacer que el placer juegue un rol importante en el comportamiento moral, Aristóteles es capaz de explicar el fenómeno de la *acrasia* de forma más satisfactoria que sus predecesores. La vida virtuosa implica sentir placer y desear aquello que es moralmente bueno (Henry 2002, 268). El acrático es defectuoso en su noción del placer, pues no desea realmente los placeres que lo deberían llevar a seguir la recta razón. Tiene el hábito de darle un

espacio a los placeres que dejan de lado la racionalidad como sustento (Rorty 1980, 279-280).

El fenómeno de la *akrasia* demuestra que el hábito es una pieza fundamental de la virtud: “Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz” (Aristóteles 1985, 1098a19-20). Para alcanzar la *areté*, uno debe ejercitarse toda la vida, y también tener presente que en ocasiones es posible equivocarse y caer en la *akrasia*. Pero mientras más sea incorporado obrar virtuosamente como hábito, más fácil se hará. Para ello, se debe desear realmente ser virtuoso.

Recibido: 27/07/2023

Aceptado: 27/09/2023

Bibliografía

- Annas, Julia, 1980. Aristotle on Pleasure and Goodness. En: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles: University of California Press, 285–301.
- Aristóteles, 1978. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- 1985. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- 2017. *Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- 2023. *De motu animalium*. Oxford: Oxford University Press.
- Charles, David, 2007. Aristotle's Weak “Akrates”: What does her Ignorance Consists in? En: *Akrasia in Greek Philosophy*, eds. Christopher Bobonich y Pierre Destrée. Boston: Brill, 193–215.
- Corcilius, Klaus, 2011. Aristotle's Definition of Non-Rational Pleasure and Pain and Desire. En: *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. Jon Miller. Nueva York: Cambridge University Press, 117–144.
- Destrée, Pierre, 2007. Aristotle on the Causes of Akrasia. *Akrasia in Greek Philosophy*, eds. Christopher Bobonich y Pierre Destrée. Boston: Brill, 139–167.
- Gonzales, Francisco, 1991. Aristotle on Pleasure and Perfection. *Phronesis* 36 (2) 141–159.

- Henry, Devin, 2002. Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia. *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (3), 255–270.
- Nussbaum, Marta, 1995. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Shields, Christopher, 2011. Perfecting Pleasures: The Metaphysics of Pleasure in “Nicomachean Ethics X”. En: *Aristotle’s Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. Jon Miller. Nueva York: Cambridge University Press, 191–211.
- Rorty, Amélie, 1980. Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7. En: *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles: University of California Press, 267–284.
- Pearson, Gilles, 2012. *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón, 1988. *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Zingano, Marco, 2007. Akrasia and the Method of Ethics. En: *Akrasia in Greek Philosophy*, eds. Christopher Bobonich y Pierre Destrée. Boston: Brill, 167–193.

PLACER E INTERÉS EN ARISTÓTELES Y HUSSERL: INGREDIENTES HILÉTICOS PARA EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA

MAYRA SALAS MATIENZO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Las cada vez más álgidas investigaciones en torno a la naturaleza de la conciencia contrastan con una pérdida de interés en la noción de vida o en la delimitación conceptual de un organismo vivo. También contrastan, bien para refutar o adherirse, con la asunción de un modelo racional acabado y matemático del mundo reflejado en el predominio de propiedades medibles por sobre cualidades más sensibles de las cosas. El tratamiento del placer y la conciencia en Aristóteles y Husserl parece restaurar y subvertir, respectivamente, modelos relegados y no tan relegados: en el primer caso, la noción de vida y actividad; en el segundo, el esquema de una razón teórica neutral.

Palabras clave:

conciencia, placer, actividad, Aristóteles, Husserl

Abstract:

Increasingly vigorous research into the nature of consciousness contrasts with a loss of interest in the notion of life or in the conceptual delimitation of a living organism. They also contrast, either to refute or adhere to, with the assumption of a finished rational and mathematical model of the world reflected in the predominance of measurable properties over more sensible qualities of things. The treatment of pleasure and consciousness in Aristotle and Husserl seems to restore and subvert, respectively, relegated and not so relegated models: in the first case, the notion of life and activity; in the second, the scheme of a neutral theoretical reason.

Keywords:

consciousness, pleasure, activity, Aristotle, Husserl

Considerando las descripciones del placer (*hedoné*) en vínculo con la actividad cognitiva dada por Aristóteles en los libros VII y X de la *Ética nicomáquea*, quisiéramos identificar y desarrollar algunos aspectos de dicha descripción que, creemos, encuentran en la teoría husserliana del interés pre-objetivante y objetivante (*attention*) un desarrollo mucho más pormenorizado, pero que de alguna manera sientan un precedente. El más importante consiste en el entrelazamiento de la esfera cognitiva y el ámbito del sentimiento (agrado y desagrado, placer y dolor) que ocupa un rol central en el estudio de la vida buena, en general, y de la vida como *energeia* o acto, específicamente, en la obra del Estagirita. Veremos que, en el caso de Aristóteles, la dimensión afectiva del placer radica en su rol intensificador y favorecedor de actividades cognitivas como las del recordar, anticipar, percibir, pensar y contemplar. En el caso de Husserl, el interés cognitivo (que, siguiendo a Natalie Depraz, se origina en parte de una racionalización del placer) tiene un rol similar para la actividad atencional, pero su examen exige una remisión a la esfera pasiva de los sentimientos sensibles, pues el instinto del agrado se constituye concomitantemente a la tendencia progresiva objetivante. Dicho entrelazamiento, en el caso de Husserl, se decanta en la vida activa atenta como madurez de un interés. En Aristóteles, en la vida del dios, que es la más placentera. Veremos que, en ambos casos, la afección que sirve de estímulo a la constitución de la actividad consciente señala un aspecto central del alma: el destino del ser humano, y aun de todo ser viviente en el caso del Estagirita, de sentirse a sí mismo en sus actividades.

§1. PLACER, INTERÉS Y ATENCIÓN EN HUSSERL: PIEZAS DE UNA CONSTITUCIÓN

Para Husserl, toda experiencia del ego¹ es la experiencia de la historia de su constitución, de una génesis esencial que puede caracterizarse también como el modo del “aprender a ver las cosas” (Husserl 1979, 143). Los análisis que corresponden a esta historia monádica e intramonádica reciben el

1 Nos referimos específicamente al yo trascendental entendido 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).

nombre de Fenomenología genética, y suponen la continuación natural de una Fenomenología estática, pues “toda construcción por la actividad necesariamente presupone como grado inferior una pasividad predominante” (Husserl 1979, 143). Así, la originariedad de toda experiencia que podamos constatar (y su sentido y su producto humanos y comunitarios) es hilo conductor de una originariedad pasiva². Un aspecto esencial de esta continuación intrahilética se halla en el fenómeno del horizonte, pues toda captación activa está rodeada de horizontes de pasividad, de modo que en cada experiencia hay dos flujos en marcha: el primero es el de las efectuaciones sintéticas productivas de un “yo puedo” práctico a la vez que entra en marcha un segundo flujo, el de la síntesis pasiva que va regenerando la materia y suministrando nueva *hyle* a toda síntesis de órdenes cada vez más elevados. Esta *hyle* tiene el carácter de la perennidad y la maleabilidad, pues es modificable según como las producciones nuevas de sentido la expliciten y la capten en su particularidad y momentos, pero es siempre “algo que está previamente dado” (Husserl 1979, 135). Es por ello que Husserl habla también de esta síntesis como una síntesis de conformaciones que, en virtud de la *hyle* que suministran, son siempre nuevas y que preceden a toda actividad egoica, pero a la vez la recubren en su perennidad“(…) como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia, las que parecen datos previos formados para el yo central, que al actualizarse afectan y motivan a actividades” (Husserl 1979, 136). Todo estrato pasivo es así un estrato persistente de habitualidades predelineadas y potencialmente actualizables, pues motivan para afectar. Y la afección señala precisamente el ritmo y el destino de la vida del ego desde sus formas más primitivas de

2 Según Rudolf Bernet, ya en *Ideas I* hay un uso del análisis genético para distinguir el análisis fenomenológico de una mera ontología. Pues mientras esta última asume la estabilidad de sus objetos, “phenomenology contemplates the unity within the flow, namely, as the unity of a constituting flow; it follows the movements, the courses in which such unity, and every component, side, and real property of such unity, is a correlative identity” (1993, 196). Sin embargo, este análisis todavía no tiene el sentido propiamente genético que tendrá el análisis posterior, pues podríamos decir que una cosa es el análisis de la constitución y otra, el análisis de la génesis de la constitución. Dicha génesis será a su vez conectada con el tiempo como forma universal de la génesis de toda conciencia. Así, el análisis de la temporalidad de la conciencia consistirá en el estudio de las síntesis pasivas de las conexiones e interconexiones de contenido según la formación pasiva de las unidades de la conciencia. Los conceptos de asociación y habitualidad remiten precisamente a estos efectos.

estar afectado hasta la intencionalidad consciente de las vivencias en las que se descubre.

Según Roberto Walton, el proyecto husserliano de la “Idea universal de la ciencia de la razón” supone tanto la interpenetración de la esfera cognitiva, emotiva y volitiva de la razón como el ámbito de la subjetividad como su tema: “Su objeto es la subjetividad, en cuyos actos y motivaciones de actos reside la fuente constitutiva de la verdad y del ser, y respectivamente del ser valioso y del ser bueno”³. La noción husserliana de intencionalidad expresa precisamente la esencia de la vida activa de la conciencia, cuyos “elementos inmanentes o noéticos”, como afirma Rosemary Rizo-Patrón, “la abren a una exterioridad, se dirigen más allá de sí mismos” (1991, 67). La idea de constitución en obras tempranas como las *Investigaciones* remite a la relación con el mundo “(...) en el pensamiento viviente, en la vida de la conciencia desarrollada” (Rizo-Patrón 1991, 69). Y en *Ideas* se precisa el ingrediente de su intencionalidad potencial: la *hyle*, cuyos momentos sensibles han de recibir una aprehensión animadora (Husserl 2013, 289)⁴.

Pero es con el análisis de la atención en sus *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* y la *Phénoménologie de l'Attention* que se descubre en este fenómeno el hilo conductor del despertar del elemento hilético que conduce a la emergencia de los actos

3 “Its subject matter is subjectivity, in whose acts and motivations of acts lies the constitutive source of truth and being, and respectively of being valuable and being good” (Walton 2019, 16).

4 En *Ideas I*, Husserl afirma que la intencionalidad y la temporalidad son los medios universales de la constitución de la unidad de la conciencia, la cual lleva en sí “todas las vivencias, incluso aquellas que no están ellas mismas caracterizadas como intencionales” (2013, 281). La *hyle* es el ingrediente de la “intencionalidad potencial” de una vivencia y componente de las vivencias sensuales o contenidos de sensación como los datos o momentos de color, táctiles, de sonidos, etc. Estos datos o momentos sensibles no deben confundirse con su exhibición cósmica, que se vivencia a partir de ellos. Por otro lado, la aprehensión animadora es el carácter verdaderamente intencional, en tanto dador de sentido, “una capa mediante la cual, a partir de lo sensual, que en sí no tiene nada de intencionalidad, acaece precisamente la vivencia intencional concreta” (2013, 282). En la medida en que la *hyle* se define por la ausencia de intencionalidad, se vuelve un componente irracional accesible a la racionalidad. Pensamos que en textos posteriores, pertenecientes a la etapa genética de la filosofía husserliana, este contraste no es tan tajante, y en virtud de elementos vastos y complejos como el placer y la atención, se descubren “puentes” más flexibles de interconexión y constitución de una racionalidad horizontal con estratos activos y pasivos simultáneos a su conformación.

conscientes: “Dirigir nuestra atención hacia es, por así decirlo, el puente hacia la actividad, o el puente es el comienzo o la puesta en escena de la actividad, y es la forma constante en que la conciencia se lleva a cabo para que la actividad progrese”⁵. No es casual, pues, que el placer y el ámbito del sentimiento en general cobren un rol fundamental en este proceso, pues, como afirma Walton: “Nada puede darse que no concierna a la afectividad, y lo indiferente es sólo un estadio intermedio entre el placer y la reluctancia”⁶.

Preguntarse por el rol del placer y la afección para dicho despertar conlleva preguntarse por los elementos o ingredientes fenomenológicos de la atención: el apuntar (*visée*) y el interés cognitivo (*intérêt théorique*)⁷.

El apuntar tiene la forma de una contemplación que se orienta y que “(...) flota, por así decirlo, por encima de la aprehensión, hacia la estructura, crea las posibilidades de aprehensiones parciales y de identificaciones, de relaciones, de comparaciones, de la formación de complejos”⁸. El apuntar no es nada sin la aprehensión, pues esta sostiene todos los momentos del aparecer del objeto que forman parte de nuestra percepción y que se anuncian explícitamente en ella. Este apuntar consiste en un circunscribir o delimitar aquello que ha sido aprehendido en una percepción, de ahí que confiere “autonomía” (Husserl 2009, 107). Asimismo, es a través del apuntar

5 “Turning our attention toward is, as it were, the bridge to activity, or the bridge is the beginning or mis-en-scène of activity, and it is the constant way in which consciousness is carried out for activity to progress” (Husserl 2002, 276).

6 “Nothing can be given that does not concern affectivity, and the indifferent is only an intermediate stage between pleasure and reluctance” (Walton 2019, 18).

7 Algunos argumentos de Husserl llevan a distinguir estos ingredientes de la siguiente manera: el acto de mentar como un acto exclusivo de una actividad representante y cuya función es circunscribir un foco atencional-intencional, por un lado, y por otro lado, el interés teórico como un flujo continuo y motriz para la concreción de la percepción y sus momentos (Husserl 2019, 110). Sin embargo, también son vistos como dos aspectos íntimamente relacionados del fenómeno del acto atencional, al punto de ser mutuamente explicativos para la conformación de una orientación objetiva: lo que es circunscrito dentro del campo de la conciencia es aquello que atrae nuestro interés y se ha constituido según su fuerza e intensidad afectivas. Sin embargo, Husserl precisa su diferencia: el interés es afectivo (*Gemütsakt*); la mención, no. Y parece finalmente optar por una distinción destinada a la mezcla: “D’après tout cela, nous ne pouvons donc pas douter des différences, et nous pouvons voir par ailleurs que les deux caractéristiques se mêlent” (2019, 110).

8 “(...) flotte pour ainsi dire au-dessus de l’appréhension, à l’structure, crée les possibilités d’appréhensions partielles et d’identifications, de relations, de comparaisons, de formations de complexes, etc.” (Husserl 2009, 117).

que se delimita aquello que es preferido y aquello que es dejado de lado: “Aquello que es dejado de lado es aquello que no es atendido y que, sobre todo, acompaña de modo accesorio”⁹. Podemos decir que el apuntar atencional adquiere su determinación según el proceso aprehensivo que en las *Investigaciones* aparece bajo la forma de una bifurcación o bilateralidad, en tanto toda ocupación implica a la vez un mentar más allá de sí (Rizo-Patrón 1991, 71). El apuntar indica, pues, lo mentado de manera preferencial y lo destaca. Por otro lado, es en virtud de este apuntar que Depraz concibe la atención como un factor coadyuvante de la aprehensión para avanzar hacia la percepción: “De cualquier manera que determinemos su esencia, ella [la atención] debe ser tal que ayude a las aprehensiones que se encuentran en el campo visual a dirigirse, en cada ocasión, hacia la percepción”¹⁰.

Aun cuando el objeto pueda tener mayor claridad u oscuridad, la atención contribuye por su parte a favorecer “un acto de destacar” (*un act de remarquer*). Pero la confirmación del lado del apuntar no consiste en una gradualidad de intensidad y, por tanto, “no posee ningún anclaje en el sentimiento ni una intensidad que se funde sobre ella”¹¹. Según Depraz, el apuntar o mentar es objetivante (2009, 18)¹². El rol del sentimiento sensible y la intensidad estará del lado del interés cognitivo, caracterizado por Husserl en primer lugar como un acto dirigido hacia objetos por conocer, es decir, hacia objetos que esperan su confirmación o evidencia según una intuición evidenciadora¹³. El componente cognitivo de este interés se debe

9 “Ce qui est laissé de coté, c’est ce qui n’est pas visé et qui, de surcroît, accompagne sur un mode accessoire” (Husserl 2009, 107).

10 “Où que nous situons son essence, elle doit être telle qu’elle aide les appréhensions qui sont là dans le champ visuel à se diriger à chaque fois vers la perception” (Depraz 2009, 18).

11 “ne possède aucun ancrage dans le sentiment (Gefuehlsbasis) ni aucune intensité qui se fonde sur elle” (Husserl 2009, 118).

12 En el parágrafo 50 de la *Síntesis* hay una distinción similar entre una conciencia objetivante y una conciencia del sentimiento que entran en una peculiar relación: la del sentimiento fundada sobre la objetivante. Esta relación no consiste en una mera yuxtaposición, sino en la manera como “the one consciousness, the founded one, has its object in that which the other consciousness has instituted as object” (Husserl 2002, 279).

13 Toda la *Sexta Investigación*, aun cuando los resultados sean complementados o simplemente modificados en las obras posteriores de Husserl, es una amplia fenomenología de la intuición, específicamente, del rol del acto representante-cumplidor que tiene un carácter intrínsecamente cognitivo-intuitivo, y por el cual la indeterminación de la significación o la abstracción de su universalidad encuentra su última diferencia en la dirección objetiva de la intuición. El mentar del acto signitivo, por su parte, no tiene de suyo la “vida” de la intención

al carácter objetivo de la intuición dadora, por la que los objetos dados a la intuición son aquellos que son o pueden ser interrogados o puestos en duda, presumidos o representados: “En función del carácter intuitivo o conceptual de los objetos cognitivos, este ser-dado remite a la percepción adecuada, en el caso de un conocimiento adecuado en el pensamiento”¹⁴. Ahora bien, aunque dirigido hacia estos objetos, el interés cognitivo o teórico se funda en actos cognitivos, pero no porque resulte de ellos o se les añada, sino porque actúa como un motor de la percepción o del recuerdo, por ejemplo, y en general, como “un motor del proceso cognitivo” (*un moteur du processus cognitif*). El interés cognitivo ni sostiene ni se sostiene en el acto objetivante en conjunto, sino que es el flujo desde el cual adquieren determinación momentos del acto perceptivo ya dados: “Este empuja continuamente el flujo de percepciones y de pensamientos en una dirección tal que es favorable a la entrada en escena de los objetos, en el caso de estados de cosas tal como ellos mismos en la percepción y en el conocimiento conceptual o incluso en la realización del conocimiento adecuado”¹⁵.

Este dinamismo o elasticidad hiléticos propios del interés corresponden más específicamente a su intensidad, de la cual se afirma que disminuye de acuerdo al espacio limitado de la conciencia, y de la cual depende la plenitud de las aprehensiones según la fuerza propia de este interés que favorece la actividad de notar. De ahí que sea además un acto próximo al acto de desear, esperar y querer, y en su relación con ellos Husserl distingue dos estados correlativos suyos: intención (*l'intention*) y cumplimiento (*le remplissement*), que el interés mismo despierta. El relajamiento se da paso a paso, en el decurso de la percepción, recubierta por la unidad del interés. Y de este ritmo de tensión y relajación emerge el placer: “El ritmo de tensión

intuitiva, incluso cuando esta se representa imperfectamente y por escorzos. Así, el cumplimiento progresivo de las intenciones intuitivas tiene el modo de una aclaración plenificante (Husserl 2014, 654).

14 “En fonction du caractère intuitif ou conceptuelle des objets cognitifs, cet être-donné renvoi à la perception adéquate, en l'occurrence la connaissance adéquate en pensée” (Husserl 2009, 107/).

15 “Il pousse continuellement le flux des perceptions et des pensées dans une direction telle qu'elle est favorable à l'entrée en scène des objets, en l'occurrence des états-de-chose «eux-mêmes» dans la perception et dans la connaissance conceptuelle, ou encore à la réalisation de la connaissance adéquate” (Husserl 2019, 106).

y relajación en una unidad estricta, temporalmente continua, del acto del interés, sea cuales sean las variaciones internas, despierta el placer, el cual está íntimamente mezclado con el conjunto del proceso”¹⁶.

Pero el placer no se identifica con el interés, sino que aparece como su elemento motriz y su fuente, pues si el placer sin interés se aniquila en lo experimentado, el interés es intensificado por dicho sentimiento sensible: “Si el placer tiene sentido para la fenomenología, es en su movilización en apoyo de la pulsión del conocimiento”¹⁷. Así, no se trata de un placer suscitado meramente por las cosas, sino que pertenece a la esfera subjetiva de su propia actividad (o mentar interesado), que Husserl entiende como un proceso de intención y cumplimiento. Así, el placer expresa en y desde la pasividad lo que Walton llama a nivel activo “el lado yoico de la corriente de experiencias vividas” (*the egoical side of the stream of lived experiences*), en contraste con el carácter foráneo del ingrediente hilético (Walton 2019, 15).

El placer, además, aumenta la intensidad del interés según su ritmo (“*un plaisir au rythme de l'intérêt*”). Esta delimitación descubre el placer “al ritmo del interés” (*pris à processus*) de la apercepción, es decir, del sentirse a sí mismo como función del interés que subyace (Husserl 2009, 109)¹⁸. Tenemos así un entretreimiento de efectos motrices alternantes de intensidad y fuerza afectiva que, a la luz de la aprehensión, el acto de notar y el mentar, van dando vida a una consciencia atenta. Asimismo, así como la atención a través del mentar tendrá el rol de coadyuvante de la percepción, el placer será el factor que favorece la intensificación del interés, lo cual indica además una función de actualización según “una dinámica procesual”, es decir, que señala no solo una orientación, sino la revelación de una potencia desde la inmanencia (Depraz, 2009, 13).

16 “Le rythme de la tension et de la détente dans l’unité stricte, temporellement continue, de l’acte de l’intérêt, quelles qu’en soient les variations internes, éveille le plaisir, lequel est intimement mêlé à l’ensemble de ce processus” (Husserl 2009, 100).

17 “Si le plaisir a du sens pour le phénoménologue, c’est dans sa mobilisation aux côtés de la pulsion de la connaissance” (Depraz 2009, 33).

18 El propio interés, al ser posteriormente descrito como “energía”, parece tener también esta función aperceptiva: “l’énergie est une force non-mesurable mathématiquement, qui ressortit à l’expérience interne: il y a un vécu d’énergie, une conscience de l’énergie, qui confère au ‘je’ une qualité d’agent en première personne” (Depraz 2009, 43).

Por otro lado, las descripciones husserlianas en primera persona de la relación entre atención y placer conllevarán una racionalización del interés, por el que el lado intelectual consiste en actos de interés; y el emocional, en actos del sentimiento. Sin embargo, en el segundo apéndice de la *Concerning Passive and Active Synthesis*, Husserl reconoce el rol central del afecto en el acto de interés en tanto (i) altera o colorea el acto de interés desde el interior, (ii) uno y otro se transforman mutuamente y (iii) de tal modo que el placer no es un simple accesorio, “no más como sentimiento, sino como afecto motor de la relación con el objeto”¹⁹. Finalmente, en sus *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, Husserl analizará el sentimiento sensible como el correlato pasivo del interés, que imprime una coloración afectiva a la *hyle* y sus prominencias. Y aunque no se hable explícitamente de placer, sí se explotará el rol de una voluptuosidad pasiva (*fundierte Wohlust*) fundada en la unidad de lo destacado (Husserl 2001, 138).

El rol del placer y la afección, como vemos, amplía el panorama de toda vivencia intencional, en tanto remite a un acto procesual de sentimientos sensibles indiferenciados, en donde no hay un ego intencional activo, sino motivaciones entrelazadas pasivamente. Dicha pasividad no es una mera indeterminación, sino el índice de una estructura de constitución activa, intencional, y su respectiva y permanente remisión a un flujo perenne de agrado y afección. Desde la perspectiva ética, la racionalidad de toda aspiración envuelve una estructura emotiva en donde aparece progresivamente una captación de valor.

Los sentimientos sensibles configuran un trasfondo estable que en la conciencia desarrollada está referido a la corporalidad orgánica y está en permanente excitación y excitabilidad. Todo sentimiento suscitado por nuevos datos de sensación encuentra su resonancia e influye sobre la totalidad del medio afectivo que se fusiona en la unidad de un temple de ánimo. Lo mismo vale para cualquier apercepción de valor, comoquiera que sea despertada en el sujeto consciente, para cualquier unidad de la conciencia valoradora que en cuanto unidad de un sentimiento organizado de mayor nivel tiene una resonancia en el estado de ánimo. De este sentimiento de valor irradian líneas y superficies sensibles de

19 “non plus comme sentiment, mais comme affect moteur de la relation à l’objet” (Depraz, 2009, 13).

sentimiento, el corazón late más fuerte ante la vista de un bello cuadro, un sentimiento de feliz escalofrío se difunde por el cuerpo, etc (2020, 112).

El placer es el reino de la subjetividad, pero de una subjetividad que aún está por constituirse. Una teoría ética, en virtud de estas consideraciones, se vuelve capaz de abarcar tanto las voliciones y acciones como las disposiciones morales de fondo de índole personal en tanto “direcciones habituales de la voluntad” (2020, 42). Pero, afirma Husserl, esto es extensible a su vez a los apetitos, deseos y sus fines, y otros sentimientos y afectos. Los actos de la voluntad conforman el carácter y obran retroactivamente sobre él. Así, no hay ética sin “propiedades habituales de la personalidad” (2020, 43). Y todas las propiedades personales son propiedades de valor que admiten grados, flujos distintos e indistintos de “la atracción de la afección”.

52. LA DEFENSA DEL PLACER PARA LA ACTIVIDAD COGNITIVA EN ARISTÓTELES

La tradición filosófica antigua también se preguntó por las formas de la vida consciente y la naturaleza del ser que se vive en sus vivencias, y descubrió en la vida ética la expresión más transparente del significado de poseer consciencia, pues la acción, aun siendo contingente y dependiente de las circunstancias, revela un agente que desea, siente y delibera, lo que Aristóteles llamó en la *Ética nicomáquea* un alma anhelante (ὀρεκτικόν). Esta tendencia permanente a la acción debe distinguirse de la tendencia fundada en las producciones o capacidades para obrar, correspondientes a la esfera de la τέχνη. Para distinguirla, Aristóteles usó el término ἐξις, por el cual atribuimos a un hombre sabiduría o bravura: “For to be learned, or to be brave, implies that certain natural capacities (δύναμις) have become established conditions (ἐξέως) — a second nature, or habit, of the soul” (Joachim 1951, 85).

La virtud es precisamente un estado o una ἐξις del alma, adquisición por la que además se decide la realización de un poder a través de una decisión deliberada (προαίρεσις) (Aristóteles 2021, 1106b36-1107a2). La felicidad,

sin embargo, consiste en la realización o manifestación de dicha disposición o habitualidad, pues la felicidad es ante todo actividad (ἐνέργεια). Y esta asegura, además, una ejecución o un llevar a cabo bajo la forma de un completar (ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν), ya que “esta actuará necesariamente y actuará bien” (Aristóteles 2021, 1099a). Alguien con una disposición virtuosa pero dormida, es decir, que no elige actuar, no podría ser feliz. Y tampoco podríamos llamarlo virtuoso. La habitualidad depende o se alimenta de la activa realización de una acción razonada, y esto a lo largo de una vida entera. La vida de los que actúan, específicamente, de los que actúan rectamente (οἱ πράττοντες ὀρθῶς) es agradable por sí misma (καθ’ αὐτὸν ἡδύς). Y el placer es algo propio del alma (τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν). Desde aquí, pensamos, se abre paso el aspecto o rasgo subjetivo de la vida feliz, pues allí donde hay actividad, rectitud y belleza en el obrar hay una subjetividad que se reconoce en sus vivencias.

Pero, además, el placer se reconoce a la luz de aquello que es por naturaleza o conforme a naturaleza (φύσει). Cuando no son por naturaleza o no se reconocen según su naturaleza, los placeres son objeto de disputa, y esto sucede en la mayoría. Los que aman las cosas bellas aman las cosas agradables por naturaleza, es decir, aman conforme a la naturaleza de las cosas y deja de haber disputa, se entiende, entre aquello que se ama y el placer sentido (ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα) (Aristóteles 2021, 1099a10). En esta vida, donde coinciden actividad, ἡδονή y φύσις, el placer no es una mera añadidura o un apéndice, algo que pende: ὥσπερ περιήπτου τινός (2021, 1099a15).

Los libros VII y especialmente el X de la *Ética nicomáquea* examinan el rol de una consciencia sumergida en —y emergente a partir de— su actividad (ἐνέργεια) para la evaluación ética de las actividades humanas y del placer como presunta aspiración universal e instintiva.

La defensa aristotélica del placer busca, si no criticar directamente el planteamiento platónico del placer como ὕλη “indeterminada por naturaleza, tanto en cantidad como en intensidad” (Platón 2021, 27e10), ir más allá de

dicho examen y reformular su naturaleza²⁰, pues para Aristóteles, si bien el placer parece admitir grados indefinidamente más intensos o menos intensos del sentimiento, dicha elasticidad no es incompatible con una cierta simetría o proporción en ella: “¿qué impide que el placer sea como la salud, que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos?” (Aristóteles 2021, 1173a27).

La conclusión de su defensa será que el placer es algo perfecto o completo (τέλειον τι). La estrategia argumentativa tiene muchas aristas, pero para efectos de nuestro trabajo comparativo solo nos importa destacar: (i) la clasificación de los placeres entre los que llamaremos necesarios y cognitivos, (ii) la concepción del placer como forma de una consciencia atenta que se origina en actividades propiamente cognitivas o que las presuponen, (iii) la diferencia entre movimiento (κίνησις) y actividad (ἐνέργεια), y (iv) la dimensión instintiva y atencional condensadas en él. Así, la defensa aristotélica del placer se vuelve indelible de un examen del surgimiento y el desarrollo de una vida consciente, pues solo en la orientación de un sujeto hacia el despliegue de una actividad que elige porque la prefiere encuentra el filósofo griego el sentido de una vida feliz.

En el libro VII, que puede verse como un tratado sobre la incontinencia (ἀκρασία), Aristóteles hace una distinción entre los placeres producidos por cosas que son necesarias y los que son producidos por las que queremos por sí mismas. Entre las primeras pone a los placeres relacionados con la alimentación, la sexualidad y “otras necesidades corporales”; en el segundo, a los de la victoria, el honor, la riqueza y “los bienes y placeres de esta clase” (Aristóteles 2021, 1147b25-30). Y afirma que ambos son susceptibles de exceso. Los placeres del primer grupo, además, son propios de los procesos

20 El desarrollo platónico más exhaustivo de la esfera instintiva y del sentimiento del placer se encuentra en *Filebo*. Basta señalar en este trabajo que, para el griego, el placer carece de medida, a diferencia de la salud, por ejemplo, pues los grados mayores o menores de placer en nada afectan su carácter (Platón 2010, 20b-31a; Aristóteles 2021, 1173a15-25). La salud, en cambio, supone un límite ideal que, aunque admita fluctuaciones de mayor o menor aproximación en las proporciones de los elementos o los ingredientes saludables en el cuerpo del paciente, estas siempre se dan dentro de los márgenes de una proporción que ha de ser preservada. Para Platón, el placer no cumple con el principio de la salud: “(...) that it can only be preserved if the tightening or relaxing does not exceed a definite limit” (Joachim 1951, 266) y es más bien un ingrediente material de la composición saludable y ética de un organismo.

“que nos restituyen a nuestro modo de ser natural”, es decir, los placeres propios de los procesos que restauran la salud o la condición normal de un organismo²¹. Así, sentir hambre es una forma de dolor que hace apetecer el alimento para satisfacer una necesidad sin la cual el organismo se debilita y enferma. Es por ello que estos placeres nacen “de la restante disposición y naturaleza que permanece normal” (Aristóteles 2021, 1152b35). No son, pues, actividades o placeres propios del organismo todo, “(...) not manifestations of its state (ἔξις), but manifestations of a healthy state in some element within the organism” (Joachim 1951, 236). Se trata de placeres accidentales, es decir, accidentalmente agradables.

El análisis del primer grupo de placeres hace que Aristóteles se pregunte más adelante no por las cosas que producen placer, sino por las actividades o facultades de un modo de ser que, al ejecutarse o manifestarse, se vuelven placenteras. Este movimiento argumentativo permite circunscribir la naturaleza del placer al agente que pone por obra su propia actividad o, más bien, a la actividad realizada en los agentes mismos. Para ello, se sirve de una distinción ya hecha en la *Metafísica* entre las actividades que se ejecutan según un fin fuera de las mismas y aquellas en que coinciden fin y actualización²²: “así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma —y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida—” (Aristóteles 1998, 1048b20-1050b). Hecha esta división, tenemos, como afirma Manuel Cruz, dos tipos de placeres: los restauradores y los que resultan del ejercicio de la actividad natural (2013, 64). Entre los últimos, Aristóteles refiere aquellos propios de la actividad o de los modos de ser, entre los cuales afirma como representativos a los

21 En *Retórica* I, XI, se define el placer en términos parecidos (como “un cierto proceso del alma y un retorno total y sensible a su forma natural de ser y que el pesar es lo contrario”), aunque parece no restringirse a una restauración del organismo, pues inmediatamente después, Aristóteles aclara que en los hábitos mismos se da una restitución de lo que les corresponde por naturaleza, “habida cuenta de que el hábito es afín a la naturaleza” (1998, 1370a1-a5).

22 El contexto en el que se introduce la siguiente definición es el estudio de la potencia y el acto, que eventualmente conlleva la defensa de un acto primero. Ningún estudio del placer aparece en este tratamiento: “Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), (...) no es menor cierto que el acto es fin” (Aristóteles 1998, 1050a20).

placeres de la actividad teórica y del aprender, pero más adelante también a las sensaciones, recuerdos y esperanzas.

Con todo, hay un sentimiento de agrado a la base, pues lo agradable por naturaleza acompaña la acción de una naturaleza propia, ya sea propia de una disposición natural o bien debida a una parte sana en los procesos de restablecimiento. Pero la naturaleza de la actividad finalmente determina la posibilidad real de la satisfacción del placer, pues “el placer auténtico no se da cuando se sacia una necesidad, sino más bien cuando la naturaleza se perfecciona en cada una de sus disposiciones propias” (Cruz 2013, 64)²³. Esta distinción entre necesidad y actividad no tiene por qué hacernos pensar necesariamente en una división tajante entre placeres del alma y del cuerpo y en una eventual denuncia de los placeres de este último. Tanto la percepción como las actividades cognitivas más elevadas se dan según el griego en un horizonte de inercia connatural a nuestros organismos: “En efecto, el ser vivo está siempre en estado de actividad, como atestiguan los fisiólogos, y así nos dicen que el ver, el oír, son dolorosos, pero estamos ya acostumbrados a ellos” (Aristóteles 2021, 1154b5-10)²⁴. Para quien no

23 Si no hay placer sin actividades ni tiene lugar sin el ejercicio de una facultad (Aristóteles, 2021, 1153a10), el placer no ha de definirse por el proceso sensible de restauración, aunque ciertamente puede acompañarlo, sino más bien por “una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza” (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως). El placer no se define por si es sensible o inteligible, es decir, creemos, no se define por si se da respecto a una restauración del cuerpo o si se da en función de objetos teóricos, sino por su darse “sin trabas” (ἀνεμπόδιστον). Así, que el placer no sea un proceso ni se defina por él implica que lo común del placer debe buscarse no en sus objetos como fines separados de tal proceso, sino en la actividad misma, “si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas” (Aristóteles, 2021, 1153b10). Los bienes de la fortuna, los del cuerpo y los externos son necesarios para la felicidad, en la medida en que esta ha de definirse por lo que define al placer, es decir, por ser una actividad libre de impedimentos. Carecer de fortuna o de satisfacciones corporales implicaría estar impedido de alguna manera (Aristóteles, 2021, 1153b15-20). Interesantemente, J.O. Urmsón observa que, en virtud de la cuasi identificación del placer aristotélico con la actividad que lo acompaña, se trata más bien de “the effortless zest with which the activity is performed than a result or concomitant of it” (1968, 326). Creemos que este rasgo es esencial a su definición, en tanto el placer parece aproximarse mucho a la vida de la conciencia o del alma. Pero no por ello ha de eximirse completamente la esfera de cierto agrado sensible, aunque sí se excluya la actitud del ἀκρατής, quien, como bien señala J. O. Urmsón, sí está completa —y únicamente, añadiríamos— volcado a sus sentimientos como fines en sí mismos (1968, 328).

24 Más adelante, Aristóteles hablará de este trasfondo inercial respecto de todas las actividades, incluidas las más elevadas: “En efecto, *todas* las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia, tampoco se produce placer, pues este sigue a la actividad” (2021, 1175a5-1175a10; el subrayado es nuestro).

conoce otros placeres (los propios de la actividad cognitiva o aquellos que los presuponen), dicha inercia se traduce en un dolor de vivir que debe ser remediado por placeres violentos.

Si dicho dolor relacionado al *factum* del organismo vivo es transversal a todas las actividades humanas, no por ello está presente en ellas de la misma manera. Aristóteles reconoce que a nivel de los placeres cognitivos o indesligables de estas actividades el dolor expresado en la fricción que supone una ejecución activa y consciente de una facultad no tiene la forma de una ausencia de satisfacción, "(...) pues el placer de aprender, y, con respecto a las sensaciones, los del olfato y muchos sonidos y vistas, y también recuerdos y esperanzas, no van precedidos de dolor" (Aristóteles 2021, 1173b20). A este nivel el dolor consiste en la presencia de obstáculos y el placer en la ausencia de ellos, es decir, en una actividad sin interrupciones:

(...) quizá es aún necesario, si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas, que la felicidad, tanto si son libres las actividades de todos los modos de ser o (solo) las de alguno de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer (Aristóteles 2021, 1153b10-15).

La defensa aristotélica del placer, que, hemos visto, empieza por clasificar los placeres según la esfera de las actividades (el de las necesarias y el de las actuales propias del acto perceptivo-cognitivo) encontrará que "las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades" (Aristóteles 2021, 1175b1-5), no por el placer por mor de sí mismo. Así, entre dos actividades, ejercitarse en una depende de cómo "la más agradable expulse a la otra" (Aristóteles 2021, 1175b10), pero no en tanto un placer que deviene intenso compita por sobrepasar a otro placer con una intensidad posible a su vez de incrementarse, a modo de dos llamas iguales en una lucha indefinida. La clasificación de los placeres implica a la vez una jerarquía de las actividades, y para el griego, las cognitivas garantizan un foco atencional que, aunque limitado y no muchas veces preferido, ninguna otra acción, como la que puede pretender ser fumar, por ejemplo, alcanza.

La esencial e íntima relación que tiene el placer y la ἐνέργεια correspondiente hace que el placer, en vez de inhibir, tenga un rol propulsor y delimitador respecto de cada actividad: "Tampoco es una traba ni para el pensamiento

ni para modo de ser alguno el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos, pues los placeres de la actividad teórica y de aprender nos hacen teorizar y aprender más” (Aristóteles 2021, 1153a20). El placer intensifica y despliega la actividad de la cual proviene, y en dicho despliegue la actividad se delimita y determina, de modo que de manera natural excluye cualquier otra y el placer de cualquier otra.

Ahora bien, el placer no es causa de la actividad, lo cual supondría una precedencia ontológica y acaso cronológica en relación a la naturaleza de la manifestación de las potencias del alma, sino que cada actividad es fuente de un placer natural que le corresponde según su desarrollo propio. Si el placer fuera causa de la actividad, de alguna manera la actividad estaría subordinada al placer²⁵. Pero, por otro lado, el placer “perfecciona toda actividad” en tanto expresa y manifiesta su fuerza y a la vez señala el límite y culmen de su desarrollo: “Al principio, la mente es *atraída* y su actividad hacia ellas (las cosas que nos deleitan) es intensa, como en el caso de la visión cuando los hombres miran *atentamente* un objeto, pero, después, la actividad ya no es la misma, sino que pierde su *fuerza*, y de aquí que el placer se desvanezca” (Aristóteles 2021, 1175a5-10; el subrayado es nuestro).

¿Qué se desvanece exactamente?, ¿la atención o el sentimiento sensible que lo acompaña?, ¿pero qué clase de sentimiento acompaña la atención? Pensar que se trata de un sentimiento de agrado (a modo como una comida nutritiva y deliciosa satisface el hambre²⁶) iría en contra de la experiencia de mirar atentamente algo que nos repugna o hiere o que simplemente es confuso y difícil y exige una atención casi impersonal. El objeto, en tanto nos atrae, nos fuerza a mirarlo, pero el placer aristotélico no se identifica ni con el objeto que nos atrae ni con la sensación que lo aprehende, pues “el placer no perfecciona la actividad de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos” (Aristóteles

25 Esto significaría atribuir al placer aristotélico una generalidad *in abstracto*, es decir, un placer idéntico al margen de las actividades que acompaña. Pero como se verá a continuación, esto no es posible por dos motivos: (i) está en la naturaleza de las cosas el que el placer presuponga una actividad, y (ii) que la naturaleza de cada actividad sea distinta, por tanto, el placer es distinto según cada una.

26 El griego además usa el término ἐπιθυμία para rastrear los apetitos situados a este nivel de satisfacción de necesidades.

2021, 1174b20). El placer parece situarse y emerger desde la vértebra de la afección hasta el sostén de la consumación de la actividad. En ese sentido, parece encontrarse más próximo al interés cognitivo husserliano, pues actúa según un desarrollo teleológico de la experiencia del despliegue de una afección. Así, el placer finalmente manifestará al yo en el acto de percibir, pensar y contemplar: “Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo” (Aristóteles 2021, 1174b25-30). Esta plenitud perceptual nos lleva a reconocer en el placer aristotélico un elemento aperceptivo: la imposibilidad de renunciar a la propia conciencia respecto de la propia actividad en la que estamos inmersos. Afirma el filósofo en *De Sensu*: “es imposible no apercebirse que uno siente y que uno ve”²⁷. Y más adelante: “la conciencia de sentir implica aquella de vivir, es decir, de existir en tanto que ser viviente. Ahora bien, eso es presentado como una evidencia de que la conciencia de existir no nos puede hacer falta en ningún momento”²⁸.

Como bien afirma Cruz, el placer no es algo que se logre, sino una “vivencia subjetiva perfecta de la actividad cognoscitiva perfecta” (2013, 77). Y la consecuencia natural de dicha perfección es la atención, que expresa la dinámica mutua de absorción en el objeto y experiencia de sí en relación al acto de captarlo. El incremento preferencial es al mismo tiempo atencional: “(...) y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas” (Aristóteles 2021, 1175a30-35).

No es casual que Aristóteles halle el exceso del incontinente a nivel de los placeres que merecen reproche, al estar desligados de las actividades cuya plenitud parece consistir más bien en la atención —¿acaso podríamos decir que hay un exceso o una incontinencia de la atención?—. Es por ello que rechazará, como afirma Joachim, una comprensión abstracta del placer, es decir, independiente de las condiciones del alma en las que aparece: “El placer del libertinaje no es placer más libertinaje, y el placer de pensar placer

27 “il est impossible de ne pas s’appercevoir (λανθάνειν) que l’on sent et que l’on voit” (437a28-29, citado en Stevens, 2009, 40).

28 “la conscience de sentir entraîne celle de vivre, c’est-à-dire d’exister en tant qu’être vivant. Or, il est présenté comme une évidence que la conscience d’exister ne peut nous faire défaut à aucun moment” (448a4-30; citado en Stevens, 2009, 41).

más pensamiento: el placer en cada caso es un tonalidad del sentimiento del estado total”²⁹. El verdadero placer mana de una experiencia a la vez auténtica de quien vive y se dispone éticamente, pero esto equivale a un desarrollo atencional. Así, las diferencias de experimentar placer expresan maneras diferentes de desarrollo atencional-cognitivo. Y para Aristóteles, es posible juzgar éticamente desde dicho ámbito. De hecho, el exceso en la obtención de placeres necesarios e intermedios del incontinente (ἀκρατής) está acompañada de un aturdimiento frente al objeto que percibe y la regla universal que no recuerda.

Por otro lado, aun cuando Aristóteles parece restringir esta concepción del placer al acto cognitivo, consciente, afirma que el placer está ligado a la esfera instintiva en la que se mueven todos los seres (Aristóteles 2021, 1175a15-20). Y cada organismo, en tanto vive, no solo cumple una función propia, sino que desea sentir placer en ella: “El afán universal de placer se debe, pues, al deseo universal de vida, que es el instinto más fundamental de todas las criaturas”³⁰. Esto lleva a Aristóteles a concebir la vida finalmente como una especie de actividad.

53. CONCLUSIONES

La racionalización del placer en ambos autores hace que este no sea un mero ingrediente añadido a la actividad, sino el núcleo efectuante de actos cognitivos. Pero en ningún caso el placer es causa, sino expresión de la vivencia y su despliegue tendentes hacia el conocimiento y la adecuación desde una subjetividad que es tema de una teoría de la razón cognitivo-práctica en Husserl. Creemos que, para este, el placer atencional, a modo de pieza de un despertar consciente, es entendido en relación con “un interés cognitivo” que explica el *avance* instintivo-afectivo hacia la percepción y la intencionalidad en general. Así, la inteligibilidad de la *hylè*

29 “The pleasure of debauchery is not pleasure plus debauchery, and the pleasure of thinking pleasure plus thought: the pleasure in each case is a feeling-tone of the whole state” (1951, 268).

30 “The universal striving for pleasure is thus due to the universal desire for life, which is the most fundamental instinct of all creatures” (Joachim 1951, 268).

remite a una esfera pasiva, inconsciente, como potencialidad de la razón y la historia de la conciencia.

En Aristóteles, el placer como *hylè* instintiva *aparece* en ámbitos cognitivos superiores como una cualidad de la razón, es decir, como el eje subjetivo-instintivo de toda actividad racional ejecutada. La inteligibilidad del placer depende de la actualización de facultades y disposiciones del alma ya dadas y adquiridas. Así, la inteligibilidad del placer remite al acto inmediato de ver, percibir, recordar, conocer, contemplar. Pero en tanto aparece, no depende de la voluntad ni del entendimiento. Sobreviene.

En ambos autores, el placer o interés cognitivo no señalan un mero padecimiento (*pathos*) sino la historia (Husserl) y el τέλος (Aristóteles) de la conciencia.

Recibido: 18/03/2023

Aceptado: 31/05/2023

Bibliografía

- Aristóteles, 1998. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- 2014. *Retórica*. Traducción de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza.
- 2020. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos.
- 2021. *Ética nicomáquea. Ética a Eudemo*. Traducción de Julio Pallí. Barcelona: Gredos.
- Bernet, Rudolf y otros, 1993. *Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Cruz, Manuel, 1993. *Hedoné. Aristóteles y el placer*. Navarra: Universidad de Navarra.
- Husserl, Edmund, 1967. *Investigaciones lógicas*. Tomo II. Traducción de Manuel G. Morente y Gaos, J. Madrid: Revista de Occidente.
- 1979. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas.
- 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- 2009. *Phénoménologie de l'attention*. Introducción y traducción de Natalie Depraz. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de Antonio Ziri6n. México DF: Fondo de Cultura Econ6mica.
- 2020. *Introducci6n a la 6tica*. Traducci6n de Mariana Chu, Mariano Creso y Luis R. Rabanaque. Madrid: Trotta.

Joachim, H. H., 1951. *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Plat6n, 2010. *Filebo*. Traducci6n de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.

Rizo-Patr6n, Rosemary, 1991. "Entre la inmanencia y 'la cosa misma': en torno a la quinta investigaci6n l6gica de Husserl (continuaci6n)". *Areté*, 3, (1), 63-145.

- 2012. *Husserl en di6logo: Lecturas y debates*. Lima/Bogot6: Pontificia Universidad Cat6lica del Per6/Editorial Siglo del Hombre.

Stevens, Annick, 2009. "L'apparition de la conscience dans le *De Anima* et d'autres 6uvres d'Aristote". En: *Ancient perspectives on Aristotle's De Anima*, eds. Gerd Van Riel y Pierre Destr6e. Leuven: Leuven University Press, 35-49.

Urmson, J. O., 1968. "Aristotle on Pleasure". En: *Aristotle. A collection of critical essays*, eds. J. M. E. Moravcsik, Londres: MacMillan, 323-334.

Walton, Roberto, 2019. "Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition". En: *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Cham: Springer, 3-20.

AUTOCRÍTICA DEL ENTENDIMIENTO CIENTÍFICO-FILOSÓFICO: AUTOCONOCIMIENTO EN SPINOZA

DANY ERICK CRUZ GUERRERO

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen:

Con Spinoza, la filosofía moderna alcanza una nueva comprensión de la subjetividad. Sobre la base de la crítica del racionalismo, Spinoza descubre, por primera vez, la afectividad para la filosofía. El filósofo reflexiona sobre la repercusión de los afectos en la formación del sujeto ético y piensa que el mayor conocimiento posible sobre los propios afectos redundaría en la utilidad colectiva de la humanidad toda. Sostengo que, en la teoría general de los afectos que explica la naturaleza, principios y fundamentos de los fenómenos afectivos, Spinoza anida una oportuna teoría del autoconocimiento.

Palabras clave:

Spinoza, ignorancia de sí mismo, autoconocimiento, afectividad, explicación mecanicista, filosofía de la ciencia

Abstract:

With Spinoza, modern philosophy reaches a new understanding of subjectivity. Based on the critique of rationalism, Spinoza discovers, for the first time, affectivity for philosophy. The philosopher reflects on the impact of affects on the formation of the ethical subject and thinks that the greatest possible knowledge about one's own affects results in the collective utility of all of humanity. I maintain that, in the general theory of affects that explains the nature, principles and foundations of affective phenomena, Spinoza nests a timely theory of self-knowledge.

Keywords:

Spinoza, self-ignorance, self-knowledge, affectivity, mechanical explanation, philosophy of science

S1. INTRODUCCIÓN:

HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA SPINOZIANA

La teoría de la subjetividad que surge en los albores de la filosofía moderna se consolida en su forma más plena y desarrollada en los logros teóricos de los filósofos novísimos que surgieron en Occidente en torno a 1627 y 1665. En ese sentido, siguiendo a Koyré (1978, 4-5, 16) y teniendo a la vista a Platón (1988, 489e4-490a4), el presente estudio afirma y demuestra la idea de que Baruch de Spinoza (1988a [1656-1657]; 2000 [1662, 1665]) desarrolla una teoría de los afectos para superar las limitaciones metodológico-críticas del racionalismo, el teleologismo y las demás corrientes de pensamiento que sirven de soporte al convencionalismo, el tradicionalismo y otras actitudes anaautocríticas que ralentizan el desempeño filosófico-científico de la mente indagadora e investigadora de la verdad en los albores de la filosofía moderna (Descartes 1997, 16-17). Como consecuencia de la crítica fundamentada por Spinoza, la filosofía es devuelta, una vez más en su larga historia, a su condición experimental, sin que ello signifique en modo alguno prescindir de todos los logros formales de la tradición formativa. En efecto, el convencionalismo, y el tradicionalismo que lo impulsa, se niega y se resiste al cambio de método que alienta el humanismo científico, habida cuenta de la explicación mecanicista de que se sirve el tradicionalismo en la convicción de que su método es eficaz, acabado y definitivo, y despeja todas las dudas sobre la verdad última e imperecedera de los fenómenos todos de la naturaleza íntegra y perfecta¹. Frente al escolasticismo, el racionalismo moderno ya reconoce de otro modo la dimensión afectiva de la subjetividad humana, pero solo con Spinoza la teoría de los afectos alcanzará la dimensión de un descubrimiento ilustrado con rigor científico (Cassirer 1983, 555, 576-577). En efecto, Spinoza (2000, 161) afirma que“(...

1 A partir de la síntesis que Spinoza hace entre Dios y la naturaleza —*Deus sive Natura*—, reputados intérpretes y estudiosos, como Ferro (1938, 319-325), Siwek (1937, 124, 239, 44, 155-161) y Brochard (1908, 129-163), discuten las interpretaciones panteístas de la filosofía spinoziana. Spinoza (2000, 183-186) critica radicalmente las nociones de perfección e imperfección del tradicionalismo (Mignini 2015, 138-141; 1997, 136-141). ¿En qué consiste esta crítica operada por Spinoza contra las nociones sedimentadas de perfección e imperfección en el entendimiento científico-crítico de la tradición filosófica occidental? ¿Contra qué aporía se debatía el tradicionalismo? ¿Qué aspectos de la aporía quiere resolver Spinoza para recuperar y conservar, resignificado, el caudal de la tradición filosófica originaria y primera?

los nombres de los afectos han sido inventados a partir de su uso vulgar más bien que de su conocimiento preciso". Spinoza distingue entre el "uso vulgar" y el "conocimiento preciso". En consecuencia, Spinoza (2000, 167) distingue entre los afectos pasivos y los afectos activos. Filósofo cabal, con esa distinción Spinoza se aleja críticamente de la concepción que la filosofía clásica había elaborado de los afectos (Platón 1988, 434d2-436b4). En esa línea, Spinoza debate con el acriticismo dogmático y el racionalismo instrumental en la averiguación de las condiciones de posibilidad para la fundamentación de una subjetividad intangible puramente enunciativa de legalidad invariable: resuena el logos forjado en la arcaica tradición griega presocrática.

En lo que sigue mostraré al lector la técnica del filósofo en su dimensión aplicada. ¿De qué manera, entonces, Spinoza responde contra las objeciones del acriticismo dogmático y el racionalismo instrumental, que rechazan las condiciones de posibilidad para el surgimiento de un discurso sobre la subjetividad inmaterial allende el fisicalismo y el mecanicismo? Para el conservadurismo, los conceptos surgen históricamente, por cierto, pero son, en rigor, ahistóricos y porque son ahistóricos, luego, también son transhistóricos, de modo que se heredan de una generación a otra y conservan y transmiten el saber acumulado. Sin embargo, la nueva generación de filósofos que lidera Spinoza seculariza los conceptos ahistóricos —actualiza la historia de la filosofía como disciplina científico-filosófica— y explica dichos conceptos desde que surgen en su contexto de enunciación —muestra cómo los conceptos de la metafísica expresan el límite máximo del horizonte desiderativo de la experiencia humana racionalizante de los afectos—: la hermenéutica filosófica que Spinoza practica hace germinar la síntesis lograda de su filosofía crítica.

Nos ubicamos en el horizonte maduro de la filosofía spinoziana cuando concurrimos al estudio de la *Ética* demostrada según el orden geométrico (2011 y 2000 [c. 1674]) y el *Tratado teológico-político* (Spinoza 2007a, 1997 y 1986 [1660-1670]); en cambio, nos ubicamos en el horizonte temprano de la filosofía spinoziana cuando concurrimos al estudio del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza 2009 y 1988a [c. 1656-1661]). Desde el punto de vista diacrónico (Spinoza 2014 y 2007b), luego, es interesante

observar los giros metodológicos que soportan la conformación de la filosofía spinoziana. Spinoza ofrece dos argumentos que dan continuidad y consecuencia a su filosofía desde la perspectiva diacrónico-formativa que busca explicar la evolución del pensar filosófico spinoziano: si, en la obra temprana, el joven Spinoza es reformista, idealista e intelectualista meditador —primeros frutos incipientes del espíritu innovador del aprendiz de filósofo—, en la obra madura Spinoza explicita aún más y pule la intención innovadora de su filosofía, puesto que ofrece una explicación alternativa a la explicación tradicional de los fenómenos afectivos y la vida afectiva como campo de conocimiento —frutos maduros del filósofo logrado en pleno dominio de su técnica maestra—. ¿Cuál es la crítica del acriticismo dogmático y el racionalismo instrumental contra las tesis spinozianas que afirman el autoengaño y el autoconocimiento humanos? Si incluso los afectos son engañosos, ¿de qué se fía el que quiere conocer verdaderamente la naturaleza de los afectos y el impacto de los afectos en los avatares de la vida humana? ¿Qué función desempeñan los afectos humanos en las relaciones interpersonales? ¿Por qué es importante, en último término, para Spinoza, desarrollar una filosofía de los afectos? De la formulación de estas preguntas brota la necesidad de, con asistencia de la crítica especializada, adentrarnos en las fuentes primarias para ver y captar la evolución del pensamiento filosófico de Spinoza en su más genuina expresión comunicativa y filosófico-formativa. De acuerdo con Mignini (1997, 141-149), antes de Spinoza la tradición ha sistematizado abundantes argumentos para sostener “la verdad” de la idea de que el hombre es ser de razón. Spinoza (2000, 165) introduce y sostiene la idea de que el hombre es, también, ser de pasión: “(...) el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (...)”. Será tarde para cuando el tradicionalismo acuse recibo del embate crítico de las nuevas corrientes renovadoras, revolucionarias y modernizantes que impulsa la filosofía recién nacida de la mente de Spinoza y no habrá argumento que logre detener el derrumbamiento de las bases de la mentalidad arcaica y arcaizante².

2 Sobre Spinoza y la renovación metodológica de la filosofía moderna, véase el interesantísimo debate entre, por un lado, Ezcurdia (2007, 115), que sostiene que Spinoza busca, como Descartes, un principio seguro para la ciencia y, por otra parte, Hendel (2010, 101-103), para quien Spinoza, contra Oldenburg, incorpora el principio de falibilidad para no caer en el determinismo apodíctico. Spinoza explicita la metafísica que Oldenburg se niega a reconocer.

En buena cuenta sostengo que Spinoza recoge, estudia y sistematiza las reflexiones antecedentes acerca de los afectos en la filosofía occidental y, sobre esa base, soporta y explica la sustancia y los principios de los fenómenos afectivos para el nuevo horizonte ganado por la filosofía moderna. Para Spinoza el estudio de los afectos no se reduce a una necesaria catalogación enciclopédica y pormenorizada, sino que, antes bien, el estudio spinoziano se orienta hacia la introspección, la meditación y el autoanálisis, acciones reflexivas que conducen al entendimiento más allá del puro reconocimiento de los afectos como “fluctuaciones anímicas” o “padecimientos del alma”, hasta el nuevo horizonte de reflexión en el que el filósofo problematiza la “utilidad” de los afectos para la vida ética. Spinoza es el primero en poner de relieve de qué manera los afectos influyen en la formación de los juicios que el sujeto hace respecto de sí mismo. En efecto: “El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas”, afirma Spinoza (2000, 162). Además: “(...) el alma se esfuerza en perseverar en su ser, tanto en cuanto que tiene ideas claras y distintas, como en cuanto que tiene ideas confusas (...)”, sostiene Spinoza (2000, 167). En consecuencia, en lo que sigue expongo, de forma resumida y acaso esquemática, la teoría spinoziana de los afectos sobre cuya base reposa la teoría del autoconocimiento: asumiendo un punto de vista diacrónico-evolutivo, el presente ensayo, entonces, pondera la repercusión del elemento epistemológico-gnoseológico en la ética spinoziana y señala la conexión metodológica entre la obra temprana y la obra madura del gran filósofo neerlandés.

52. LA TEORÍA SPINOZIANA DE LOS AFECTOS

Encontramos esta teoría ampliamente desarrollada en el libro IV de la *Ethica*, que lleva el título “De la esclavitud/servidumbre humana o mejor dicho de la fuerza de los afectos”. Este título anuncia que el filósofo va a tratar de la esclavitud humana (*servitude humana*) en relación con los afectos, cuya fuerza es puesta de relieve desde el primer momento, luego de que en el libro III el pensador ha explicado cuál es el origen de los afectos y ha ofrecido una definición adecuada de aquellos. Desde este *enfoque genealógico* aplicado al estudio de los afectos, el filósofo arriba a la siguiente definición general:

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello (Spinoza 2000, 179).

De acuerdo con esta definición, luego, la esclavitud es “(...) la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos (...)” (Spinoza 2000, 183). Mignini y Proietti traducen al italiano: “Chiamo schiavitù l’impotenza umana nel governare e inibire gli affetti” (Spinoza 2007b, 971).

De acuerdo con Spinoza, pues, las falsas ideas y creencias que el sujeto se hace de sí mismo pueden tener consecuencias devastadoras tanto para sí mismo como para la comunidad íntegra. Sin embargo, el sujeto humano puede llegar a tener una idea adecuada y cabal de sí mismo. En ese sentido, Spinoza (2000, 220) es radical y sostiene que la máxima soberbia es la mayor ignorancia de sí mismo. Spinoza (2000, 143-144, 173) desarrolla esta idea con el siguiente argumento: si bien uno puede ignorarse completamente a sí mismo, empero algún conocimiento me es posible obtener respecto de mí mismo, puesto que me ignoro; saber que me ignoro a mí mismo es ya saber algo: ese saber respecto de mi propia ignorancia me sitúa como sujeto abierto a dos perspectivas críticas distintas, porque no es lo mismo *estar en la más completa ignorancia de mí mismo* que *estar en posesión de un saber nuevo de mi propia ignorancia*. Y esta ignorancia, ¿es superable o es insuperable? Si esta ignorancia o bien es superable o bien es insuperable, ¿lo es en todo o lo es solo en parte? Sostengo, en consecuencia, la hipótesis siguiente: Spinoza afirma el punto de partida del autoconocimiento; puesto que, si algo llego a saber respecto de mi propia ignorancia, puedo, luego, suponer que la ignorancia que digo poseer me es innata, entonces puedo postular ya un primer conocimiento respecto a mí mismo que vaya en camino de llamarse autoconsciente y autocrítico. Después de todo, razona Spinoza (2000, 173), el sujeto también aspira a sentirse contento consigo mismo, aunque se pase la vida habituado a estar y sentirse disconforme con las circunstancias que le tocan en suerte. El sujeto que aprecia su valía en la justa medida es sensato, mientras que aquel que sobreestima su valor es soberbio y aquel que estima su valor por debajo de lo justo es abyecto (Spinoza 2000, 174-175). ¿Cómo, entonces, el sujeto aprende a ponderar su valía en la justa medida, sin caer en la soberbia y sin incurrir en la abyección?

“Acquiescentia in se ipso est Lætitia, orta ex eo, quod homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur”, sostiene Spinoza (2014, 1416).

En buena cuenta, Spinoza (2000, 220) sostiene que la máxima soberbia es la mayor ignorancia de sí mismo: en cuanto que expresa la máxima ignorancia que un sujeto tiene de sí mismo, la máxima soberbia y la máxima abyección son las dos caras de la misma moneda. Dice el filósofo: *“Maxima Superbia, vel Abjectio est maxima sui ignorantia”* (Spinoza 2014, 1508). El hombre más soberbio y más abyecto, luego, es aquel que se encuentra en el mayor estado de ignorancia con respecto a sí mismo. Para Spinoza, al hombre más soberbio/abyecto se opone el hombre libre, que es sensato, razonable y consciente de sus limitaciones (Spinoza 2000, 228, 226, 199-200). De acuerdo con el filósofo, la ignorancia es una especie de esclavitud que nos arrastra al error; en cambio, el conocimiento es una especie de liberación que nos conduce a la contemplación de lo verdadero y real (Spinoza 2000, 228-231). ¿Cómo puede uno salir de la soberbia/abyección que le impide contemplarse tal cual es? ¿Cómo, de acuerdo con Spinoza, alcanzo una comprensión adecuada y real de mí mismo?

Para esclarecernos, retomemos lo que hemos dicho al inicio de esta sección. El filósofo sostiene la idea de que el sujeto puede alcanzar la liberación de la máxima ignorancia que tiene respecto de sí mismo con el siguiente argumento: si bien uno puede ignorarse completamente a sí mismo —hasta postrarse en estados patológicos irreversibles—, no obstante, en situaciones menos radicales, algún conocimiento verdadero me es posible obtener respecto de mí mismo si logro hacer uso del sano entendimiento. Como he dicho más arriba: puesto que me ignoro, es posible que a partir de esa ignorancia llegue a saber algo de mí —como que me ignoro, por ejemplo—. Luego, si saber que me ignoro a mí mismo es ya saber algo, entonces comprendo que puedo poseer dos tipos de ignorancia: una ignorancia inconsciente y una ignorancia consciente. La ignorancia inconsciente es más grave que la ignorancia consciente. La ignorancia consciente ya puede ser objeto de reflexión crítica. Ello es así porque la ignorancia de sí y el conocimiento de sí vienen siendo cosas distintas. Además, solo si distingo entre el que ignora y el que conoce puedo ya tomar mi propia ignorancia como objeto de estudio y reflexión y, a continuación, empezar a saber algo

más, como que me sitúo entre la ignorancia y el conocimiento. ¿Qué son, en efecto, la ignorancia y el conocimiento? ¿Por qué y para qué la referencia a un sí mismo en el razonamiento de Spinoza y, más aún, qué quiere decir esa referencia?

Al hilo de las reflexiones previas, sostengo, entonces, la hipótesis siguiente: Spinoza afirma que la ignorancia de sí es el punto de partida y, por tanto, la condición de posibilidad del autoconocimiento porque solamente el que ignora conscientemente está en disposición de adquirir y alcanzar conocimientos. En todos los casos la ignorancia es falta de saber: un vacío, una ausencia de conocimiento. Pero solo quien es consciente de sus vacíos puede tomar acciones para llenarlos. Cuando el vacío de conocimientos que es la ignorancia se llena con la apropiación de conocimientos que no le corresponden ni son adecuados a las naturalezas específicas de los vacíos —lo que corresponde para llenar cada vacío—, entonces se genera la inadecuación epistemológica, el error, la equivocación y, por tanto, la conducta errática de la mente, que no sabe ahora cómo dirigirse metódicamente ni a los objetos ni a sus propias potencias. A la mente extraviada solo le cabe divagar disolviéndose en vaguedades, sin método y sin rumbo. Ahora bien, puesto que algo llego a saber respecto de mi propia ignorancia al tomarla como objeto de reflexión, puedo incluso suponer que la ignorancia que digo poseer me es innata y actual y que se mantiene así sin cambios desde que yo soy —si es que de algún modo, en efecto, soy—, ello me lleva a postular ya un primer conocimiento respecto de mí mismo que vaya en camino de llamarse autoconsciente: en la salida del prejuicio teológico, naturalista y teo-teleológico y en el adentramiento en el modelo matemático la mente humana despliega sus talentos y sus destrezas para volverse cada vez más consciente de sí misma, de sus potencias y sus reales posibilidades, razona Spinoza (2000, 68-69). Por eso mismo, luego, aun cuando mi ignorancia sea infinita e insondable, también la sé limitada, puesto que es *mi* ignorancia respecto de mí mismo y no respecto de otro: ¿qué podría saber de los otros si me ignoro a mí mismo y aún no he aprendido siquiera a conocerme ni mucho menos (me) he iniciado (en) el estudio de mí mismo?

Por otra parte, el recurso a la divinidad que esgrime el prejuicio teológico para argüir que ha alcanzado la explicación última de los fenómenos no

debe desviar nuestra atención hacia la mitología, sino que debemos reconocer que, lo mismo que el mito, dicho recurso indica que el sujeto humano experimenta el sentimiento de aquello que llama Dios, la divinidad, lo divino: lo suprahumano radical (Siwek 1937, 161-162). ¿Cómo surge, pues, el sentimiento de lo divino? No resulta paradójico que, aunque Spinoza (2000, 70-71; 1997, 175) rechaza el recurso a Dios que opera el teleologismo, él mismo recurra a Dios sistemáticamente para soportar sus afirmaciones, como cuando dice: “Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos” (Spinoza 2000, 253). No resulta paradójico porque el filósofo procede con una vocación crítica integradora que resignifica los viejos vocablos empleados por la tradición. En ese sentido, Spinoza despierta la inquietud por saber cómo surge el “amor a Dios” y desafía a la filosofía moderna a responder de qué modo el amor a Dios se relaciona con el autoconocimiento. Por otra parte, a la crítica especializada le inquieta la distinción entre la concepción spinoziana de Dios y la concepción de Dios labrada por la filosofía tradicional (Ezcurdia 2007, 113-115).

Sea como fuere, estas ideas spinozianas acerca de la subjetividad, los afectos y la dimensión religiosa de la sensibilidad humana situada históricamente implican una compleja psicología, una epistemología rigurosa y una nueva gnoseología. Sostengo, por consiguiente, que la crítica spinoziana de la *absoluta ignorantia* pone de manifiesto la demanda ilustrada de una ciencia y, más aún, de una filosofía de la ciencia que problematicen a profundidad el nexo tradicionalista entre metafísica y psicología para abrirle paso a nuevas teorías del autoconocimiento y la afectividad que superen, con su explicación humanista, las limitaciones de la explicación mecanicista que penetra en las bases que fundamentan la subjetividad crítica moderna. En coherencia con ello, sostengo también que esta idea es transversal a la filosofía spinoziana y, a continuación, ofrezco argumentos para mostrar de qué manera esta idea, que reposa sobre fundamentos gnoseológicos, tiene repercusión en el orden epistemológico y en el orden político.

En resumen, Spinoza no solo identifica y reconoce la importancia de los afectos en la formación ética de la razón instrumental, sino que insiste en problematizar su utilidad para la vida ética. El estudio de los afectos desde

el punto de vista de su utilidad y su máximo provecho sociopolítico permite a Spinoza sostener que la mayor utilidad de los afectos no se refiere a la utilidad privada que un individuo pueda obtener de la percepción de los afectos propios y ajenos —es decir, de la instrumentalización que pueda hacerse de ellos, como se narra en las tramas sentimentales de las novelas ilustradas—. Las reflexiones precedentes permiten apreciar que el perfeccionamiento del espíritu resulta de la acción resiliente del entendimiento que se empeña por comprender lo que aparece como lo útil para Spinoza en sentido pleno. Sin abandonar el individualismo fenoménico más radical ni rendirse al utilitarismo pragmático, sin norte y sin brújula, Spinoza se adhiere al colectivismo constructivo de la razón científica ilustrada: la doxografía mínima que provee Spinoza para que sigamos el orden natural y geométrico de su razonamiento precisa de una historiografía mínima ilustrativa en sentido enciclopédico, esto es, a la luz de los estudios críticos más recientes.

§3. LA MÁXIMA IGNORANCIA DE SÍ MISMO: IMPACTO EPISTEMOLÓGICO

En el prólogo del libro IV de la *Ethica*, cuyo título original es *De servitute humana seu de affectuum viribus*, Spinoza (2000, 184) refuta el teleologismo y reinserta el argumento teológico con un giro antropológico-crítico. Mediante remisiones interiores, el autor indica la relectura del Apéndice del libro I, donde encontramos una crítica más extensa del teleologismo. ¿Qué entiende Spinoza por teleologismo? En resumidas cuentas, para el filósofo, el teleologismo es el prejuicio que afirma que Dios/Naturaleza obra por un fin, siempre en beneficio del ser humano. Spinoza afirma que la naturaleza obra, en efecto, pero sostiene que no obra por un fin, ni mucho menos para beneficio directo del hombre. El filósofo afirma que Dios, o sea la naturaleza, "(...) actúa con la misma necesidad con que existe" (Spinoza 2000, 184). En consecuencia, el pensador razona que Dios es causa en tres sentidos concurrentes: a) "(...) es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito", b) "(...) es causa por sí y no por accidente", y c) "(...) es causa absolutamente primera" (Spinoza 2000, 52). Con esa redefinición de Dios como causa de todo, el filósofo afirma que

“(...) esta doctrina sobre la finalidad [el teleologismo] subvierte totalmente la Naturaleza” (Spinoza 2000, 70) y suprime la perfección de Dios. Luego, coherentemente, Spinoza postula que: a) “(...) la causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y (...) existe es, pues, una y la misma”, b) Dios/Naturaleza no existe “[ni] actúa en virtud de ningún fin” y, por último, c) Dios/Naturaleza “(...) no tiene ni principio ni fin en su actuar [ni] en su existir” (Spinoza 2000, 184). Con la superación del antropologismo finalista, el pensamiento crítico se abre paso hacia el antropologismo spinoziano: “(...) todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello”, sostiene Spinoza (2000, 68).

Criticando, pues, al teleologismo, que afirma que la naturaleza solo provee bienes y ventajas a los hombres, nuestro filósofo recuerda que el sujeto moderno está signado por la ignorancia innata y constitutiva de la naturaleza humana cuando afirma que a los filósofos teleologistas:

(...) les resultaba más fácil situar este hecho [las desventajas de la naturaleza] entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica [la concepción teleológica de la naturaleza] y excogitar otra nueva [concepción de la naturaleza] (Spinoza 2000, 69).

Para Spinoza, pues, los filósofos teleologistas no ofrecen una imagen fiel y cabal de la naturaleza. Consecuentemente, la crítica especializada sostiene que el razonamiento spinoziano entronca con la tradición crítica en su afán renovador y modernizador, y que su despliegue crítico-filosófico replantea el debate clásico que discierne y pretende explicar no solo la interacción, sino también la primacía entre razón y deseo respecto del poder y del derecho:

La convicción de que los hombres nacen ignorantes y no viven según la razón, hace que Spinoza defina el derecho (y la ley) natural, no por la razón, como lo hiciera Grocio, siguiendo una larga tradición que se remonta, a través de Suárez, Sto. Tomás y S. Agustín, a Cicerón, los estoicos y Aristóteles, sino por el deseo y el poder, como lo hiciera Hobbes (Domínguez en Spinoza 1997, 333, nota 332)³.

3 Véase Truylol (1975, 166-168, 159-162) y Hobbes (1984, 100-105).

Por otra parte, Spinoza (1997, 346) piensa que, así como la ignorancia constitutiva, también la libertad es innata, pero que es una durísima batalla conseguir la libertad efectiva debido a los prejuicios y constreñimientos sociales y jurídico-políticos sedimentados por la tradición teocrática autoritaria: tan difícil como lograr la plena libertad es formarse las ideas adecuadas de bien y de mal, razona Spinoza (2000, 228-229). De acuerdo con Spinoza, luego, el teleologismo milita en la idea de que la naturaleza es pródiga en ventajas y bienes para el hombre y que todo lo ha hecho para que el hombre se beneficie y alcance la felicidad, pero el teoteleologismo no puede justificar la razón de ser de las desventajas que también la naturaleza prodiga al ser humano, tales como “(...) tempestades, terremotos, enfermedades, etc.” (Spinoza 2000, 69). Es claro, según se desprende de este pasaje, que para Spinoza el teoteleologismo se aferra a una concepción inadecuada de la naturaleza en lugar de elaborar una concepción más fidedigna y, por eso mismo, más adecuada de la naturaleza. Al refugiarse en la seguridad de sus explicaciones mecanicistas tan fantásticas como precarias y acientíficas —es decir, míticas y supersticiosas— para insistir en el prejuicio de que la naturaleza se subordina a ser un medio para la felicidad humana, el teoteleologismo oculta a su vista el hecho inocultable de la fragilidad y la vulnerabilidad humanas, que lo contradice rotundamente.

En lugar, pues, de atender científico-filosóficamente a este grave desafío cognitivo, el teoteleologismo más bien lo recubre de desconocimiento e ignorancia y, por lo tanto, asienta a la mente en el error, la cerrazón acrítica y la intransigencia caprichosa e infantilizante que inhiben el despliegue científico de la razón. El teoteleologismo emerge ante nuestro horizonte como la actitud conservadora arcaizante que trata de (re)frenar el avance revolucionario de la novísima ciencia spinoziana. Solidario en la intención crítica y replicante de la ciencia moderna (decididamente en la línea de Bacon, Descartes y Hobbes) contra el escolasticismo y sus obsoletas explicaciones rutinarias, que prescinden de la observación para perderse en el logicismo, Spinoza razona que quien busca de verdad el conocimiento trabaja arduamente por destruir su propia ignorancia, no para conservarla intacta. En ese sentido, Spinoza también piensa que la tarea de la ciencia es excogitar las razones que fundamentan real y efectivamente los fenómenos y que para ello es necesario que el pensamiento crítico-filosófico aprenda

a servirse adecuadamente de la metódica observación científica. Si el teoteologismo fuera capaz de autocrítica radical, entonces abandonaría la actitud soberbia que sobrepone los prejuicios finalistas y antropocéntricos a lo que brota del fenómeno desestabilizando el método tradicional. Efectivamente, el filósofo sostiene que:

El primer fundamento de la virtud es conservar su ser, y ello bajo la guía de la razón. De ahí que quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por tanto, todas las virtudes. Por otra parte, obrar por virtud no es otra cosa que obrar bajo la guía de la razón, y quien obra bajo la guía de la razón, debe necesariamente saber que obra bajo la guía de la razón. Quien se ignora, pues, al máximo a sí mismo y, por tanto[,] todas las virtudes, ése no obra lo más mínimo por virtud, esto es, es sumamente impotente de ánimo. Y, por consiguiente, la máxima soberbia o la máxima abyección indica[n] la máxima impotencia del ánimo (Spinoza 2000, 220).

De acuerdo con ello, en tanto se aferre a sus logros sin revisarlos a fondo, el teoteologismo representa una escisión entre lo que se dice que es y lo que es realmente —rompe la continuidad positiva entre el ser, el pensar y el decir—: Spinoza intenta superar esa escisión entre el decir y el ser, y piensa, en ese esfuerzo por restaurar el entendimiento, que quien vive en el error, mal puede, pues, aspirar a desplegar al máximo las potencias más nobles del ánimo. ¿Por qué, pues, el hombre “(...) se ve forzado a seguir lo peor [*deteriora*] (...)”, razona Spinoza (2000, 163), “(...) aun viendo lo que le es mejor [*meliora*] (...)”?

Se aprecia, por consiguiente, que Spinoza reflexiona atinadamente sobre la ignorancia de sí mismo y el autoconocimiento: la ignorancia de sí implica, como hemos visto más arriba, no solo la ausencia de conocimiento adecuado sino, sobre todo, la presencia de conocimiento inadecuado; se sigue de ello que el autoconocimiento puede ser también adecuado o inadecuado. Al hilo de esta reflexión, Spinoza (2000, 174-175) ingresa en el (auto)análisis que explica la repercusión de la soberbia, la abyección, la autoestima y el amor propio en las fluctuaciones del ánimo. En efecto, Spinoza distingue entre la abyección y la autoestima y, sobre esa distinción, define la soberbia: “La *soberbia* es estimarse a sí mismo más de lo justo por amor propio”, sostiene Spinoza (2000, 174). Según ello, la soberbia implica un exceso de

autoestima, que va más allá de lo justo por amor propio. Enseguida Spinoza (2000, 174) también define la abyección: “La *abyección* es estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza”. De esta manera, al contrario de la soberbia, que significa un exceso de autoestima por amor propio más allá de lo justo, la abyección significa un apocamiento de la autoestima por debajo de lo justo a causa de la tristeza del sujeto, que vuelve esa tristeza sobre sí mismo hasta lo mórbido y lo patológico —el remordimiento, el torturarse con pensamientos revolventes, etc.—, disminuyendo las potencias activas del *conatus*. En ambos casos, el sujeto soberbio y el sujeto abyecto desarrollan una comprensión inadecuada de sí mismos: por eso Spinoza da el paso dialéctico de tomarlos por el efecto común que los equipara y los hace equivalentes e iguales, sin que dejen de ser distintos en su origen, desarrollo y constitución específica. Este y otros pasajes spinozianos dan pie para que la crítica especializada observe una “toxicología” de las perturbaciones del ánimo con miras a diseñar una terapéutica integral en sentido filosófico-sistemático (Mignini 2015, 27, 114, 195; Wienpahl 1972, 72-74; Di Castro-Bzhezinsky 2015, 39). No es, por cierto, la primera vez que la filosofía surge para combatir la ignorancia y la pseudociencia, pero sí es inédita y original la forma en que surge, primigenia, de la mente spinoziana.

54. EL TIRANO Y LA LEY TIRÁNICA: IMPACTO POLÍTICO DE LA IGNORANCIA DE SÍ MISMO

Si la ignorancia de sí mismo en su máximo grado tiene impacto en la elaboración de explicaciones pseudocientíficas de innegable alcance práctico y repercusión en el despliegue o repliegue del *conatus* de las personas, en el plano político el impacto de la ignorancia de sí mismo no es menos notable: Spinoza teme el surgimiento de tiranos soberbios e intransigentes al amparo de una mentalidad que inhibe el despliegue de la libertad y las potencias más nobles de la sensibilidad humana. Efectivamente, Spinoza nota que las fluctuaciones del ánimo pueden generar corrientes afectivas tendientes a determinados cursos de acción colectiva. Sabe también que los sentimientos producen vínculos entre las personas y que, puesto que surgen de las personas, los vínculos no son algo dado y definitivo, sino, más bien, un proceso constructivo de estrechamiento y fortalecimiento

de lazos intersubjetivos, interpersonales y comunitarios. Los vínculos son histórico-críticos, razona Spinoza, y se formalizan en normas que regulan socialmente las relaciones interpersonales. Hasta el más ermitaño pensador del bosque obedece y concurre a la ciudad y al mercado para hablarles a los hombres, a las mujeres y a los niños, aunque fuera con la acidez de verdades amargas, tanto más interpelantes cuanto más amargas sean (Nietzsche 2016, 73-78). Habida cuenta de que el eremita no puede contener ni retener ni reprimir las pasiones humanas, puesto que es, en suma, impotente para impedir que estas se desaten hasta alcanzar ribetes espeluznantes y dramáticos, Spinoza (1997, 339) replantea un viejo/nuevo problema de teoría política de concomitante y perturbadora actualidad: ¿cómo organizar la estructura político-social del Estado de modo que las tendencias disolutorias de la vida social puedan ser contenidas/canalizadas afirmativamente o, lo que es lo mismo, qué fortalezas debe tener todo Estado que quiera ser viable, eficiente, humanista y sin corrupción? Diríase que es un problema teleológico: ¿cuál es, en efecto, la finalidad del Estado moderno? Más aún: ¿por qué y para qué es necesario el Estado modernizado, hoy por hoy? Diríase, también, que se trata de un problema metodológico: ¿qué tipo de leyes se necesita para diseñar un Estado virtuoso, basado en la razón y capacitado para contener dentro de sus fueros afirmadores de la vida las tendencias tiránicas, absolutistas y totalitarias, basadas en el deseo egoísta, neutralizándolas y anulándolas?

De acuerdo con Spinoza, no todos los Estados y sus formas de gobierno se basan inmediatamente en la razón, sino que, antiguamente, antes de la época moderna —en las antiguas sociedades egipcio-hebreas, judeocristianas y otras sociedades arcaicas—, el Estado y la forma de gobierno bien podían basarse en la reverencia y el respeto fascinado por el poder del más fuerte, produciéndose así legendarias figuras épico-míticas a las que se les atribuyen hazañas y proezas que fundan estructuraciones teocráticas para la administración sociopolítica y la normalización de la conducta orientada a la producción de la comunidad y a la fortificación comunitaria⁴. El resultado de este complejo y problemático proceso —continúa Spinoza— es

4 El individualismo es un fenómeno eminentemente moderno que, según Negri (2006, 296-312), implica un difícil desafío para la construcción consciente de la estructura social y política democrática (Balibar 2020, 108-112).

el surgimiento de comunidades fuertemente cohesionadas y unidas por férreos y rígidos códigos ético-morales de obediencia religiosa. De acuerdo con Spinoza, la distinción entre lo político, lo religioso y lo social se solapa por un fuerte sentimiento de pertenencia a la comunidad: el sentimiento de pertenencia a la comunidad se ritualiza para fortalecer las estructuras constituidas y, de ese modo, se facilita el tránsito hacia la jerarquización natural de la sociedad: líderes profetas a los que se les atribuyen hazañas milagrosas capitanean ejércitos colosales. Penetrando en el sentido del “mito” del Estado teocrático, Spinoza (1997, 153-154) razona que, en el seno de la teocracia, no obstante, surge la distinción de las leyes en tres tipos: las leyes políticas (leyes y derechos del Estado), las leyes divinas (la ley de Moisés) y las leyes de la naturaleza (hasta el surgimiento de las enseñanzas y doctrinas morales). La teoría política moderna razona que no es necesario remontar el discurso crítico hasta más allá del fundamento antropológico para sostener las leyes y los principios de legalidad del Estado moderno: a tal grado de comprensión nos ha traído el proceso de secularización reiniciado por Spinoza y sus más cercanos colaboradores, Henry Oldenburg entre los más destacados (Spinoza 1988b, 86; Hendel, 2010, 101-103).

Con todo, el diálogo/debate de Oldenburg con Spinoza revela hasta qué punto la nueva generación de filósofos converge en la crítica de la metodología tradicional aplicada en la filosofía occidental: creo que, sin anular la heterogeneidad ni la diversidad del movimiento científico, técnico y espiritual que lideran Oldenburg y Spinoza, subyace a los argumentos que despliega la actitud crítico-reflexiva la explícita intención reformadora del método filosófico, aunque Oldenburg y Spinoza discrepen sobre el sentido hacia el cual se orienta la intención reformadora. En efecto, la reflexión filosófica moderna se aproxima a la cosa filosófica operando un giro metodológico que, tanto en el caso de Oldenburg como en el caso de Spinoza, implica la salida de la apodicticidad para retornar a los fenómenos y solo a partir de estos esforzarse por remontar a los principios, solo mecánicos para Oldenburg, pero ontológico-metafísicos para Spinoza. Pienso así porque, en definitiva, junto a los trabajos de Spinoza, los aportes de Bacon (1985 [1620]) y Descartes (1967 [1627]) resultan claves para entender este giro crítico-metodológico de efecto revolucionario en la visión prospectiva de la ciencia moderna, a la cual estos pensadores le imprimen un nuevo

horizonte de sentido, captable no solo en el ejercicio retrospectivo de la crítica, sino en los mismos textos baconiano-cartesianos: el vacío intelectual que se produce por la pérdida de la certeza metodológica que implica el abandono del método filosófico-científico tradicional no se llena de inmediato. En un esfuerzo por llenar ese vacío, y siguiendo los pasos de Bacon, Descartes concibe una metodología que le ayuda a esclarecer unas *Regulae ad directionem ingenii*, es decir unas reglas para la adecuada dirección del espíritu en el camino de su desempeño científico. En consecuencia, pues, con esta línea de razonamiento, sostengo que Spinoza se adhiere de forma original a esta tendencia crítica renovadora. Mientras los hombres que viven en comunidades bajo el dominio de gobernantes tiránicos forman sociedades dominadas por el miedo y el terror, los hombres que viven en comunidades organizadas regidas por principios asertivos que incentivan el despliegue de las potencias más dignas y nobles del ánimo conforman, en cambio, sociedades dialógicas abiertas al perfeccionamiento continuo de sus instituciones políticas: contra la sociedad del temor, Spinoza opone la sociedad del diálogo.

§5. EL PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA SPINOZIANA: LA BÚSQUEDA DEL BIEN VERDADERO

Como se puede apreciar en las páginas precedentes, en el horizonte maduro de su pensamiento Spinoza profundiza la reforma del entendimiento emprendida en el horizonte temprano y auroral de su filosofía. Procedo de forma regresiva buscando el horizonte temprano porque los trabajos maduros presuponen el discernimiento del bien que formula el joven filósofo para sacar al entendimiento del extravío. El juicio, demasiado blando o demasiado duro, sobre la propia valía puede inducirnos a elegir mal entre los bienes y, por tanto, también a ponderar malamente el valor de los objetos. El que se ignora a sí mismo no solo vive en la ignorancia de sí, sino también en el engaño y el error de los bienes más preciados: no sabe de sí ni de los mayores y supremos bienes a los que podría acceder. Es oportuno hacer notar que, a diferencia de las obras maduras, de tejido más abigarrado y denso, la obra temprana es más tersa y estilísticamente más próxima a la

meditación que al tratado matematizante, porque todavía Spinoza no ha descubierto el *more geometrico*.

La temprana meditación spinoziana parte del tópico de la banalidad y la futilidad de la vida mundana. No se trata del mero juicio de valor sobre las cosas que de ordinario suceden a las personas en la vida cotidiana, sino del reconocimiento de una enseñanza obtenida de la experiencia, tomada esta como maestra que no solo enseña, sino de la que se puede aprender algo de provecho cuando uno la contempla y la examina con la actitud del aprendiz aplicado. Es claro que, como Bacon (1985 [1620]), Descartes (1967 [1627]) y otros pensadores precedentes que buscan conducir el pensar científicamente y de forma ordenada, Spinoza dispone su ánimo a una pausa reflexiva que pone en suspenso el flujo ordinario de la vida común, saliéndose de la costumbre y el estilo habitual de convivencia, para practicar una meditación que, en el fondo, es un autoexamen de conciencia que busca la depuración y el fortalecimiento del entendimiento, de modo que este pueda conocer mejor sus virtualidades y su propia naturaleza cognoscente y autocognoscente:

Después [de] que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, *no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas*, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera *un bien verdadero*⁵ y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (Spinoza 1988a, 75; énfasis añadidos).

El sujeto meditador del tratado spinoziano repara en sus propias afecciones anímicas y reconoce haber sentido temor a causa de ciertas cosas que, adecuadamente contempladas, “(...) no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno (...)”, sino que eran tomadas alternativamente ya como buenas, ya como malas, solo en cuanto afectaran de una forma u otra al ánimo pasivo, compeliéndolo a reaccionar de un modo o de otro. En cuanto que

5 Spinoza emplea la expresión “(...) *quod verum bonum* (...)” (2009, § [1]).

el meditador reconoce ese carácter reactivo del bien y del mal surgido de la afectación del ánimo, reconoce también que las mismas nociones de bien y de mal no son absolutas, sino que son precarias porque son relativas⁶ y, por eso mismo, también ficticias y eventualmente falsas. En este pasaje inicial queda ya bien establecida la intención filosófica del texto, aunque el objetivo metodológico expreso se especifica con más precisión un poco más adelante cuando Spinoza (1988a, 80; énfasis añadidos) dice que "(...) hay que excogitar el modo de *curar el entendimiento* y, en cuanto sea posible al comienzo, *purificarlo* para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible". Por supuesto que este objetivo es claro ya desde el título, puesto que estamos frente a un "tratado" (*tractatus*), es decir un estudio científico-filosófico que se propone reformar, corregir, enmendar y, en última instancia, "curar" al entendimiento (*de intellectus emendatione*), en el entendido de que este entendimiento está enfermo y doliente por el extravío que implica el hecho de no transitar libremente por el camino "por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas": frente a esa situación, sostiene Spinoza (1988a, 77; énfasis añadidos): "(...) me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas *un remedio*". Spinoza supone que tal remedio existe y que buscarlo no es, por tanto, una tarea pequeña, puesto que demanda, para ser realizada, el acopio de "(...) todas mis fuerzas (...)", como dice el autor. Empero, cómo se especifica metodológicamente este objetivo lo vemos desde el primer párrafo, que ahora comentamos, y podemos plantearlo en tono interrogativo del siguiente modo: ¿cómo se obtiene el conocimiento verdadero? Dicho de otro modo, ¿cómo es posible que el intelecto alcance su óptimo rendimiento y su plenitud vital, saludable y salutar? Para Spinoza está claro que el temor infundado no contribuye a una vida buena, plena y feliz. ¿Qué sentido, en efecto, tiene sentir temor allí donde no hay nada que temer?

Esforcémonos, entonces, por penetrar más hondamente en el sentido del párrafo inicial y anotemos que el meditador spinoziano comprende, pues, en el plano intelectual, que es necesario investigar las siguientes cuestiones. ¿Existe algo que sea un bien verdadero? Si existe algo que sea un bien

6 Spinoza (1988a, 79) reflexiona y se pregunta si es necesario, por un lado, distinguir entre el bien verdadero y el sumo bien o si es necesario, más bien, por otro lado, identificar el bien verdadero y el sumo bien como una sola y misma cosa.

verdadero, ¿será susceptible de ser aprehendido y, más aún, de ser comunicado?, ¿tendrá por sí mismo aptitud para afectar al ánimo e inducirlo a algún tipo de reacción? De ser así, ¿sería más valioso que todos los demás bienes, reconocidos hasta este momento como precarios y endeblés no solo en cuanto a su verdad, sino también en cuanto a su capacidad para provocar sentimientos duraderos? ¿Existe, en suma, un bien verdadero que sea preferible a todos los bienes precarios conocidos hasta ahora? Y si existe, ¿se le puede encontrar? Y si existe y se puede identificar y encontrar, ¿es posible aprehenderlo y poseerlo? ¿Sería posible, razona el meditador, que, si en efecto existe algo que sea un bien verdadero —“capaz de comunicarse”, preferible a todos los demás bienes, capaz de afectar el ánimo—, una vez “hallado y poseído” “me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”, como escribe Spinoza (1988a, 75)? Todas estas preguntas configuran un plan de investigación, por cierto, pero el solo hecho de plantearlas intelectualmente no supone aún llevarlo a cabo. Por esta razón el meditador spinoziano dice: “me decidí, finalmente, a investigar” (Spinoza 1988a, 75), lo que implica una salida del plano puramente teórico y una inmersión en el plano práctico; mejor dicho, no una salida —pues el plano teórico-reflexivo no se abandona ni se suprime ni se cancela—, sino una expansión de dicho plano en una dimensión pragmático-activa. Conviene llamar la atención sobre la expresión “(...) *sui communicabile esset* (...)” pues, al parecer, es deliberadamente ambigua: indica, por una parte, que el bien verdadero es efectivamente asequible y que quien lo alcanza puede transmitirlo y comunicarlo, es decir, difundirlo y darlo a conocer; pero también indica, por otra parte, que el bien verdadero es por sí mismo comunicable, que el bien verdadero se da a conocer por su propia naturaleza, lo que habla de la apertura expansiva de su ser y, al mismo tiempo, de su apertura receptiva, puesto que acoge al sujeto que lo busca. De ello se sigue que Spinoza tiene en mente una noción del bien como un algo activo que se da al sujeto, a condición de que este se decida activamente por su búsqueda: la actividad, por tanto, estaría tanto del lado del bien como del lado del agente pesquisante.

Spinoza (2000) apunala sus reflexiones sobre la búsqueda del bien y consolida ideas expuestas en otros pasajes de su impecable y clarificador estilo maduro. En efecto, Spinoza (2000, 228) piensa que la búsqueda del

bien impulsa también la búsqueda de la libertad humana. En ese sentido, Spinoza razona que el hombre libre es “(...) aquel que vive según el solo dictamen de la razón (...)”, de manera, pues, que “(...) no se guía por el miedo a la muerte (...)”, sino que, antes bien, “(...) desea directamente el bien (...)”. Para Spinoza, que el hombre libre desee directamente el bien implica que el hombre libre actúa, vive y conserva “(...) su ser sobre la base de buscar la propia utilidad”. Dado que el hombre libre no se deja guiar por el miedo a la muerte, sino que busca vivir bajo la sola guía de la razón y, en consecuencia, busca directamente el bien, su pensamiento dominante no es sobre la muerte sino sobre la vida. El hombre libre, por tanto, dice Spinoza, “(...) en nada piensa menos que en la muerte (...)”, sino que, si alguna sabiduría llega a adquirir a partir de sus razonamientos, esta sabiduría no versa sobre la muerte, sino que la sabiduría del hombre libre es meditación sobre la vida.

Reflexionando en consecuencia con este razonamiento, Spinoza (2000, 226) afirma que el miedo a la muerte y el deseo del bien influyen antagónicamente en el hombre que aspira a guiarse por “el solo dictamen de la razón” y, por consiguiente, se esfuerza permanente y persistentemente en dicha labor. En ese sentido, Spinoza (2000, 199-200) comprende que la propia utilidad que busca el hombre en pleno proceso de (de)liberación no es una utilidad privativa, egoísta y disolutiva, sino todo lo contrario: una utilidad solidaria, ecuménica y consolidativa de la integridad social del cuerpo comunitario-político. No hay ser humano sino en sociedad. No hay ser humano libre sino en la acción. No hay afectos humanos sin cuerpo⁷. Las pasiones determinan cursos de acción, razona Spinoza: aquel que es presa fácil de sus afectos intempestivos es imprudente y brusco en sus arrebatos; dominado por la pasión reactiva y sin freno, repele y provoca rechazo, haciendo que cunda la desconfianza, brindando ocasión para el conflicto y la animadversión en desmedro de la utilidad común.

7 No tenemos espacio para anotar, con el detalle que quisiéramos, las interesantísimas reflexiones spinozianas sobre el cuerpo, que el filósofo comprende rechazando el prejuicio intelectualista que reduce el cuerpo a mero objeto, vehículo e instrumento de las pasiones del alma (Spinoza 2000, 49, 71-72, 77-78, 86).

En la tipología de los afectos de Spinoza, en contraposición con los afectos pasivos encadenantes y servilizadores, los afectos activos son descritos como liberadores, salutíferos y vivificantes. De acuerdo con este razonamiento, Spinoza afirma que los afectos, las pasiones y, en general, los sentires activos desencadenan al alma humana de sus servidumbres y le brindan impulso para los proyectos más nobles (Spinoza 2000, 228-231). Con razón los estudios críticos emprendidos por los filósofos del siglo XIX —Schopenhauer y Nietzsche, entre otros— vieron en Spinoza la piedra angular de una nueva filosofía y el fundamento que sostiene e impulsa el inicio de un nuevo periodo en la historia de la filosofía occidental.

56. CONCLUSIÓN

Spinoza es un filósofo *sui generis* y, más que afiliarlo a una u otra corriente de pensamiento, de mayor provecho es, más bien, escuchar el diálogo que él establece con las corrientes constructivas de la filosofía moderna —tanto las corrientes retardatarias de la renovación metodológica como las corrientes más avanzadas y evolucionadas de la tendencia renovadora y reformista—. Spinoza se apropia de los aportes de la tradición para fortalecer sus propios descubrimientos. En ese sentido, Spinoza impulsa un movimiento de renovación en la filosofía moderna, y sus logros y avances serán recogidos, revisados, corregidos y apuntalados por la tradición posterior, que profundiza la vocación crítica iniciada por los primeros filósofos modernos. Para finales del siglo XIX, Nietzsche (1887, 291) puede mostrarse optimista sobre los avances de la ciencia y sus impactos en el arte realista y en la formación del realismo como corriente estética: “So sehr hat die Wirkung der Wissenschaft schon Tiefe und Breite gewonnen, dass die Künstler des Jahrhunderts, ohne es zu wollen, bereits zu Verherrlichen der wissenschaftlichen ‘Seligkeiten’ an sich geworden sind!”⁸ (Nietzsche 1887, aforismo 433). Podemos compartir el entusiasmo de Nietzsche mirando los aportes de las más recientes investigaciones sobre Spinoza, aunque no

8 En la edición crítica de Sánchez Meca y sus colaboradores se lee: “¡Hasta tal punto se ha extendido y profundizado la influencia de la ciencia que los artistas del siglo, sin pretenderlo, se han convertido en panegiristas de las «beatitudes» de la ciencia!” (Nietzsche 2014, 653; comillas en el original).

podamos ocuparnos aquí de ellos debido a la brevedad y la pretensión de la presente exposición.

En coherencia con ello, es oportuno decir, pues, que aún quedan muchos cabos sueltos para una articulación más consistente entre la dialéctica ignorancia de sí-autoconocimiento y el impacto que tiene sobre la formación de los afectos, que aquí apenas quedan esbozados para demostrar mi hipótesis: la intención reformista-terapéutica es transversal a la filosofía spinoziana. En la desconexión del nexo entre metafísica y psicología surge el nexo entre historia y una nueva psicología empírica, más fiel a la experiencia humana y más moderada en sus ambiciones: buscar la felicidad humana en lo que esta tiene de asequible sin necesidad de ir hasta el diseño de una visión del mundo. Con todo, si bien Spinoza se muestra crítico del humanismo antropocéntrico, tampoco descuida el hecho de que la ética, la ciencia y la filosofía son una respuesta humana al desafío cognitivo que implica para el individuo moderno reconocerse como sujeto relacional —vinculado con los otros e imbricado con ellos y su mundo— y, al mismo tiempo, como sujeto de conocimiento racional capaz de estudiarse a sí mismo y de discernir lo que hace a sus afectos y sus pasiones —las que encadenan, por cierto, pero también las que liberan—.

Ahora bien, conviene considerar que no es que los afectos fueran desconocidos para la filosofía anterior al horizonte spinoziano, sino que la tendencia intelectualista y espiritualista de la tradición crítica ha desarrollado toda una serie de prejuicios descorporizantes y desencarnizantes que inhiben una ponderación adecuada de los afectos en su impacto para la formación de la vida ética. Spinoza opera a conciencia el cambio de actitud y ofrece una nueva valoración de los afectos, puesto que los estudia desde el punto de vista de su naturaleza y en procura de esclarecer sus principios y descubrir sus fundamentos. De acuerdo con Negri (1993, 118, 226-227, 232), Spinoza considera, por ejemplo, que hay afectos sin correlato objetivo; es decir, que se da el caso de que existen afectos con correlato solamente supuesto e hipotético, que si bien pueden disiparse al ser puesta en evidencia su falta de sustento, no obstante persisten en tanto que afectos —pensemos en las imágenes de una película, que van dejando de ser conforme las vemos transcurrir dramáticamente en la pantalla: los sentimientos que sentimos

frente a la representación fílmica son genuinos porque la representación fílmica está cargada de los mismos sentimientos humanos que nos provoca como reacción y consecuencia en la experiencia estética—. Freud (1991 [1900], 142-152) concuerda en que los afectos producidos durante el sueño, es decir durante la experiencia onírica, también son igualmente reales.

Por otra parte, Spinoza reconoce que existen diversas formas en que un individuo puede estar en estado de ignorancia respecto de sí mismo. Lo están, por ejemplo, el enamorado, el orate, el poeta, el místico, el brujo, el chamán, solo que en ellos falta el elemento de soberbia, que para Spinoza se relaciona con la negativa rotunda de la mente afincada en el error a salir del error: se trata, según el filósofo, de una conducta y una actitud anticientíficas referidas al modo de sustentar el propio valor. La ignorancia de uno mismo admite grados de valoración. El enajenado en trance de enajenación no sabe de su estado. El observador que sumerge la vista en una pintura representativa del estilo barroco coetáneo de Spinoza, mientras está inmerso en la contemplación, también está ignorante de sí mismo, como suspendido, solo que de otro modo a como lo está el enajenado. El sano entendimiento es comprendido como la medida y el patrón de estandarización para distinguir y clasificar los estados patológicos del entendimiento, los estados normales y los estados de rendimiento superlativo y excepcional en sentido perfectivo. Para Spinoza (2000, 235, 266), el sano entendimiento se guía por la luz natural.

En suma, el presente estudio ha demostrado que Spinoza no solo identifica y reconoce la importancia de los afectos en la formación ética de la razón instrumental, sino que insiste en problematizar la utilidad de los afectos para la vida ética. Ciertamente, el estudio de los afectos desde el punto de vista de su utilidad y su máximo provecho sociopolítico permite a Spinoza sostener que la mayor utilidad de los afectos no se refiere a la utilidad privada que un individuo sea capaz de obtener de la percepción de los afectos propios y ajenos, sino de la utilidad colectiva que repercute en el bien común que emerge como horizonte de realización de la búsqueda de una convivencia basada en la razón y en la sensatez que afirma, naturalmente, las disposiciones más nobles del espíritu. De acuerdo con Spinoza, la perfección del espíritu resulta del actuar resiliente del entendimiento

filosófico que se empeña por comprender los afectos hasta discernir su plena utilidad; es decir, sus potencialidades para la formación político-social de las instituciones que facilitan la convivencia pacífica. Es posible afirmar, por tanto, que, sin abandonar el individualismo fenoménico más radical ni rendirse al utilitarismo pragmático, sin norte y sin brújula, con sus aportes originales, Spinoza se adhiere al colectivismo constructivo de la razón científica ilustrada.

Recibido: 31/07/2023

Aceptado: 11/09/2023

Bibliografía

- Bacon, Francis, 1985 [1620]. *Novum Organum*. México D.F.: Porrúa.
- Balibar, Étienne, 2020. *Spinoza, the Transindividual*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Brochard, Victor, 1908. Le Dieu de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale* 16 (2), 129-163.
- Cassirer, Ernst, 1983 [1906]. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, René, 1967 [1627]. *Reglas para la dirección del espíritu*. En: *Obras escogidas*, ed. Ezequiel de Olazo. Sudamericana, 33-131.
- 1997 [1649]. *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Di Castro-Bzhezinsky, Ariela, 2015. Spinoza, Social Contract, and Liberalism. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 64, 33-55.
- Ezcurdia, José, 2007. Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza. En: *Spinoza: tercer coloquio*, comp. Diego Tatián. Córdoba: Brujas, 113-125.
- Ferro, Carmelo, 1938. Spinoza e il panteismo religioso. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 30 (3), 319-325.
- Freud, Sigmund, 1991 [1900]. *La interpretación de los sueños (primera parte)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hendel, Verónica, 2010. Nada más absurdo. Vacío, naturaleza y verdad en la correspondencia entre Henry Oldenburg - Baruch Spinoza (1661-1676). *Conatus* 4 (7), 97-108.
- Hobbes, Thomas, 1984 [1651]. *Leviatán*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Koyré, Alexandre, 1978. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid: Siglo XXI.
- Mignini, Filippo, 1997. *Introduzione a Spinoza*. Roma/Bari: Laterza.
- 2015. *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- Negri, Antonio, 1993. *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- 2006. *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*. Bolonia: DeriveApprodi.
- Nietzsche, Friedrich, 1887. *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsche.
- 2014. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. En: Obras completas. Volumen III. Obras de madurez, I, trads. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 467-694.
- 2016. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos.
- Platón, 1988. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Siwek, Paul, 1937. *Spinoza et le panthéisme religieux*. París: Desclée de Brouwer.
- Spinoza, Baruch de, 1986. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1988a. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1988b. *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1997. *Tratado teológico-político*. Barcelona: Altaya.
- 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- 2007a. *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007b. *Opere*. Traducción de Filippo Mignini y Omero Proietti. Milán: Arnoldo Mondadori.
- 2009. *Tractatus de intellectus emendatione/Traité de la réforme de l'entendement*. En: Œuvres I. París: Presses Universitaires de France.
- 2011. *Éthique*. París: Le Livre de Poche.
- 2014. *Tutte le opere*. Editado por Andrea Sangiacomo. Milán: Bompiani.
- Truyol, Antonio, 1975. *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, vol. 2. Madrid: Revista de Occidente.
- Wienpahl, Paul, 1972. Spinoza and mental health. *Inquiry*, 15 (1-4), 64-94.

UNA APRECIACIÓN DE LA ÉTICA DE SPINOZA EN TORNO A LA LIBERTAD COMO LIBERTAD HUMANA

MARÍA FERNANDA LIMO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente artículo busca mostrar la relevancia de la filosofía de Spinoza con respecto a la realización de la libertad. Su idea de libertad no rechaza las emociones, y las vincula con nuestra capacidad de ser seres racionales. Spinoza es de los primeros filósofos que aprecia una dimensión interna de las emociones y la considera como parte de nuestra propia naturaleza, pues afirma que la esencia humana es el deseo mismo. El ser humano es consciente de este deseo, el cual lo lleva a buscar modos de afirmar su propia existencia. Su noción de libertad, por ende, debe considerar todos estos elementos para poder plasmarse como algo realizable sin dejar de lado lo que nos hace humanos.

Palabras clave:

ética, emociones, libertad, *conatus*, Spinoza

Abstract:

This article seeks to highlight the relevance of Spinoza's philosophy with respect to the realization of freedom. His idea of freedom does not deny or reject emotions, and links them to our ability to be rational beings. Spinoza is one of the first philosophers to appreciate an internal dimension of emotions and consider it as part of our own nature, since he affirmed that the human essence is desire itself. The human being is aware of this desire, which drives him to seek ways to affirm his own existence. His notion of freedom must, therefore, consider all these elements to be reflected as something achievable without neglecting what makes us human.

Keywords:

ethics, emotions, freedom, *conatus*, Spinoza

§1. INTRODUCCIÓN

Sobre las reflexiones de filósofos modernos como Hobbes, Descartes, Kant y Hegel acerca de sus concepciones del ser humano y de la libertad humana podemos decir que el pensamiento de Spinoza es completamente refrescante en el planteamiento de estos mismos temas. Esta consideración sobre la filosofía de Spinoza es posible solo si evitamos encasillar su pensamiento en -ismos, pues, si bien es cierto que su filosofía se vio muy influenciada por Descartes, leerla contaminando nuestro entendimiento al decir que es una continuación del cartesianismo solo lograría limitar nuestra comprensión del verdadero valor de su pensamiento. La vinculación que se hace entre ambos filósofos se da debido a que hay, naturalmente, cierta influencia de Descartes, pues fue anterior a Spinoza. Sin embargo, hay distinciones muy marcadas con respecto a la tradición cartesiana y el pensamiento spinoziano. Entre ellas podemos observar el distanciamiento que Spinoza adopta del dualismo antropológico y la noción de sustancia cartesianas (Tubino 2008, 73). Spinoza, por lo tanto, formula su propia filosofía, donde la relación de su metafísica y su ética juega un rol imprescindible para la comprensión de su pensamiento, pero se sirve del aparato conceptual que Descartes ya había desarrollado antes que él. Al igual que con Descartes, es factible afirmar que la filosofía política, junto con la necesidad de preservación del ser (*conatus*) y la concepción antropológica de Spinoza también bebieron del pensamiento de Hobbes. No obstante, nuestro filósofo marca gran distancia de este en el rol que le atribuye a las emociones para el ser humano y cómo se relacionan estas con la libertad humana.

Consideramos que la filosofía de Spinoza es más que únicamente de corte racionalista o materialista. Es filosofía de la reflexión y de la vida. Posee un vitalismo que perdurará y será recogido mucho después por Nietzsche. Por supuesto, Spinoza no propone la “muerte de Dios”, pero reafirma el valor de los sujetos y sus particularidades a partir de su deseo por preservarse y afirmarse en su ser. ¿Qué significa esto? Si bien será desarrollado a lo largo de este ensayo, podemos adelantar que el pensamiento de Spinoza no es de corte antropocéntrico. La Naturaleza es la unidad eterna que él denomina Dios, y todo lo que la compone, incluso nosotros, somos sus particularizaciones. Por lo tanto, en el pensamiento de Spinoza no hay un

sistema trascendente al ser humano, ni, por lo tanto, una moral trascendente, sino que nos presenta en su ética una concepción inmanente tanto de Dios como de la moral misma.

Asimismo, la ética de Spinoza y su teoría del conocimiento se encuentran estrechamente vinculadas. Tanto en su *Ética* como en su *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), nos expone distintos géneros de conocimiento. Lo importante de esto es que cada género de conocimiento implica a su vez formas distintas no solo de conocer, sino también de pensar y de vivir. Gebhardt nos explica que, para Spinoza, la voluntad y el entendimiento coinciden, pues “son expresión de esa fuerza que aparece en el hombre y en todas las cosas como un impulso de autoafirmación. (...) La misión de la ética sólo puede consistir en señalar el recto camino que permite al hombre realizar su esencia” (Gebhardt 2007, 141-142). No estamos hablando de una ética de la voluntad únicamente. La voluntad y el entendimiento necesariamente deben estar juntos no para encontrar algún principio trascendente al ser humano que guíe su recto accionar, sino que deben estar direccionados a la reflexión misma, para que, a partir de esta, el ser humano pueda conocer su propio funcionamiento con miras a preservar su ser. Habiendo entendido esto, podemos comprender que la ética de Spinoza incluye en sus preceptos la célebre frase “*nosce te ipsum*”. Lo vitalista de su filosofía es que el ser humano debe reflexionar acerca de su propia condición y aceptarse como un ser compuesto por emociones y deseos, en vez de pretender purgarse de estos. Sobre esto profundizaremos más adelante, sin embargo, cabe resaltar que es conveniente para el lector tenerlo en cuenta al momento de aproximarse a su *Ética*, pues haremos énfasis en la relevancia del *nosce te ipsum* que coloca al ser humano nuevamente en la Naturaleza, como parte de ella, en vez de asumir que es una especie de *imperium in imperio*.

En este breve ensayo proponemos desarrollar la revalorización que hace Spinoza del ser humano en el ámbito de sus emociones, y cómo esto se encuentra vinculado con una nueva noción de libertad como autonomía dentro de la filosofía moderna. En primer lugar, desarrollaremos la concepción antropológica de Spinoza para luego postular cómo es que hay un examen más profundo y relevante acerca de las emociones humanas.

Luego, asociaremos esto con la idea de reflexión en su ética y cómo es que a su vez esto se vincula con la idea de libertad como autonomía. Al momento de presentar estos temas, llevaremos a cabo comparaciones pertinentes con la antropología de Hobbes y la moral de Kant en un intento por demostrar que la filosofía de Spinoza y su noción de la condición humana nos dan una nueva apreciación del ser humano en comparación con las nociones de los otros dos filósofos. Además nos plantea durante la Modernidad la consideración del rechazo a toda ética trascendental, heredado del posmodernismo y azuzado por la filosofía de Nietzsche (aunque no nos explayaremos en este campo). En resumen, queremos demostrar la relevancia del pensamiento de Spinoza, al poseer una concepción de ser humano y de libertad que van más allá de las propuestas de Hobbes y Kant.

§2. LA REVALORIZACIÓN DEL DESEO EN EL SER HUMANO

Sin entrar a tallar extensamente en lo propiamente metafísico, para Spinoza la esencia del ser humano no es la sustancia, pues su existencia no es de carácter necesario (Spinoza 2018, E II, Prop. 10), es decir, el hombre puede o no existir; su existencia es contingente. Si el ser humano no es sustancia, entonces ¿qué relación tiene el alma y el cuerpo con su constitución? Para nuestro filósofo, ambos (alma y cuerpo) son dos modificaciones de los atributos de la totalidad eterna e infinita a la cual denomina Dios (también entendida como la Naturaleza). Estas modificaciones son el Pensamiento y la Extensión que no conforman dos partes completamente distintas, donde una predomina sobre la otra (como el dualismo cartesiano), sino que ambas son dos expresiones de lo mismo. El ser humano posee un cuerpo, y a la vez tiene una idea de este: “Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es nada más que la idea de una cosa singular existente en acto” (Spinoza 2018, E II, Prop. 11). Lo primero es la idea, pero esta debe ser a su vez de algo existente, algo corpóreo. En otras palabras, el ser humano es consciente de su propia singularidad corporal, pues es lo que conforma esa primera idea: la primera idea es la idea del cuerpo (*idea corporis*). El alma no puede ser substancia (necesaria), porque es la idea singular de un cuerpo a su vez singular, es decir contingente. Debido a esto, el alma tendrá ideas de las modificaciones que pueda sufrir el cuerpo, en otras palabras,

poseerá las ideas de las afecciones de éste, y es mediante las ideas de estas modificaciones que el alma se conoce a sí misma (Spinoza 2018, E II, Prop. 23). Podemos decir que el alma es consciente al poseer la idea de la idea de la afección que ha sufrido el cuerpo, y esto es lo que configura la posición reflexiva del alma para Spinoza.

La importancia de establecer esta unión entre el cuerpo y el alma es destacar que todo lo que afecte al cuerpo afectará de igual manera al alma al generar ella una idea del movimiento en lo corpóreo. En otras palabras, el alma es susceptible de variar junto con el cuerpo; no se mantiene inmutable o en un ámbito que la conserve alejada de lo que podríamos llamar un nivel ontológico inferior. En palabras de Misrahi, “ocurre que por la idea de las afecciones corporales el espíritu está en efecto unido al mundo material exterior. Lo que sucede en el mundo repercute en el cuerpo, e ipso facto corresponde en el espíritu a nuevas ideas de afecciones (...)” (Misrahi 1975, 86). Tal idea implica aceptar que Spinoza no busca alejarnos de la realidad que experimentamos, sino que más bien reafirma la realidad corpórea que se manifiesta en las ideas que nuestra mente genera. Este realismo con respecto a nuestra condición alcanza también la calidad de las ideas: “La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo externo” (Spinoza 2018, E II, Prop. 25). Esto quiere decir que las ideas que poseemos de cuerpos externos no conforman siempre un conocimiento exacto de estos, y, por lo tanto, por sí mismas no nos confieren siempre adecuación de lo que representan en todo momento, dando la posibilidad de generar ideas inadecuadas de nuestra propia configuración. Así, podemos afirmar también, junto con Spinoza, que la idea de los cuerpos externos no nos dice más que la naturaleza de nuestro propio cuerpo humano (Spinoza 2018, E II, Prop. 16). Esto quiere decir que en nuestro esfuerzo por conocer un objeto externo (poseer una idea adecuada) no podemos evitar conocer el funcionamiento de nuestra constitución interna.

Indagar acerca de nuestra constitución interna implica querer entender nuestra propia esencia. Es aquí donde tenemos en la filosofía de Spinoza una revalorización del deseo al proponer que la esencia del ser humano es el deseo mismo. La primera definición de los afectos en el tercer libro

de su *Ética* es la que afirma que “el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada a ella” (E III, Def. 1), y el deseo no es más que apetito consciente del ser humano. Esta afirmación nos remite a la proposición nueve del mismo libro donde vincula la esencia del ser humano con el intento por preservarse en su ser (*conatus*). Así, el ser humano desea obrar con miras a conservar su propio ser, su propia singularidad frente a cualquier cosa que pueda disminuir su potencial vital; es apetencia de bienestar, siempre optando previamente por una elección racional de aquello que beneficie la conservación de nuestro ser (Perdigón Lesmes 2010, 151-152). En este sentido, el ser humano es consciente de su apetito por preservarse en su actualidad, preservar su ser singular, debido a que, para tal fin, tiene que desear aquello que aumente su potencia de obrar. El deseo no es un deseo desenfrenado debido al sufrimiento de carencias; no implica negatividad alguna. Acá podemos apreciar un claro alejamiento del pensamiento de Hobbes, pues, para este, el ser humano desea lo que carece y lo que a su vez le concede placer. Utiliza apetito como sinónimo de deseo, y ambos conforman el esfuerzo de dirigirse hacia el objeto que los causa (Hobbes 2010, 40-41). Al poner como ejemplo el deseo de alimento cuando uno padece de hambre, nos afirma que el deseo es la búsqueda de algo que no se posee en el momento. Es el movimiento que el cuerpo hace en búsqueda de preservar su ser a partir de la carencia, y no de la afirmación del acto, de obrar. La felicidad, para Hobbes, sería definida como obtener lo que se desea, sin discernir aquello que realmente aumente nuestra potencia de obrar. El *conatus* está presente en el pensamiento de Hobbes, pues los individuos buscan preservarse bajo cualquier costo, pero no desarrolla las implicancias de una preservación activa del propio ser bajo el nombre de “obrar”. Spinoza, en cambio, sí hace esta diferenciación y la relaciona con la distinción entre las ideas adecuadas e inadecuadas de las afecciones.

Ahora bien, el término “obrar” es un término especial en la filosofía y la ética de Spinoza. Este se diferencia de “padecer” y a su vez ambos términos se relacionan con los afectos, es decir, las ideas generadas de las afecciones que sufre el cuerpo. Así, para Spinoza obramos cuando somos causa adecuada de lo que se ha generado. Hacemos uso de nuestra propia potencia, ya que tenemos una idea adecuada del efecto generado. Al provenir de mí, existe

la posibilidad de conocer en totalidad la causa. En cambio, cuando hablamos de padecer, no somos causa total, sino parcial: “padecemos cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial” (Spinoza 2018, E III, Def. 2). Esto significa a su vez que no tenemos un conocimiento adecuado de la causa, pues escapa de la totalidad de mi ser como causa única. Así, como menciona en la definición primera, la causa adecuada se puede comprender por sí misma, mientras que la inadecuada no, pues es solo causa parcial. Esto se relaciona con los afectos en el siguiente sentido: nuestra comprensión de las afecciones puede perturbar o favorecer nuestra potencia de obrar en relación con el *conatus*. Al tener una idea adecuada de las afecciones, podemos decir que tenemos emociones activas (acciones), podemos conocer y a la vez somos la causa de la afección. Mientras que, si somos causa parcial de la afección, tenemos una idea inadecuada de esa causa, y, por lo tanto, no actuamos ni obramos, sino que padecemos: sufrimos de una emoción pasiva ya que no somos causa total de ella, y por lo tanto no podemos conocer la verdadera causa de nuestro afecto. De esta forma, las diferentes causas que afectan nuestro cuerpo de distintas formas afectan también nuestra capacidad de obrar, lo cual es clave para poder preservarnos en nuestro propio ser. Esto es así porque cada movimiento que nuestro cuerpo tiene imprime a su vez su idea en nuestro pensamiento, pues, como vimos líneas arriba, el cuerpo y la mente conforman una unidad que es afectada cuando cualquiera de los dos sufre un cambio.

Lo anterior implica que el obrar se asocia necesariamente con tener ideas adecuadas, y, por ende, emociones activas, mientras que padecer está ligado a pretender entender algo a partir de ideas inadecuadas, causando pasiones en nosotros. Esta distinción no es realizada por Hobbes, demostrando que el pensamiento de Spinoza considera una dimensión interna (el alma, la mente) que está inclinada a y que puede posicionarse como la causa adecuada de las afecciones en el ser humano (aunque esto último es algo que puede darse por intervalos de tiempo en la vida de una persona). Hobbes hace un examen del funcionamiento de los procesos internos que terminan en la definición de la voluntad, o la determinación de la acción (Hobbes 2010, 47-48), pero al final del recorrido, la voluntad, la deliberación y la razón deben actuar con respecto al fin de satisfacer las necesidades,

carencias, que el ser humano tiene con respecto a su bienestar. No obstante, si bien podemos encontrar similitudes con Spinoza, el bienestar en Hobbes responde a pasiones, mas no a acciones como emociones activas. Si bien pretende la posibilidad de conocer las causas de algo, siempre será asociado a un objeto externo, y no al propio funcionamiento interno del individuo al nivel propuesto por Spinoza, lo que nos llevaría a considerar que, en Hobbes, el ser humano padece, y no puede obrar.

53. LA IMPORTANCIA DE LAS EMOCIONES EN LA LIBERTAD

La explicación de nuestras emociones —y también sobre su influencia sobre nuestra potencia de obrar— es clave para la propuesta moral en Spinoza. Como mencionamos en el segmento anterior, las emociones pueden ser causadas por nosotros mismos (emociones activas), lo cual permite su conocimiento adecuado, o pueden ser causadas solo parcialmente por nosotros, por lo que la impresión de algo externo influye en la generación de aquella emoción (emociones pasivas). En este segundo caso podemos decir que son pasiones porque padecemos de cambios en nuestro cuerpo y mente que no podemos explicar adecuadamente, es decir, del cual no podemos tener una idea adecuada. Al tener una idea inadecuada, el problema yace en que podemos creer falsamente que algo aumenta nuestra potencia de obrar y de preservar nuestra naturaleza, cuando en verdad la está disminuyendo. Lo valioso de este planteamiento es que Spinoza está abordando nuestro propio funcionamiento interno, que puede pasar desapercibido en nuestras experiencias cotidianas. Obrar, actuar, preservarnos en nuestro ser y en nuestra singularidad es parte de nuestra potencia activa, y es lo que deseamos como seres humanos. Entonces, actuar correctamente sería todo esfuerzo nuestro que esté alineado con lo que implica el *conatus*, mientras que lo inadecuado es alejarnos de esto mismo. Así, en el Libro IV, Spinoza definirá lo bueno como “lo que sabemos ciertamente que nos es útil”, y lo malo como “lo que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores de algún bien” (Spinoza 2018, E IV, Def. 1 y 2).

A primera vista, las definiciones que hace pueden ser muy simples, pero, tras tomar en cuenta todo lo que ha sido explicado hasta ahora, entendemos

que lo bueno está asociado a un conocimiento adecuado de lo útil, no en un sentido pasivo (satisfacer carencias), pero activo, es decir, que aumente nuestra potencia de obrar. Se distancia de teorías morales tradicionales que pretenden establecer lo bueno o lo malo fuera del sujeto mismo, pues para Spinoza esto sería en verdad una mala comprensión de lo necesario para que el ser humano preserve su propio ser. Su teoría moral más bien se relaciona con su teoría del conocimiento, pues lo bueno como lo útil implica conocer (tener una idea adecuada) del origen de sus emociones y cómo influyen estas en su potencia de obrar. En este sentido, Spinoza postula tres géneros de conocimiento que no solo se limitan a conocer, sino que a su vez conforman tres modos distintos de pensar y de vivir. Además, con respecto a cada género de conocimiento, el ser humano tendrá una relación distinta con la posibilidad de realizar su propia libertad, y, por ende, su propia felicidad. Queremos hacer énfasis en que lo relevante de su teoría del conocimiento en la *Ética* es justamente el conocimiento del funcionamiento interno del ser mismo que conoce. Es la comprensión adecuada de la formación de emociones activas y pasivas lo que permite optar por preferir las primeras en el sentido que somos su propia causa adecuada. Conocemos así la idea adecuada de por qué estamos en un estado particular u otro.

El primer género del conocimiento es el siguiente (Spinoza 2018, E II, Prop. 40, Esc. 2): En primer lugar, habla de la experiencia vaga, que implica representaciones mutiladas porque han llegado a nosotros principalmente a través de los sentidos. Esto significa que cuando pretendemos conocer por este medio obtenemos ideas confusas y desordenadas para nuestro entendimiento. La idea confusa no solo se limita a nuestra pretensión de conocer el objeto, sino también de nosotros mismos, "(...) pues el alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (Spinoza 2018, E II, Prop. 29, Cor.). El ser humano percibe su cuerpo por las ideas que genera de éste a partir de las afecciones que sufre, y que a su vez nos permiten generar ideas de cuerpos externos, por lo que, si tenemos ideas confusas o mutiladas de estas, tendremos de igual forma ideas confusas de nosotros mismos. En el *TRE*, Spinoza la describe como insegura e interminable porque lo único que percibimos son accidentes, los cuales son cambiantes y confusos si no se tiene la esencia de lo que se

está queriendo conocer (Spinoza 2014, 109). Con respecto a la formación de pasiones, como afirma Hampshire, se está en un estado pasivo frente a causas externas que generan parcialmente afecciones en uno, y, como las ideas que forman parte de nuestra mente son también lo equivalente de lo que le sucede a nuestro cuerpo, solo puedo conocerlas en lo que respecta nuestra propia constitución, y no a partir de las causas externas (Hampshire 2009, 107). Es así como uno queda en una posición pasiva frente a la influencia de objetos externos como las causas que influyen en la formación de emociones, pero de las cuales uno no puede conocer completamente sus causas. De esta manera, nuestro ser queda determinado parcialmente por causas externas, y no por causas propias. Esto implica una dificultad para que el ser humano pueda obrar en el sentido que Spinoza le da al término, pues padece de la influencia de cuerpos externos que pueden ejercer sobre él una fuerza mayor, e instaurar emociones negativas que perjudiquen su potencia de actuar en miras de preservar su ser sin que el sujeto entienda qué le está pasando. Claramente las emociones pasivas amenazan al sujeto con la disminución de su vitalidad, mientras que las emociones activas permiten que esté al control de lo necesario para aumentar su potencia de actuar y perseverar en su ser. Claramente podemos ejemplificar esto de la siguiente manera: un individuo que se encuentre en el primer género de conocimiento desconocerá cómo es que sus emociones se generan, e ignorará igualmente que el buen funcionamiento de su ser reside en el *conatus*. Al encontrarse en esta situación, su vitalidad se verá amenazada por cualquier evento en su vida cotidiana: la muerte de algún familiar, el abandono por parte de un ser querido, eventos desafortunados en su lugar de trabajo, todas estas cosas generarán pasiones en él e ideas inadecuadas de por qué se encuentra sufriendo, lo cual solo prolongará y profundizará este sufrimiento menoscabando su vitalidad y su potencia para obrar. La felicidad y lo bueno recaerán para este tipo de personas en la influencia que ejercen sobre ellos los objetos externos, y no en la necesidad de preservarse en su ser, aumentar su potencia de obrar y su deseo por conservar su singularidad.

Spinoza menciona lo siguiente en su *TRE* al percatarse del error que usualmente se comete con lo que afirmamos es bueno y malo:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (Spinoza 2014, 97).

Lo que Spinoza quiere decir con esto es que usualmente asociamos lo malo al objeto que nos afecta, ignorando cómo es que se forma esa relación en nuestra mente, y que en realidad esa asociación es producto de la idea que formamos de la afección que sufre nuestro cuerpo. Las pasiones, sin embargo, son producto de una percepción confusa, como explicamos anteriormente, pues al no ser nosotros la causa total de la idea que tenemos, estamos a merced de los objetos externos que nos afectan, encontrándonos en el género más bajo del entendimiento. En todo esto consiste el estado de servidumbre, la no libertad del sujeto al encontrarse dominado por pasiones. Todo esto muestra la importancia que Spinoza le da a la generación de emociones en nuestra mente con respecto al grado de libertad que podemos disfrutar como seres dependientes de la causalidad de la Naturaleza. El estado de servidumbre será definido por lo tanto como "(...) la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos (...); porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna" (Spinoza 2018, E IV, Prefacio). Es todo lo que hemos ido desarrollando hasta este punto, y para Spinoza, "lo bueno y lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son sino modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras" (*ibid*). Lo bueno y malo en este nivel conforman solamente nociones que posee el ser humano, es decir, son relativos a la persona; son modos de pensar y no modos de ser. La idea inadecuada de lo bueno y malo, en cambio, es justamente lo que lleva al hombre, como Hobbes lo entiende, a ser determinado por múltiples objetos externos que generan pasiones en él, y que, a su vez, generalizado en todos los hombres, generan una multiplicidad de "bienes" que los obligan a entrar en conflicto entre ellos, a ser un obstáculo entre sí y amenazar su propia existencia. Como lo

explica Misrahi, es la inestabilidad del espíritu, la *fluctuatio animi* (Misrahi 1975, 120)¹.

El camino hacia la virtud es el mismo que lleva al hombre a recuperar su potencia de obrar y a su vez permite recuperar su propia libertad. La relevancia de las emociones radica en que Spinoza propone su transformación, no su negación. Y para lograrlo hay que asumir un género de conocimiento adecuado. En el sujeto de Hobbes, este cambio no es planteado. Para él, el hombre sigue en la servidumbre, y la libertad en ese sentido es concebida únicamente como libertad negativa, es decir, la carencia de obstáculos para satisfacer una necesidad (Hobbes 2010, 106, 171). Pero como hemos visto con Spinoza, esa no es realmente libertad, pues el sujeto queda determinado por objetos externos. En la filosofía de Hobbes no hay una autonomía en el sentido de ser causa total de sus emociones para aumentar su capacidad de obrar, y en la conformación del Estado civil, sigue en el mismo estado, solo que bajo un poder coercitivo que, por medio del terror al castigo, regula su actuar. Según Balibar, el Estado no debe oponerse a la libertad del sujeto, sino que la soberanía del primero debe reafirmar la soberanía (libertad) del segundo; no se contraponen ni conforman instancias separadas (Balibar 2011, 45-46). Las emociones importan, pues son las activas (la acción) las que permiten al ser humano ser autónomo. Pero, ¿qué implica tener emociones activas? Como mencionamos, es tener la idea adecuada de las causas de la emoción en mí debido a que yo mismo soy causa total de esa emoción. Asimismo, alejarnos de la pasividad implica ser conscientes de nuestra esencia como un ser que desea, y como un ser que pertenece a la naturaleza, es decir, que no puede dejar de ser afectado

1 Para Spinoza, la inestabilidad del espíritu es consecuencia de encontrarse en un estado en donde no se posee conciencia de nuestra propia naturaleza y, por consiguiente, formamos imágenes confusas e inadecuadas en nuestro esfuerzo por comprender aquello que aumentaría nuestro *conatus*. Estos pensamientos confusos causarían un estado de esclavitud para nuestro espíritu debido a la generación de emociones ambivalentes con respecto a un mismo objeto, causando conductas contraproducentes para la finalidad de querer obrar: "Y la esclavitud del espíritu, esa impotencia del hombre, no reside en el solo hecho de ser presa del odio o del amor, sino mucho más bien en la servidumbre con respecto a las *consecuencias* del odio y del amor cuando son empíricos e imaginarios. (...) Pero todas ellas pueden ser reunidas bajo una misma idea: la inestabilidad del espíritu, "la inconstancia", (...) la in-quietud, o como dice él, la *fluctuatio animi*. A esta inquietud, a esta ausencia de reposo, la llamaríamos hoy angustia o conflicto" (Misrahi 1975, 120-121).

por las leyes naturales. Pero al mismo tiempo, debemos entender que, si bien podemos aspirar a liberarnos del estado de servidumbre al tener ideas adecuadas, esto no implica la desaparición de nuestra imaginación o que ya no entremos en contacto con la experiencia vaga, pues lo que buscamos es generar una emoción más potente que pueda desplazar las pasiones que nos dominan (Spinoza 2018, E IV, Prop. 1, Esc.). Es por esto que podemos afirmar que la razón, el entendimiento, no se contraponen a las emociones, pero permiten la generación de emociones adecuadas para la acción a través del conocimiento adecuado de las causas, que para Spinoza conforma el segundo género de conocimiento (deducción causal, nociones comunes), el cual es más cercano a nuestra condición como seres contingentes. El tercer género de conocimiento vendría a ser lo que nos acerca más a la libertad, pues es el conocimiento intuitivo, el conocimiento de las esencias de las cosas mismas, “y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza 2018, E II, Prop. 40, Esc. 2). Si bien este último género de conocimiento es accesible al ser humano, es el más difícil, pues al ser un conocimiento intuitivo, no hay mediación de conceptos, y es el momento de la comprensión del sujeto como individuación de la Naturaleza y de la relación entre aquel como modo finito expresado por algunos atributos del modo infinito (Extensión y Pensamiento). Esto nos haría libres dentro de nuestra posibilidad como seres finitos, pero el acceso a esta libertad es momentáneo, pues en nuestras vidas seguimos relacionándonos con cuerpos externos que nos afectan.

Lo refrescante del pensamiento de Spinoza frente a otros filósofos de la modernidad es que concibe al hombre en su condición propia, sin dejar de lado aquello que podría ser considerado como fuente de imperfección. Si bien plantea la posibilidad del hombre de tener un conocimiento elevado por intuición, no desprecia su constitución emocional. No menosprecia las emociones, sino que las considera clave para que el ser humano pueda alejarse de la esclavitud de las pasiones y alcanzar cierto grado de autonomía en el sentido de la reafirmación de su ser por medio del deseo de preservarse. La transformación de las emociones es crucial en su ética, al igual que el conocimiento adecuado de ellas. Como vimos, Hobbes no toma esto en cuenta, y Kant, siendo posterior a Spinoza, tampoco lo hace.

La moral de Kant no es inmanente al ser humano. Si bien habla asimismo de autonomía, es un concepto distinto que, a nuestro parecer, aleja al hombre de su condición humana como ser que es parte de la Naturaleza, y lo quiere elevar a un ser que, por medio de la razón, tiene la capacidad de hacer caso omiso a sus pasiones y emociones en general. Para Kant, el correcto accionar es producto de la formulación *a priori* de una máxima que puede universalizarse, es decir, que puede tener el estatus de un principio objetivo. La buena voluntad, para Kant, no debe seguir una heteronomía, sino que debe ser determinada por la razón para actuar por deber, es decir, por respeto a la ley (Kant 2009, 53-54). Así, lo importante de la determinación de la voluntad no es el resultado de la acción, sino que el contenido de la máxima planteada sea adecuado. Lo ideal para lograr una acción con contenido moral no es la transformación de nuestras emociones, sino la supresión de la influencia de las inclinaciones, la exclusión de los objetos de deseo de la voluntad misma (Kant 2009, 64). Es decir, implica dejar de lado todo tipo de emocionalidad y adoptar una concepción menos realista de nuestra condición como seres afectados por emociones, generadas por objetos externos que influyen en nuestra manera de existir.

No consideramos la moral kantiana como inmanente debido a que la razón debe proponerse fundamentos universales, como cuando hace referencia al deber y a principios objetivos. La universalización de la máxima le resta importancia a las emociones: no importa cómo se sienta el individuo respecto de una ocasión determinada, debe actuar según la universalización de su máxima, dejando de lado toda experiencia singular, según el imperativo categórico. Si bien la propuesta de Kant pretende liberarse de la heteronomía (al igual que Spinoza) para alcanzar un mayor grado de libertad como autonomía, la diferencia recae en restar toda relevancia a la generación de emociones y a cómo nuestro cuerpo se ve afectado por objetos externos:

Cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene contenido moral (Kant 2009, 60).

Para Kant, no importa que el potencial de obrar del individuo disminuya debido a emociones negativas; el hombre virtuoso solo debe prestar atención a no alejarse del imperativo categórico, es decir, que su voluntad sea adecuadamente determinada por principios objetivos prácticos tras poner a prueba su máxima subjetiva y confirmar que esta no se autodestruye si se universaliza. En cambio, el hombre virtuoso para Spinoza es aquel que obra, el que se esfuerza por conservar su propio ser, lo cual también es asociado con la felicidad (Spinoza 2018, E IV, Prop. 18, Esc.). Así, alguien que obra, que intenta ser causa de sus propias emociones y que es consciente de su deseo por preservarse en su naturaleza y su singularidad, aquella persona se percataría de que tener una existencia miserable y constantemente cansada de la vida misma no podría ser conforme al *conatus*, a la felicidad y a la búsqueda de perfeccionar su ser mediante la acción; la virtud no es algo distinto a la esencia del hombre (E IV, Prop. 20, Demostración; Prop. 22). Si bien afirma que el que se suicida es el completamente impotente, esto no implica que, de no acabar con su vida, pero seguir viviendo con la idea del suicidio, sea algo que potencie el *conatus*: los afectos importan, pues no podemos liberarnos por completo de sufrir afecciones.

§4. UNA VISIÓN REALISTA DE LA RAZÓN

Ahora, si bien Spinoza le da mucha relevancia a las emociones y su transformación para la liberación de la servidumbre humana, eso no quiere decir que deje de lado la razón. Esta es un elemento crucial en su proyecto moral, ya que está relacionada con nuestra capacidad de entendimiento y a su vez de ser conscientes de la importancia de tener ideas adecuadas de nuestras emociones para poder aumentar nuestra potencia de obrar. Spinoza afirma que “la esencia de la razón no es nada más que nuestra alma en cuanto entiende clara y distintamente (...)” y que “(...) puesto que este esfuerzo del alma, mediante el cual el alma, en cuanto raciocina, se esfuerza por conservar su ser, no es nada más que entender (...)” (Spinoza 2018, E IV, Prop. 26, Demostración). La razón se asocia con un grado de conocimiento superior, la intuición, pues al entender de forma clara y distinta, conoce adecuadamente la esencia de la cosa. Además, vimos que la necesidad de tener ideas adecuadas beneficia nuestra capacidad de obrar y preservarnos en

nuestro ser, por lo que la razón se identifica con el esfuerzo por obrar y a la vez con actuar de forma virtuosa, todo con relación también a comprender nuestro funcionamiento interno y la necesidad de alejarnos de las pasiones. La razón, por lo tanto, no busca suprimir nuestras emociones, sino que nos hace ser conscientes de la importancia de las emociones activas frente a las pasiones. Es una racionalidad realista debido a que parte de la liberación de la heteronomía recae en reconocer cómo es que las pasiones actúan sobre nosotros y percatarnos de que la acción virtuosa debe ser generada a partir de emociones activas. Esto es lo que implica para Spinoza actuar siguiendo a la razón. Lo útil para nuestra preservación es accesible a través del entendimiento y la razón.

La razón no solo se limita a la preservación del individuo separado; también implica la concordia entre seres humanos. El enfrentamiento entre personas es posible si las pasiones nos dominan, pues estas pueden conformar a su vez los cuerpos que afectan otros cuerpos y son causa en ellos de pasiones (Spinoza 2018, E IV, Prop. 34). Si el ser humano no es guiado por su razón, es decir, si no hay entendimiento, y generalizamos esta carencia de comprensión en un grupo, entonces lo único que tendremos es discordia. La razón es importante porque permite una búsqueda conjunta de lo útil en el sentido que hemos estado desarrollando, a partir también de la concordia con uno mismo. La conservación no es aislada, pero debe elevarse a un interés común donde lo ideal es el accionar bajo la razón misma. Esta es la moral que Spinoza pretende, y desarrolla con más detalle a nivel político en otras obras². Podemos encontrar cierta similitud con Kant cuando afirma que debemos actuar según una voluntad universalmente legisladora, como seres racionales que somos (Kant 2009, 110). Podemos postular la posibilidad de la concordia a partir de la consideración de todo ser racional como parte de un reino de fines, donde todos pueden determinar *a priori* su voluntad a partir de la formulación de leyes universales que los enlacen sistemáticamente. Hay en ambos pensadores un indicio de concordia entre seres humanos a partir de su razón y de actuar según ella, es decir, a partir de ser seres autónomos, pero ambos se distancian en la relación que la razón

2 El *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, por ejemplo, desarrollan temas de su *Ética* como el problema del estado de servidumbre y la aspiración a la libertad.

posee con el trato de las emociones en los seres humanos. Kant las deja de lado, Spinoza sostiene que la razón es parte del entendimiento adecuado de las emociones para aumentar nuestra vitalidad por medio de la acción. Para Hobbes, la razón es importante para salir del estado de guerra, aunque no es suficiente para postular la posibilidad de escapar de la discordia sin un Estado civil represivo en cierta medida³. La valoración que Hobbes le atribuye a la razón recae en su utilidad para buscar los mejores medios para la preservación de la vida de los individuos, aunque su alcance no vaya más allá a lo propuesto por Kant o Spinoza.

55. CONCLUSIONES

Hemos querido demostrar con este breve trabajo la relevancia que mantiene el pensamiento de Spinoza con respecto a su teoría moral. Se mantiene la relevancia de la constitución entera del ser humano: no se eleva excesivamente la razón hasta considerarla una facultad que desasocia al hombre de la Naturaleza y las leyes naturales. La razón, la virtud y obrar coinciden para nuestro pensador, pero giran en torno a aumentar la capacidad de preservarnos en nuestro propio ser, en nuestra naturaleza como seres que desean. El deseo, por lo tanto, no se excluye, sino que junta nuestra capacidad de poseer apetitos con ser seres conscientes. Hay una consideración tanto de lo que nos podría diferenciar de otros seres vivos (la razón), como también de aquello que es de menor valor para otros pensadores, como nuestras emociones. Spinoza toma en cuenta nuestra condición humana en el problema de actuar bien. No idealiza al hombre, pues éste es parte de la Naturaleza, y no puede escapar de su determinación, como sujeto a la cadena causal. Pero la idea de libertad va hacia otro lado: no es salir de la Naturaleza, sino desarrollarnos según nuestra propia esencia, aumentando nuestra vitalidad por medio del obrar, y evitando el padecimiento por parte de emociones pasivas. Si bien con Kant podemos hacer los ejercicios mentales que propone, en la práctica nos resultaría muy difícil ignorar todo afecto en nosotros y proponernos únicamente guiarnos por

3 Es mediante la razón que el ser humano llega a saber que existen leyes y derechos naturales, y la renuncia a parte de su libertad para conformar el Estado es un acto común a partir del conocimiento que poseen acerca de la *ius naturalis* y *lex naturalis* a partir de su racionalidad.

principios objetivos, que descarten toda subjetividad. Pero en la realidad hay subjetividad, somos particularizaciones conscientes de la Naturaleza, somos contingentes.

Vimos, en cambio, que Hobbes sí acepta un nivel de subjetividad en los hombres al conformar cada uno su propio fin u objeto de deseo. No obstante, Hobbes falla en atribuirle relevancia a la posibilidad de suprimir pasiones por emociones activas más fuertes, ya que desconoce una constitución interna tan compleja como la que Spinoza propone. Spinoza, por lo tanto, no parece ser un punto medio, sino una noción que va más allá del pensamiento de ambos filósofos con respecto a la condición humana: es realista, pero la razón no es instrumentalizada, sino que coincide con el entendimiento y el intento de preservarnos en nuestro ser singular. Hay una universalidad en su propuesta que no se escapa hacia un “plano superior”, pero que integra la singularidad, la identidad de cada hombre.

Sin embargo, quedan varios aspectos que merecen ser desarrollados de forma más amplia. Nos hemos limitado al plano antropológico, pero es necesario ver cómo se desarrolla la ética propuesta por Spinoza en el campo político, cómo es que su propuesta afecta la constitución del Estado y el trato que este tiene con sus integrantes. Asimismo, sería interesante hacer un examen de las emociones y hasta qué punto mantienen similitud con el desarrollo de las emociones en el *Leviatán* de Hobbes, y cómo pudo influenciar esta obra en el pensamiento de Spinoza. Finalmente, la libertad en Spinoza no se limita al campo “humano”, sino que en el libro V de su *Ética* propone un ideal de libertad más elevado que se desasocia con nuestra constitución humana, y pretende regresar a la unión con el todo infinito que conforma la Naturaleza o Dios.

Recibido: 31/07/2023

Aceptado: 31/08/2023

Bibliografía

- Balibar, Étienne, 2011. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gebhardt, Carl, 2007. *Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hampshire, Stuart, 2009. *Spinoza and Spinozism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas, 2010. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. México D.F.: FCE.
- Kant, Immanuel, 2009. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Luis Martínez de Velasco. Madrid: Austral.
- Misrahi, Robert, 1975. *Spinoza*. Madrid: EDAF.
- Perdigón Lesmes, Crithian, 2010. *Spinoza: el amor al conocimiento. Reciprocidad entre epistemología, teología y ética*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Spinoza, Baruch, 2014. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch, 2018. *Ética*. Traducción de Oscar Cohan. Barcelona: Gredos.
- Tubino, Fidel, 2008. ¿Por qué leer a Spinoza hoy? En: *¿Por qué leer filosofía hoy?*, eds. Miguel Giusti y Elvis Mejía. Lima: Fondo Editorial PUCP, 67-83.

EL LUGAR DE LA CATEGORÍA DE FETICHISMO EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA: UNA CRÍTICA A ANSELM JAPPE

GINO CANALES RENGIFO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

En contra de la interpretación de Anselm Jappe del fetichismo de la mercancía como contradicción principal del capitalismo, sostengo que su obra adolece de un sobredimensionamiento del fetichismo que resulta determinista y reduccionista, y que comprende la contradicción en la obra de Marx de un modo simplista. Ofrezco, en cambio, una interpretación del fetichismo que parte de la noción de que la mercancía es una cristalización de las relaciones sociales de las sociedades capitalistas junto con una defensa de la contradicción como motor dinámico del capitalismo antes que como aspecto paradójico del mismo.

Palabras clave:

Marx, Jappe, fetichismo, contradicción, crítica del valor, teoría del valor

Abstract:

Against Anselm Jappe's interpretation of the commodity fetishism as capitalism's main contradiction, I argue that his work is afflicted by an oversizing of fetishism as a concept that is both deterministic and reductionist, and that his understanding of contradiction in Marx's work is simplistic. As an alternative, I offer an interpretation of fetishism, which takes as a starting point the idea that the commodity crystallizes capitalist society's social relations as well as a defense of contradiction as capitalism's dynamic engine rather than as a paradoxical point of it.

Keywords:

Marx, Jappe, fetishism, contradiction, critical theory of value, labor theory of value

§1. INTRODUCCIÓN

Según Michael Heinrich, es Althusser el primero en presentar matices para el dualismo preexistente en la tradición marxista entre propuestas economicistas y humanistas (2004, 23-26). Él plantea otra división como primer criterio para distinguir entre aquello que ha de rescatarse de Marx, su cientificidad, el alcance estricto de su método, y lo que, en cambio, es “resultado” de su actividad científica: el aspecto filosófico (Althusser 2004, 7-8). Se trata, según Althusser, entonces, no de una división excluyente, sino de una jerarquía basada en el par ciencia/filosofía, según el cual “las transformaciones de la filosofía son siempre la contrapartida de los grandes descubrimientos filosóficos” (2004, 8). El efecto es que “la filosofía esté retrasada con respecto a la ciencia” (*ibid.*).

Esta jerarquización pretende mantener una interpretación integral de Marx que, al mismo tiempo, privilegie la “etapa” de la crítica de la economía política; es decir, que subordine el avance en la filosofía a los descubrimientos científicos de Marx, los cuales son principalmente aquellos referidos a la historia y el método de investigación. Así, aunque Althusser rechaza la posibilidad de encontrar en Marx un “plan de acción” político, como ocurriría con los economicistas, sí mantendría una división fuerte entre el contenido científico de Marx y su aspecto humanista, lo que supondría un segundo dualismo, más sofisticado que el anterior, pero igualmente problemático por el reduccionismo que supone de toda la obra “no económica” de Marx.

Sin embargo, Michael Heinrich rescata de Althusser la apertura a superar el dualismo previo constituido por el par economicismo/humanismo (Heinrich 2004, 27). Si bien reemplaza un dualismo con otro, en este nuevo dualismo se encuentra la voluntad de interpretar *El Capital* no como otra obra de economía política sino propiamente como una *crítica* de la economía política¹ (Heinrich 2004, 26). Una crítica tal sería aquella que tenga como

¹ Es, sin embargo, debatible hasta qué punto realmente Althusser apunta en esa línea. La lectura de Heinrich puede contrastarse con las de E. P. Thompson, quien considera que la renuencia de Althusser al trabajo empírico lo lleva a una forma de idealismo infalsable y de carácter incluso teológico (Thompson 1981, 24-25) y Leszek Kolakowski, quien sostiene que Althusser sacrifica la voluntad de superar el dualismo al establecer una distinción incluso

objetivo no ofrecer una economía política alterna a la imperante, sino la “destrucción” de la economía política como tal al transparentar lo “absurdo” de sus categorías² (Heinrich 2004, 35). La apertura mencionada considero que ha sido clave para trabajos que han podido superar los innecesarios dualismos mantenidos en la interpretación de Marx, como puede evidenciarse en lecturas marxianas más integrales como las de Michael Heinrich o David Harvey³.

Existen autores, sin embargo, que, adentrándose en esta línea crítica, siguen manteniendo este rezago dualista que apela más a lo filosófico dentro de la obra de Marx. Es el caso de Anselm Jappe, quien, a partir de una reconstrucción de la categoría de mercancía, llega a la conclusión de que el fetichismo es *la principal y mayor contradicción* del capital, al punto de que una teoría del valor es en realidad una teoría del fetichismo⁴ (Jappe 2016b, 44). Dicha afirmación convierte la obra de Marx en una teorización de la “ilusión” que sostiene o incluso, en este caso, la ilusión que constituye la realidad social misma, antes que en un estudio de dicha realidad social.

Considero que es esencial dilucidar el caso de Jappe debido al papel privilegiado que ocupa actualmente en la tradición de la crítica del valor (o, del

religiosa entre un joven Marx filosófico y plagado de errores y un Marx maduro y científico, que llega a una verdad incontestable (Kolakowski 1971, 112-113). Ambas lecturas problematizan la idea de que Althusser supera el dualismo previo para dar con una lectura más integral y rigurosa de Marx.

2 O, como sostiene Guillermo Rochabrún: “En Marx ‘crítica’ quiere decir ir más allá, traspasar la apariencia, negar y superar el estado de cosas existente” (2007a, 144). El propósito de la crítica de la economía política no sería únicamente “demoler” los fundamentos de la producción capitalista, sino, ante todo, abrir un resquicio para pensar que las cosas no tienen por qué seguir siendo como lo son ahora.

3 Véanse por ejemplo las introducciones a *El Capital* tanto de Heinrich (2004, 2008) como de Harvey (2014), así como el trabajo de Harvey sobre la constitución de una racionalidad capitalista (2018).

4 Una tesis similar, aunque más acotada, distante en tiempo y en aproximación, la sostiene Isaak Rubin. Según el economista soviético, “la teoría del fetichismo de la mercancía se transforma en una teoría general de las relaciones de producción de la economía mercantil, en una propedéutica a la economía política” (1974, 54). Lo que Rubin tiene en mente, y que será importante para este texto, es que el fetichismo es una categoría central para comprender la dinámica de las relaciones sociales articuladas en torno a la producción capitalista, lo cual es un punto de entrada para examinar el vínculo entre esas relaciones y el funcionamiento efectivo de la producción a nivel teórico (por ello una propedéutica).

original alemán, la *Wertkritik*)⁵. La crítica del valor es, según el mismo Jappe, una corriente interpretativa de Marx con énfasis en la teoría del valor que él formuló, corriente que surge hacia 1991 con la publicación de *Colapso de la modernización*, de Robert Kurz (Jappe 2016a, 107). En este libro, se sostienen dos tesis fundamentales para esta corriente: la crítica del capitalismo como modo de producción en cualquier variante, sea de libre mercado o inclinación proteccionista o incluso socialdemócrata, junto con una crítica de toda postura anticapitalista que no tome como premisa la necesidad de abolir las relaciones mercantiles sostenidas por la teoría del valor⁶ (2016a, 108-109).

Estas dos tesis recorren posteriormente el trabajo del resto de integrantes del grupo *Krisis*, cuya mayor crítica es finalmente contra el trabajo (es decir, el mercado laboral) como realidad opresiva instaurada por el capital: una verdadera crítica anticapitalista es aquella que aboga por la abolición del trabajo, la categoría sobre la que se sustenta la producción de mercancías (Grupo *Krisis* 2018, 97-98). Así, la crítica del valor es una corriente teórica que sostiene la necesidad de ir contra las raíces que sostienen en marcha la producción capitalista, las cuales se enclavan en la teoría del valor de Marx y sus categorías, como trabajo o mercancía.

En esa veta, Anselm Jappe sostiene una interpretación de la obra de Marx con un énfasis especial en el capítulo de *El Capital* sobre la mercancía, en el cual considera se encuentra la categoría clave que permite desarmar

5 Si bien se puede discutir, en todo caso, qué tan válido sería discutir la misma *Wertkritik* o qué tan válida es siquiera esta recuperación de la teoría del valor de Marx, ello supone ya un nivel de fundamentación que excede las ambiciones de este trabajo. Puede revisarse, sin embargo, la crítica a Marx en el trabajo de Brian Leiter (2022) como un punto de referencia. Respecto al lugar de Jappe en la *Wertkritik*, es posible también sostener que existen otras figuras dentro de esta tradición con mayor solidez interpretativa, como Moishe Postone (2003).

6 En palabra del mismo Kurz: “La ideología de los trabajadores movilizados, cuya encarnación es el socialismo real, se limitó solo a contraponer algunas categorías reales burguesas a su par complementario: “Trabajo” contra “Capital”, el momento estatista contra el momento monetario del principio de competencia. Pero esta ideología tenía su fundamento material en las relaciones mismas, y su crecimiento en regiones relativamente poco desarrolladas de la incipiente sociabilidad capitalista mundial no fue un error, sino que estaba comprendido en esas mismas relaciones” (Kurz 2016, 105).

En ese sentido, experiencias como la de la Unión Soviética serían según Kurz únicamente un traslado del peso de la propiedad privada de individuos hacia el Estado, sin que cambien sustantivamente los mecanismos de explotación.

la racionalidad capitalista, evidenciar sus contradicciones internas y, además, diagnosticar los problemas sociales que genera: el fetichismo de la mercancía (Jappe 2016b, 41). En este trabajo pienso sostener que esta es una consideración incorrecta, deudora de una “filosofización” mal dirigida en la interpretación de la teoría del valor que realiza Jappe, lo cual le lleva a sobredimensionar la categoría del fetichismo. Sostengo que este sobredimensionamiento tiene tres efectos en la crítica del valor que son altamente problemáticos: a) homogeneiza los efectos sociales del capital, b) es determinista en cuanto a cuál es la trayectoria final del capitalismo y c) es reduccionista respecto a la relación entre el fetichismo y otras patologías sociales. Considero que todo es un problema que surge por cuanto Jappe se apoya más en la lógica interna de las categorías que en el proceso histórico por el que las mismas se conforman.

Para lograr mi objetivo, antes habré de presentar en detalle los argumentos sobre los que Jappe se asienta para llegar a la conclusión mencionada, sobre la “locura” del fetichismo. Luego, me concentraré en los tres problemas mencionados que considero se desprenden del trabajo de Jappe y que limitan seriamente su análisis. Con esto en mente, sostengo que su error se ubica en cómo fundamenta la teoría del valor y en el sentido en el cual una categoría presenta contradicciones. A partir de esto, en primer lugar, propondré brevemente una noción más acotada de fetichismo que, aunque no se distancie mucho de la interpretación del autor alemán, no caería en lo que podríamos denominar un “exceso filosófico”. Por último, intentaré dar un “lugar” en la obra de Marx a la noción de fetichismo a partir de cómo entienden que operan las contradicciones en la crítica de la economía política. El propósito general de este trabajo es contribuir a una lectura integral de Marx, por lo que no solo acudiré a *El Capital* o los *Grundrisse* para buscar la fundamentación de la teoría del valor. Aun si es posible ubicar ciertas rupturas entre las diversas etapas de la obra de Marx (junto con algunas sofisticaciones y, en otros casos, solo prolongaciones)⁷, considero que ya en sus primeros escritos asomaban varios de los elementos que luego serían parte clave de la crítica de la economía política. En ese sentido, espero

7 Una revisión del debate sobre las continuidades y rupturas en la obra de Marx excede este trabajo. Véase, en todo caso, la revisión de Viglione (2014) sobre las continuidades de la obra de Marx y la importancia de la influencia de Hegel en su concepción de la dialéctica.

aportar algo de cierto valor a la posibilidad de leer a Marx sin caer en caricaturas sobre su economicismo o humanismo.

§2. LA “LOCURA” DEL FETICHISMO: LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX SEGÚN JAPPE

Jappe considera que el fetichismo se encuentra en el centro de la teoría del valor, por lo que, para poder llegar al fetichismo, primero hay que comprender de qué modo interpreta el valor en *El Capital* (Jappe 2016b, 40-41). Para llegar a esto, primero Jappe establece una diferencia entre mercancía y “bien”: es solo cuando un objeto es intercambiable por *cantidades determinadas* que este pasa a ser una mercancía (Jappe 2016b, 32). Un bien, en cambio, es un término genérico aplicable a todo objeto que pueda o no ser intercambiado, sin que haya de por medio una determinación del criterio de intercambio. Si, por ejemplo, una pareja de hermanos decide intercambiar entre sí una camisa y un pantalón, ambas prendas son tratadas como bienes. La cantidad en que estas se intercambian no es acorde a un criterio externo a la relación personal entre los hermanos, sino que, por el contrario, se basa en esta misma y en las necesidades que ambos puedan tener de una camisa o un pantalón; es decir, en lo que estos bienes representen para cada uno en función de su valor de uso. Por ello, en este caso, no estaríamos hablando de una mercancía.

Si, en cambio, uno de los hermanos decidiera vender su pantalón para comprar una camisa, estaría apelando a la determinación de un criterio que sería tanto válido para el otro hermano como para un extraño que igualmente quisiera comprar el pantalón. Ese criterio “objetivo”, externo a la relación personal, es donde yace el valor. Como señala Jappe, “en la medida en que un objeto es intercambiado en cantidades determinadas por otros objetos, también posee un valor de cambio” (2016b, 32). Esta es la particularidad que distingue a la mercancía como bien: que necesita expresar su valor en comparación con otras mercancías. Es así que surge la necesidad de la formulación de la teoría del valor.

La dificultad radica en cómo expresar dicho valor, es decir, en encontrar el sustrato común a las mercancías en cuestión. Lo único que se muestra común más allá de las particularidades que todas las mercancías presentan, es que son productos de trabajo (Jappe 2016b, 33). Para lograr dicha equiparación hay que dejar de lado la particularidad del trabajo de tal o cual mercancía: no importa si se está hablando del trabajo de un herrero o un sastre; lo que importa es que ambos son trabajos y, como tal, ambos “consumen” el tiempo de los trabajadores en cuestión: “El trabajo que conforma el valor no cuenta, pues, más que como *puro gasto de tiempo de trabajo, sin consideración* por la forma específica en la que se ha gastado” (Jappe 2016b, 33). Es este, entonces, un desdoblamiento entre el trabajo concreto, incommensurable entre todas sus particularidades, y el trabajo abstracto, cuya función como categoría es permitir equiparar mercancías en cantidades determinadas por las horas de trabajo involucradas.

La forma en que se miden las horas de trabajo tampoco se encuentra referida al trabajo concreto, sino a la media que es posible establecer considerando unas condiciones dadas de desarrollo de las fuerzas productivas (Jappe 2016b, 34). Esta media es el tiempo socialmente necesario y es de este modo, entonces, que se determinan las cantidades en que se equiparan las mercancías, a partir del tiempo promedio que lleva producirlas.

A lo que se debe atender, sostiene Jappe, es que estas consideraciones sobre el valor, por “objetivas” que parezcan y se nos presenten, “existe[n] tan solo en la cabeza de los hombres que viven en una sociedad en la que los bienes asumen habitualmente la forma de la mercancía” (2016b, 35). El desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo concreto y abstracto, entre el tiempo individual de producción y el socialmente necesario, son todos puramente sociales. Según Jappe, esto significa que los desdoblamientos mencionados se concentran en las mercancías sin por ello ser parte intrínseca de las mismas en tanto objetos: “es una abstracción que no puede manifestarse, adquirir una forma sensible (...)” (2016b, 35). Por ello, para poder intercambiarse, una mercancía necesita una segunda mercancía a través de la cual pueda expresar su valor.

Además de la consecuencia mencionada para la forma en que se despliega el valor, el carácter social de la teoría del valor tiene una segunda

consecuencia importante: no son sus categorías objetivas o “neutras”, ni operan fuera de las relaciones sociales (Jappe 2016b, 41). Esto se constata para Jappe en el hecho de que, en la práctica, lo que se da es que actuamos en el intercambio *como si* estuviéramos expresando la voluntad de las mercancías: “los hombres ponen en relación sus trabajos privados no directamente, sino solo en una forma objetiva, bajo una apariencia de cosa; a saber, como trabajo humano igual expresado en un valor de uso” (Jappe 2016b, 39). Al no poder expresarse el valor de una mercancía si no es a través de otra mercancía, queda en primer lugar el detalle de cómo es que estas dos mercancías se pueden encontrar, y la respuesta es que esto ocurre a partir de las personas que actúan en el intercambio como representantes de sus mercancías. Esta necesidad de representación de las mercancías en el intercambio y el que las categorías de las que depende su valor sean abstracciones tiene como efecto que en el intercambio las voluntades en cuestión se presenten como las de las mercancías, como si de ellas dependiera su propio valor. Este sería el primer sentido del fetichismo (Jappe 2016b, 39).

En esta primera comprensión de fetichismo, este opera ante todo como efecto de la teoría del valor que lleva a “representaciones falsas que ocultan su verdadero aspecto” (Jappe 2016b, 40). Se trataría, básicamente, de un efecto ideológico que permite mantener “oculta” la verdadera naturaleza de las relaciones sociales en el capitalismo: el fetichismo sería la barrera que distorsiona o mantiene invisible el papel del trabajo en la creación del valor y el carácter social de estas categorías, dando una representación “invertida” de la realidad, según la cual el valor sería determinado por características intrínsecas a las mismas mercancías.

Sin embargo, Jappe piensa que es insuficiente esta primera comprensión del fetichismo, por cuanto es únicamente una comprensión superficial del fenómeno que abarca (2016b, 40). Por el contrario, él considera que el fetichismo es no solo “(...) una representación invertida de la realidad, sino una *inversión de la realidad misma*” (2016b, 40). Lo que Jappe entiende de esta diferencia es que la teoría del valor opera de tal modo que la atribución de una voluntad a las mercancías no es únicamente un efecto ideológico, sino el sostén mismo de la teoría del valor, que no puede operar sin fetichismo

de por medio. En ese sentido, sostiene una *“identidad entre la teoría del valor y la teoría del fetichismo en Marx”* (Jappe 2016b, 40-41).

La identidad entre ambas teorías se sostiene en el mismo carácter fetichista de la mercancía, por cuanto el desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio y entre trabajo concreto y trabajo abstracto representa la unidad de determinaciones que, lógicamente, deberían resultar excluyentes entre sí (Jappe 2016b, 43). Para que una mercancía pueda expresar su valor, necesita de una segunda mercancía que se plante frente a ella como equivalente; es decir, ya no como valor de uso, sino como valor de cambio (mientras que la forma relativa se mantendría como valor de uso). Y es en esta relación, de la forma simple del valor, que la mercancía realiza tres inversiones que se basan en la negación de su carácter concreto en pos de la abstracción de sus cualidades:

- el valor para expresarse necesita “negar” su valor de uso,
- el trabajo abstracto es igualmente la negación de la particularidad del trabajo concreto y, finalmente,
- lo que era trabajo privado se vuelve trabajo social directo (Jappe 2016b, 42-43).

Este carácter contradictorio que atraviesa la mercancía solo puede sostenerse a través del fetichismo, que invierte la realidad al hacer más real la abstracción que lo concreto (Jappe 2016b, 46).

El que lo abstracto sea fetichista y contradictorio se debe no a que en general la abstracción sea un fenómeno negativo, sino a que esta adquiere un carácter específico en la sociedad capitalista, cristalizada en las categorías de trabajo abstracto y trabajo privado (Jappe 2016b, 46).

El trabajo privado en la sociedad capitalista, según Jappe, es esencialmente distinto a como se presenta el trabajo individual⁸ en otras sociedades, es decir, como parte de un trabajo social total y, en ese sentido, basado en

8 En este caso resulta primordial evitar utilizar indistintamente el término “trabajo privado” para otras sociedades, pues “incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son no obstante, en lo que

la distribución de funciones particulares que llenan necesidades sociales concretas (Jappe 2016b, 54). En cambio, en la sociedad capitalista, el trabajo privado se presenta ante todo como “falso” de cualidad, es decir, como una categoría abstracta indiferente a la especificidad de las necesidades de la sociedad (Jappe 2016b, 55). El trabajo privado, en relación con las mercancías, es principalmente trabajo autónomo y libre, en el sentido de libre o *desconectado* de la sociedad a la que pertenece y, por ello, cuando en el intercambio asoma su carácter social, esta socialidad es una contradicción y obliga al desdoblamiento de la mercancía entre lo concreto y lo abstracto (Jappe 2016b, 56-58).

El fetichismo, para el caso, cumple con la función de introducir una inversión de la realidad que hace posible que lo abstracto sea más real que lo concreto. Si no fuera así, la producción capitalista no podría sostenerse: “La mistificación contenida en la abstracción mercantil es muy real, constituye la verdadera naturaleza de este modo de producción” (Jappe 2016b, 47). Es decir, el fetichismo no es únicamente una representación de la realidad, sino que constituye el núcleo de cómo la realidad es en la producción capitalista.

En general, según Jappe, toda sociedad ha presentado cierta forma de fetichismo, por cuanto este es un fenómeno en el que se “proyecta” en un objeto (un “tótem”) una voluntad autónoma y ajena a la humana⁹ (2016b, 183-184). En otras sociedades, la religión ha cumplido esta función, pero en el capitalismo el fetichismo surge en la mercancía y, como la mercancía es la

hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites” (Marx 1989, 55).

Así, habría que tener en cuenta que no todo trabajo individual es trabajo privado y que hay una especificidad histórica para el término que habría que revisarse extensamente, lo cual, en todo caso, sería tarea de otro trabajo.

9 Lo que resulta una tesis controvertible y que posiblemente se podría criticar extensamente. Ello, sin embargo, implicaría una revisión bibliográfica sobre temas que exceden la ambición de este trabajo. Puede revisarse el trabajo de Wendy Brown sobre el carácter secular de la obra de Marx para recoger algunas ideas al respecto. Sostiene ella que “Marx [...] desarrolla la noción de Feuerbach de que la religión es una expresión de la alienación humana, una proyección de capacidades humanas sobre un Otro imaginario, una proyección que en sí misma señala nuestra falta de libertad [...]” (2014, 113-114). Así, bajo esta interpretación, podríamos hablar de que efectivamente el fetichismo (como una expresión de la alienación) estaría presente en otros fenómenos, como el religioso.

“célula germinal” del capital, es decir, la base sobre la que este se construye, entonces el fetichismo seguiría apareciendo en sus consecuentes desarrollos, en el dinero, el capital y en la producción, siendo de este modo “la contradicción fundamental de la formación social capitalista” (Jappe 2016b, 44). Entonces, la diferencia con otras sociedades consiste en que, en el capitalismo, el fetichismo se hace constituyente e introduce una contradicción que recorre la sociedad por completo y lleva a lo que Jappe denomina una “socialización fetichista” (2016b, 192).

El resultado del fetichismo es la puesta en movimiento de la teoría del valor a través de la producción mercantil y, además, la introducción de una racionalidad fetichista. Esta es la racionalidad mercantil, la que establece el movimiento tautológico de la circulación mercantil M-D-M¹⁰ y que, al mismo tiempo, de algún modo pretende valorizarse como capital al invertir el movimiento por D-M-D (Jappe 2016b, 69-70). Esa búsqueda de valorización, es decir, de generar un valor excedente al inicial en lo que únicamente es la circulación de valores equivalentes lleva a que “(...) desde el punto de vista de la economía nacional, cavar hoyos para rellenarlos después es una actividad perfectamente sensata” (Jappe 2016b, 70) y que además se espere un excedente de dicha actividad. En esto consiste la “locura” del fetichismo y consigna la “alta irracionalidad”¹¹ de la que depende la producción capitalista (Jappe 2016b, 72).

La irracionalidad del capital se expresa en su “voracidad”, pues la necesidad de valorización continua choca no solo con los límites lógicos del movimiento tautológico de la circulación, sino con los límites materiales que una sociedad debe enfrentar en su expansión: “Al consumir los recursos naturales, el crecimiento material acaba por consumir el mundo real” (Jappe

10 La circulación M-D-M es tautológica por cuanto únicamente mantiene en movimiento valores equivalentes a través del curso del dinero. Así, la mercancía al inicio del movimiento será intercambiada por una proporción de dinero equivalente a su valor; luego, este dinero será intercambiado por una segunda mercancía del mismo valor que la primera. En ese sentido, el dinero solo estará moviendo valores equivalentes en un movimiento circular y, por lo tanto, tautológico (Marx 2008, 139-141; 192-193).

11 Esta identificación entre locura e irracionalidad proviene del trabajo de Jappe y puede ser también bastante criticable. Véanse por ejemplo los estudios de Foucault (1998, 2003) sobre el nacimiento de las clínicas y la historia de la locura en Europa.

2019, 21). La voracidad de la locura fetichista se convierte, de este modo, en una vorágine autodestructiva que Jappe denomina “pulsión de muerte del capitalismo” (2019, 242). El término freudiano de pulsión de muerte implica, en este caso, la tendencia inherente al capital de buscar su propia destrucción¹².

No solo se trataría de un impulso autodestructivo presente en la circulación del capital, sino que se expandiría a múltiples esferas de la vida social, en tanto la racionalidad mercantil funciona como “exceso de subjetivación” que atomiza al individuo y lo mantiene desconectado de sus relaciones personales para dedicarse a la realización de intereses privados (Jappe 2019, 180). El efecto es un “narcisismo”, resultado directo del fetichismo que redundaría en la desintegración de la vida social y que surge como “defensa” frente a la impotencia ante la voluntad ajena de la mercancía (Jappe 2019, 83-84).

Existen entonces dos consecuencias claras del fetichismo para Jappe: el movimiento autodestructivo del capital y la desintegración de la vida social. A la primera podemos denominar la consecuencia apocalíptica, por cuanto se concentra en los efectos naturales catastróficos del capital; y, a la otra, la socio-psicológica, por cuanto se concentra en los efectos de esta racionalidad “impuesta” sobre los individuos y cómo esta afecta su socialización. Ambos casos ilustran por qué, según Jappe, es necesario mantener en pie la lucha contra el capitalismo, no para reformarlo o controlarlo, sino para *abolirlo*. La conjunción entre fetichismo y valor como parte de un mismo fenómeno, el cual se cristaliza en la mercancía, lo lleva a la conclusión de que “todo cambio social es vano si no consigue abolir el intercambio mercantil” (Jappe 2016b, 25). Una posición tal supone la demolición de la realidad que sostiene la teoría del valor/fetichismo, es decir, de las relaciones sociales que la sustentan, y esta sería según Jappe la base de la crítica del valor.

12 Resulta extraña, sin embargo, la necesidad de apelar a un término cargado teóricamente como el de pulsión de muerte, cuando podía ser suficiente sostener una tendencia autodestructiva del capital. Jappe introduce categorías de la psicología social en sus análisis (Jappe 2019, 58-69), pero no llega a justificar la necesidad de recurrir al psicoanálisis o de unir directamente sus términos con la teoría del valor.

S3. SOCIALISMO O BARBARIE: LÍMITES DE LA TEORÍA DEL FETICHISMO DE JAPPE

Hasta este punto, considero que pueden plantearse tres problemas con la forma en que Jappe concibe el fetichismo:

- I. Concibe al capital como una suerte de fuerza todopoderosa, de voluntad homogénea, por cuanto la “locura” fetichista se impone sobre los individuos. Es una posición que asume que el fenómeno de *personificación* de las mercancías ocurre sin conflicto de por medio (o que este termina resultando impotente), por lo cual la existencia del capitalismo básicamente “ahoga” la libertad humana inevitablemente y saca el “reverso oscuro” de la subjetividad moderna a la luz: “El capitalismo no las ha inventado [las distintas formas de la pulsión de muerte], pero sí ha hecho saltar las barreras que las frenaban y favorecido su expresión” (Jappe 2019, 247-248). De este modo, la agencia humana en el capitalismo parece reducirse a ser el reflejo de las condiciones de producción¹³. Si bien hay un cierto grado de verdad en esto, el error de Jappe consiste en asumir básicamente una relación causal entre capitalismo y problemáticas sociales. Este no es el espacio para expandirnos en este aspecto, pero es posible defender una concepción distinta del fenómeno de personificación desde *El Capital* y la Concepción Materialista de la Historia, sin tener que recurrir al dualismo estructura económica/individuo, atendiendo a otras variables distintas del modo de producción, como pueden ser relaciones históricas de género, colonialismo, racismo, etc¹⁴.

13 Lo cual es un tema controversial dentro de la bibliografía marxista. Un texto reciente de Guillermo Rochabrún sostiene que interpretar de este modo tan unilateral la imposición de las categorías sobre la vida de las personas implica reducir la agencia humana a ser el reflejo de sus condiciones estructurales (con, en este caso, una primacía de las categorías económicas), lo cual deja de lado distintas dimensiones de la vida social que Marx no llegó a cubrir tan extensamente en vida, como la política o las relaciones de género (Rochabrún 2019, 129-130).

14 Son varios los ejemplos posibles de una interpretación de Marx que une las determinaciones del capital con aquellas otras relaciones de poder presentes en nuestra sociedad: género, raza, etc. Véanse los trabajos de Fraser (2022) o Federici (2010) para pensar principalmente en las relaciones entre capitalismo y la opresión de la mujer (y, en el caso de Fraser, también en el aspecto racial de esto).

- II. Es determinista, pues supone una trayectoria *única* para el capitalismo. Si bien Jappe no piensa sostener una filosofía de la historia que apele al socialismo como una instancia *necesaria* de superación del capitalismo, sí mantiene que, a partir de que el fetichismo es la base de esta sociedad, esta se encuentra entre dos alternativas mutuamente excluyentes: extinción o superación del capitalismo. Entonces, el resultado de la trayectoria no es unívoco, pero el trayecto mismo sí se mantiene irrevocable: el capital mantendrá esta irracionalidad hasta que, de algún modo, la sociedad cambie o sea ya demasiado tarde (básicamente, otra forma de decir “socialismo o barbarie”¹⁵). Una propuesta tal, aunque más sofisticada que el determinismo histórico y económico del marxismo ortodoxo, sí cae en una forma de “apriorismo” formal que supone un desarrollo del capitalismo destinado al fracaso (sea, como se mencionó, por la catástrofe o la revolución) por necesidad lógica y no por el desarrollo histórico.

Por ello, aunque la obra de Jappe abunde en ejemplos históricos *previos* al capitalismo, no ahonda realmente en lo que está ocurriendo *ahora*, pues no podría presentar más que particularidades de un desarrollo ya anticipado por la lógica de las categorías. Así, Jappe ofrece afirmaciones como esta: “Sin duda es más fácil escribir sobre las multinacionales que sobre el valor, y es muy fácil salir a la calle para protestar contra la Organización Mundial del Comercio o contra el paro que para oponerse al trabajo abstracto” (2016b, 27).

El trabajo intelectual que demanda el estudio de las determinaciones de la mercancía y la lógica interna de *El Capital* adquiere una dimensión mucho más fundamental que la misma acción histórica mientras ocurre. Concentrarse en los peligros del neoliberalismo sería, entonces, una “distracción” del principal problema, que es el mismo capitalismo¹⁶

15 Frase atribuida por Rosa Luxemburg a Engels en el famoso folleto *Junius* (Luxemburgo 2018, 267).

16 Incluso, según el mismo Jappe, ya la misma acción política resulta una distracción o, más bien, hacerle el juego al sistema y participar según sus reglas (Jappe 2011, 59). Por ello, considera que la única forma de combatir realmente al capital se da por fuera de la institucionalidad, como una “política sin política” o una forma de *praxis* que ocurra más allá de la sociedad fetichizada (2011, 66-68).

(Jappe 2016, 207). Por supuesto, el error evidente de Jappe es que no se trata de acciones mutuamente excluyentes, pero, más allá de eso, una posición tan desatenta a la particularidad histórica del desarrollo del capitalismo en diversas partes del mundo¹⁷ es no solo simplista por cuanto no incorpora la complejidad del mundo social, sino, sobre todo, es resultado necesario de la crítica del valor tal y como Jappe la plantea.

- III. Es reduccionista, por cuanto, como se mencionó en el primer problema, asume una causalidad simple entre la estructura económica y la agencia humana, la cual se subordina al fenómeno de personificación propiciado por el fetichismo, ignorando o supeditando otras variables sociales al modo de producción. Esto resulta especialmente claro cuando Jappe pretende explicar los aumentos en tiroteos escolares de los últimos años a partir del efecto de desintegración social y “liberación” de la pulsión de muerte que detecta como constitutivos del capitalismo:

Explicar los asesinatos por el “odio al otro” se queda un poco corto. El racismo o la homofobia no datan de hoy. Lo que hay que explicar es el “paso al acto”. Probablemente nos encontramos menos ante un aumento de las pulsiones asesinas que ante un alzamiento de las barreras que impedían su realización. No es necesariamente el odio lo que resulta nuevo, sino la gran cantidad de personas dispuestas a morir para satisfacerlo sin obtener ningún otro beneficio. (Jappe 2019, 256)

17 Como menciona Heinrich, “aunque *El Capital* sea sobre todo un trabajo teórico (...) y no histórico (...), el análisis no es a-histórico en el sentido en que gran parte de la economía contemporánea lo es” (Heinrich 2004, 32; la traducción es propia). El que Marx pretenda encontrar las determinaciones que constituyen la lógica interna del modo de producción capitalista, no implica una desconexión con el análisis histórico propiamente dicho, como ocurre con los capítulos concernientes a la jornada de trabajo o la acumulación originaria: “Los pasajes históricos *complementan* el recuento teórico, pero no lo constituyen” (Heinrich 2004, 32; la traducción es propia). Dicha separación analítica implica, según Heinrich, que *El Capital* no analiza en detalle las “etapas” de la producción capitalista, aunque eso no implica que no tenga en cuenta su desarrollo histórico en relación con las categorías teóricas construidas, algo que falta a Jappe. Finalmente, “entre las clases en su existencia cotidiana y sus luchas, y las determinaciones y el movimiento de éstas que *aquellas revelan*” es posible encontrar “la unidad entre teoría e historia” en la obra de Marx (Rochabrún 2007b, 95).

Una vez más, Jappe tiene un alto grado de razón respecto a que existen efectos sociales del capitalismo, que bien pueden ser el “alzamiento” de las barreras entre la pulsión de muerte y la posibilidad de llevar al acto dicha pulsión (asumiendo que esta exista, claro). Sin duda, además, puede el capital, por ese mismo motivo, “potenciar” fenómenos como el machismo, el racismo y demás, pero esta no es una relación tan unilateral como parece pintarla Jappe al sostener una causalidad directa entre el desarrollo del fetichismo y los aumentos en tiroteos escolares¹⁸. En todo caso, el trabajo de Jappe no ofrece un sustento lo suficientemente considerable como para argumentar que, en estos casos, la misma existencia del capitalismo es determinante. Aunque este no sea el espacio para desarrollar una afirmación convincente, considero que es más modesto, pero también más realista, pensar que se trata de uno entre otros factores, con una importancia que habría que determinarse a partir del estudio de los casos concretos y las diferencias entre las diversas sociedades en las que estos se dan¹⁹.

Si asumiéramos la postura de Jappe, se desprendería que, en el socialismo, estos fenómenos de violencia perderían las condiciones para desarrollarse o disminuiría la intensidad con la que se dan. Ello resulta una afirmación demasiado simplista y utópica.

18 Sin que además entre en detalle sobre qué exactamente hay de distinto entre el fetichismo del siglo XIX y el del siglo XXI como para que sea recién ahora que estas barreras se hayan alzado en tal medida, Jappe da una explicación vaga sobre “la evolución social de las últimas décadas” (Jappe 2016b, 256), que parece referirse a los cambios que traen la digitalización y la evolución de la cultura de consumo (desde la industria del entretenimiento hasta el aumento en el consumo de drogas) desde mediados del siglo XX (Jappe 2016b, 233). Sin embargo, el recuento que ofrece está relacionado con los cambios en los procesos de subjetivación y la relación explícita con el fetichismo y el capitalismo en general se mantiene oscura.

19 Recientemente se puede ubicar el debate entre Fraser y Haslanger respecto a este punto. Véase el estado de la cuestión realizado por Berman (2022) para entender las líneas de debate y la forma en que se discute la relación entre capitalismo y otras variables sociales.

§4. LIBERTAD, IGUALDAD Y PROPIEDAD EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR

Por supuesto, siendo la crítica del valor una propuesta de interpretación de Marx, la pregunta sería si es que estos son problemas de cómo está interpretando Jappe o si esto es consecuencia necesariamente de la obra de Marx. Considero que se trata de lo primero, de que son problemas por la forma en que Jappe lee la obra de Marx. Para demostrar esto, habré de ofrecer una interpretación alternativa de cómo se fundamenta la teoría del valor en su obra. Considerando que parte de este recorrido ya ha sido realizado al acompañar la argumentación de Jappe, me concentraré principalmente en las “lagunas” de interpretación que pueden encontrarse.

El principal elemento es la fundamentación del valor que ofrece Jappe. Si bien él atiende al carácter situado, concretamente histórico, de las relaciones sociales que sustentan la producción capitalista, ciertamente no las detalla por cuanto una explicación de la determinación de dichas relaciones sociales tendría que colocarlas previamente al fetichismo y, por lo tanto, no serían ellas mismas (al menos en un inicio) relaciones fetichistas, lo cual no conviene al trabajo de Jappe.

Las relaciones a las que me refiero son aquellas que se cristalizan en la mercancía y que, por lo tanto, no son consecuencia de una base económica ni tampoco parte de una superestructura ideológica:

El capitalismo, correlativamente a la formación de un mercado verdaderamente mundial, hereda, absorbe y procesa un inmenso bagaje cultural que no crea, pero al que confiere un determinado sentido, subordinado a sus propias creaciones. (...) No se trata que las relaciones de intercambio mercantil *produzcan* las categorías de propiedad, libertad e igualdad, pues ellas son consustanciales a dicho intercambio. Y a su vez esas categorías, a ese nivel no son ya —por así decir— la ideología liberal, en tanto elaboración conceptual producto de un trabajo intelectual consciente. (Rochabrún 2007a, 146).

En otras palabras, la oposición estructura económica/individuo, reminiscente de la división base/superestructura, que asoma en el trabajo de Jappe, parte de un equívoco en tanto sobrestima los alcances del capital

para “crear” unilateralmente relaciones sociales. Lo que en cambio ocurre, es que estas relaciones son “absorbidas” y reinterpretadas bajo el horizonte de la producción capitalista, de modo tal que los principios enumerados (propiedad, libertad e igualdad) se vuelven fundamento estructural de la forma en que el intercambio se da. Aunque resulte engañoso por el orden de exposición en *El Capital*, estas categorías económicas no funcionan únicamente abstractamente, sino que han necesitado de condiciones de posibilidad histórica: “(...) la acumulación del capital presupone el plusvalor, el plusvalor la producción capitalista y ésta la preexistencia de masas de capital [y fuerza de trabajo] relativamente grandes en manos de los productores de mercancías” (Marx 2009, 891).

Como menciona Marx, el capitalismo, cuando menos el “originario”²⁰, no surge sobre el aire, sino que ha de reunir primero dos condiciones importantes: capital para invertir y mano de obra para emplear.

Pero estas condiciones, digamos, materiales, no son las únicas que explican la producción capitalista: la mano de obra necesita de un conjunto de condiciones de posibilidad formales para poder ser considerada como tal. En otras palabras, la disposición amplia de mano de obra desposeída no tiene mayor significado sin un horizonte previo que permita conferir sentido a los hechos sociales. ¿Qué diferencia, finalmente, al vasallo del obrero?

La respuesta se encuentra en un texto temprano de Marx, *Sobre la cuestión judía*, donde aborda la relación entre los “derechos del hombre” y el carácter de la “sociedad burguesa”: se trata de “la *desintegración* del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano (...)” (Marx 1970, 235). El ciudadano burgués es aquel en el que se presenta

20 Aunque no sea el espacio para elaborar un argumento al respecto, hay que tener en cuenta que, para el caso, se está hablando de cómo logró llegarse a la producción capitalista en un espacio geográfico específico (Inglaterra y otros países de Europa), y no de condiciones necesarias *para toda forma* de capitalismo, incluyendo el resultante de la colonización. Piénsese en la carta de Marx a Vera Zasúlich de 1881: “La «fatalidad histórica» de este movimiento [el de la aparición del capitalismo basado en el proceso de expropiación campesina] está, pues, *expresamente* restringida a los países de Europa occidental” (1980, 60). El punto es que el proceso histórico que Marx describe como necesario, solo tiene esta cualidad de necesidad en el caso de Europa occidental; en otros países se tendría que estudiar qué clase de procesos concretos pueden presentarse.

un desdoblamiento entre su particularidad como individuo y su carácter formal de parte de la sociedad. En ese sentido, el ciudadano se relaciona con el resto de la sociedad no como quien es, sino como aquello que tiene en común con todos, es decir, el ser sujeto de derecho. De este modo se constituye el sujeto en la sociedad capitalista, como una “mónada aislada y replegada en sí misma” (Marx 1970, 243), cuya base es el derecho, antes que como miembro de una comunidad en constante interrelación. De hecho, bajo los esquemas del derecho burgués, el sujeto se presenta como libre ante todo cuando puede actuar sin atender a la comunidad (o, como reza la expresión popular, uno es libre de hacer lo que quiera mientras no afecte a otros).

La desconexión entre individuo y sociedad que se presenta en el capitalismo como expresión de libertad es la base de la división entre lo público y lo privado: el individuo es públicamente un ciudadano y lo que es privadamente no tiene por qué tener ninguna conexión con lo público. La aplicación de un principio tal se encuentra en la tercera parte de la triada de derechos universales, la propiedad: “(...) el derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (*à son gré*), sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad, del derecho del interés personal” (Marx 1970, 243-244)

De este modo, libertad, igualdad y propiedad se complementan como base de las relaciones sociales en la sociedad burguesa y garantizan la impersonalidad que es la base del intercambio mercantil. La mercancía, en este sentido, es la “célula germinal” del capitalismo no en el sentido de que, a partir de ella, se modele el resto de la sociedad capitalista a través del fetichismo, sino que, por el contrario, en lugar de ser un punto de partida, encontramos en la mercancía un “resultado”, que se expresa en que esta cristalice las relaciones sociales que caracterizan la sociedad capitalista, tanto económicas como no económicas (Rochabrún 2007c, 24).

Ya con esto en mente creo que resulta factible rechazar la interpretación de Jappe del fetichismo como el fenómeno que *produce* el desdoblamiento que resulta en la inversión de la realidad. Esto no significa, en todo caso,

que el fetichismo no se presente en estas relaciones desdobladas, ni que abarque más que lo puramente económico. Lo que sí significa es que, desde Marx, sería equivocado asumir en sus categorías la explicación de sus propias condiciones de posibilidad: “En otras palabras, redescubrimos algo que es obvio y a la vez muy difícil de percibir: los medios de producción no existen por fuera de los hombres y sus relaciones, y son antes bien la bisagra con la naturaleza que prolonga las relaciones que definen el carácter específico, histórico, de esa fuerza de trabajo” (Rochabrún 2007a, 143).

Esto resulta importante porque, al concentrarnos en la mercancía y en lo económico de las relaciones sociales que se desprenden de ella, parece asumirse un lugar privilegiado para el modo de producción respecto de la estructura social, cuando, por el contrario, lo que vemos es que el modo de producción “absorbe” las relaciones sociales presentes en una sociedad y las dota de un nuevo horizonte²¹. De la especificidad jurídica que llevaba gestándose en la Europa de los siglos XVIII-XIX, surgen las bases para las relaciones salariales una vez que se “liberan” grandes masas de fuerza de trabajo que pasan a ocupar las ciudades²². Es de este modo que se hegemoniza la relación mercantil y que el fetichismo se vuelve pilar de la sociedad capitalista y base de la racionalidad económica.

Se desprende de lo anterior algo de gran importancia. El tránsito de las relaciones de libertad, igualdad y propiedad hacia su cristalización en la mercancía no obedecen a una necesidad dictada unilateralmente ni desde el terreno jurídico-social ni desde el económico. No existe propiamente una *necesidad* de que el desarrollo de la sociedad europea, bajo esas condiciones, diera paso a la formación del capitalismo del modo en que se dio. Del mismo modo, el capitalismo no implica una trayectoria simple

21 Como bien intuye el propio Jappe cuando sostiene que el capitalismo “potencia” ciertos fenómenos sociales, como el racismo o la violencia. El problema viene a ser que Jappe no parece interesarse por las particularidades que estos fenómenos preexistentes al capital introducen en el mismo capital y su desarrollo histórico.

22 Lo cual no es un fenómeno simple tampoco, como han demostrado los trabajos de E. P. Thompson (1989) y Michel Foucault (2016). Lo que ambos autores han explorado extensivamente es cómo la constitución de la sociedad moderna, sobre todo de la clase obrera, ha sido el resultado de un proceso de lucha continuo, que nunca ha garantizado una progresión lineal y claramente predecible a partir de la lógica interna de ciertas categorías.

de autodestrucción que surge de una lógica todopoderosa contenida en el fetichismo de la mercancía. Esto porque, por más que el fetichismo se encuentre incrustado en todas las esferas de la vida social, no las determina *necesariamente*.

Entonces, aquellos ejemplos que Jappe puede encontrar para las tendencias que señala, aunque consecuencias de la hegemonía de la producción capitalista (o fenómenos correlacionados con esta), no suponen que no puedan existir contratendencias que se opongan directamente al fetichismo, como puede ocurrir, más obviamente, a través del activismo social o ya directamente la práctica revolucionaria, pero también a partir de la acción estatal y política institucional. Por supuesto, determinar eso precisa de un análisis concreto de las condiciones en que se ejerce la política en sociedades determinadas, y no asumir como cuestión de hecho que todo el capitalismo funciona igual a partir de la lógica interna de sus categorías.

Esto es algo que el mismo Marx tiene en cuenta, cuando detalla el lugar que ocupa el conflicto capital/trabajo históricamente en función de circunstancias concretas: durante el nacimiento de la gran industria ubica este conflicto en un segundo plano frente a las tensiones de la política internacional y los enfrentamientos “entre el capital industrial y la propiedad aristocrática de la tierra” (Marx 2008, 14); es con la conquista del poder político en Francia e Inglaterra, suceso posterior, que “la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras” (*ibid.*). Que estos detalles históricos no sean incorporados a la discusión sobre la mercancía se debe a que *El Capital* se presenta como un estudio de las leyes y tendencias internas *del* capital (Marx 2008, 8) antes que como un estudio político concreto sobre las condiciones de posibilidad de acción *contra* el capital.

Este nivel de abstracción, no significa, sin embargo, que la historia no se incorpore al análisis eventualmente o, más aún, que otros análisis que partan de estas categorías teóricas no deban adentrarse en las particularidades del desarrollo capitalista en relación con esas mismas categorías, de modo que pueda evaluarse en qué medida estas se encuentran presentes y hasta qué

punto la especificidad del contexto investigado necesita de la elaboración de nuevas categorías.

Una postura que, en cambio, se quede en el “*apriorismo*” que puede parecer que tiene lugar en la discusión sobre la teoría del valor (Marx 2008, 19), es decir, una postura que interprete el desarrollo histórico del capitalismo como determinado por la lógica interna de las categorías económicas (como si la vida social entera y el Estado fueran explicados a partir de estas categorías), está cayendo en un error de interpretación unilateral y reduccionista de la obra de Marx.

En gran parte, entonces, el fetichismo es lo que ya se ha explicado desde Jappe. Es, efectivamente, la inversión de la realidad que ocurre en la cosificación de las relaciones sociales involucradas en el intercambio, que se expande hasta atravesar la totalidad de la vida social. Sin embargo, sus efectos no se imponen tan unilateralmente, no son tan determinantes ni tan reduccionistas como supone Jappe. Esto por cuanto la explicación que da surge de una inversión de la lógica de las categorías marxianas, que otorga a la mercancía, como “*célula germinal*”, el lugar de la categoría que ordena la lógica de las relaciones sociales en la sociedad capitalista cuando en realidad lo que ocurre en la mercancía es que estas relaciones se cristalizan en ella. Esta diferencia es la central que nos permite llegar a una comprensión menos sobredimensionada del fetichismo.

§5. EL LUGAR DE LAS CONTRADICCIONES EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Solo queda, entonces, pensar qué lugar ocupa la contradicción encerrada en el fetichismo en la crítica de la economía política. Ello requiere de dar cuenta de cuál es el sentido de que una categoría presente contradicciones en la obra de Marx.

Para comenzar, Harvey distingue entre dos formas de entender la contradicción: a) como contradicción lógica, basada en la oposición de proposiciones que no pueden ser ciertas al mismo tiempo y b) como la presencia de

fuerzas opuestas que pretenden anularse mutuamente (Harvey 2014, 17); la primera sería aristotélica y la segunda, con la que opera Marx, dialéctica (Harvey 2014, 20). La contradicción aristotélica es ante todo una imposibilidad, mientras que la contradicción dialéctica refiere a un escenario de conflicto que busca una resolución.

La contradicción dialéctica, al basarse no en el carácter paradójico de la oposición lógica, sino en la acción directa de fuerzas en oposición, mantiene un carácter dinámico por el cual la contradicción tiene resultados: cuando se agudizan, llevan a crisis y, a partir de estas, la situación contradictoria cambia en mayor o menor medida. Cuando, por el contrario, la contradicción se atenúa, esta pasa a implicar una reconfiguración en la oposición de los elementos en contradicción (Harvey 2014, 18). Esto quiere decir que una contradicción no lleva necesariamente a una resolución en el sentido de la superación de la oposición. Cuando ocurre lo contrario, la contradicción no desaparece, en todo caso, sino que se mantiene “oculta” y puede volver a aparecer eventualmente: que la gente recicle más no resuelve el problema del calentamiento global, por ejemplo.

Esta forma dinámica de entender la contradicción en la obra de Marx, también supone que la oposición ocurre entre elementos conectados internamente en las determinaciones de las categorías que pueden observarse a nivel de conjunto o *totalidad*: “(...) la contradicción es aquí la puesta en tensión, el proceso de agotamiento de dichos límites [los de la totalidad]” (Rochabrún 2007b, 84). Por ejemplo, retomando en parte lo anterior, una contradicción general de la sociedad capitalista se evidencia en los límites naturales que agota y pueden llevar a una crisis ecológica. Existe una contradicción entre la necesidad de valorización constante del capital y la posibilidad material de la naturaleza de ofrecer recursos que permitan mantener en movimiento el proceso de valorización. Esto no ocurre como parte de una oposición entre elementos externos, como si sociedad y naturaleza se encontraran separadas, o como si la necesidad de lucro y el movimiento de valorización fueran igualmente elementos disímiles. Por el contrario, la unión entre hombre y naturaleza es parte central de la

“concepción materialista de la historia²³ y la irracionalidad de la “voracidad” del capital que ya se ha explicado, está presente en la misma determinación de la categoría.

Jindrich Zeleny ubica esta forma de entender la contradicción, a la que él llama inmanente, como parte central del trabajo metodológico que lleva a cabo Marx a lo largo de *El Capital*, cuya base es un modelo lógico de carácter dialéctico (Zeleny 1978, 13). La dialéctica es, según Zeleny, una forma de construir conocimiento científico que se diferencia del modelo deductivo tradicional por la conexión interna de sus categorías en un proceso continuo de despliegue, por el cual las categorías se suceden entre sí por necesidad lógica o histórica generada por la contradicción interna de las mismas (Zeleny 1978, 99-100). En ese sentido, la contradicción, por ejemplo, entre valor de uso y valor de cambio representa el movimiento por el cual el valor, en su doble faceta, da cuenta de una necesidad interna que no encontrará satisfecha hasta superar la forma mercancía por la forma dinero (la cual, a su vez, se encontrará plagada por otras contradicciones que llevan a otras necesidades). Ello no implica automáticamente que, por ser categorías plagadas de contradicciones, estas ya contengan un componente problemático o incluso peligroso para una sociedad. Por el contrario, la contradicción es únicamente parte constitutiva de la realidad desde una perspectiva dialéctica.

Jappe simplifica el análisis previo al sostener que: “La mercancía es, pues, la unidad de dos determinaciones de la misma cosa que no son simplemente diferentes, sino que la una excluye a la otra (...)” (2016b, 43). En este caso, Jappe parece concentrarse en el aspecto paradójico de que una cosa pueda ser al mismo tiempo su negación: valor de uso y valor de cambio, trabajo concreto y trabajo abstracto, trabajo privado y trabajo social, por lo que termina afirmando que una cosa debe excluir a la otra. Así, si la base de la

23 “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la producción, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural y, de otra, como una relación social (...)” (Marx 2014, 24). Si la vida y conciencia de los hombres se encuentran en relación determinante con las condiciones de producción de una sociedad dada, la división del trabajo en ella y la reproducción de la misma, el hombre se presenta como un ser siempre inserto en el mundo, entendiendo “mundo” tanto como sociedad y como naturaleza.

crítica de Jappe parece fundarse en el carácter paradójico de la mercancía, esto *debe significar* que se sostiene a través del fetichismo. Sin embargo, Jappe desatiende lo explicado previamente, que es que el carácter contradictorio de estas categorías no tiene un significado particular de por sí, si no es, en todo caso, en relación con la estructura interna del edificio teórico por el cual se sostiene el capital.

Si, por el contrario, la contradicción no es paradójica²⁴, sino parte constitutiva de la realidad o, incluso más, el motor que la tiene en marcha, entonces la afirmación de Jappe de que el fetichismo representa el carácter contradictorio de la mercancía es cierta, pero en sí misma no implica ya la necesidad de superar el capitalismo: es un elemento importante, sin duda, pero no determinante en la crítica marxiana. En tanto toda forma de orden social supondría un número de contradicciones dentro de sí, no sería cuestión, como ocurre con Jappe, de señalar esa contradicción y afirmar a partir de eso que algo no funciona en la realidad social, sino más bien de examinar cómo dicha contradicción se articula en relación con el resto del orden social y, recién en relación con eso, llegar a concluir si es necesario luchar por la superación de un sistema que no funciona y que más bien resulta opresivo.

Incluso si no nos comprometemos con la ontologización de la contradicción²⁵, es igualmente posible afirmar que este sentido de contradicción se encuentra supuesto en la composición de la mercancía: que el valor de cambio *niegue* el valor de uso no implica ningún juicio de por sí sobre la mercancía. La cuestión, como también intuye Jappe, se encuentra en las

24 Si entendemos una paradoja como aquello que representa una imposibilidad y una contradicción como el elemento dinámico que estructura el cambio en la realidad.

25 Lo cual, por supuesto es controvertible, pues dicha ontologización es más hegeliana que marxiana y la relación entre ambas obras no ha alcanzado un consenso claro actualmente. La perspectiva de Zeleny que se ha analizado asume cierta continuidad entre Hegel y Marx, según la cual Marx termina superando los defectos de la obra hegeliana (Zeleny 1978, 58). También existen posiciones opuestas, como la de Axel Honneth, quien más bien considera que Marx, al centrarse en los aspectos opresivos de la realidad de su época, no tuvo la misma claridad que Hegel para intuir la posibilidad emancipatoria de sus instituciones, lo que volvería a Hegel más vigente que Marx (Honneth 2018, 32-36; 62-63). Y, finalmente, una posición como la de Althusser consideraría que solo el joven Marx sería influenciado por Hegel y que Marx en su madurez habría dejado de lado la especulación filosófica (Viglione 2014, 4).

relaciones sociales contenidas en esa contradicción y cómo opera, por lo tanto, en la realidad. Sin embargo, Jappe no se compromete con esta intuición, y se concentra en el problema encontrado en la especificidad de la abstracción en la producción capitalista para demostrar que en ello reside la principal contradicción contenida en el fetichismo. Por supuesto, es así, pero eso de por sí no tiene mayor significado.

§6. CONCLUSIONES

Como se ha podido evaluar en estas páginas, el trabajo de Anselm Jappe, aunque valioso, adolece de ciertos defectos que lastran sus conclusiones. Ignorar la especificidad de las relaciones sociales cristalizadas en la mercancía es lo que lo lleva a asumir, simplistamente, que una categoría de la obra de Marx resulta suficiente para comprender la realidad social. No solo es simplista, sino que, irónicamente, resulta demasiado abstracto para un trabajo que pretende justamente criticar cómo la abstracción con la que opera la realidad del capital termina ignorando la particularidad y riqueza del mundo social. Lo que hace Jappe es esperar encontrar claves en elaboraciones teóricas y por ello considero que “filosofiza” innecesariamente la obra de Marx, la cual, por el contrario, como ya se ha mencionado, se enclava en el contexto social e histórico del que fue parte.

No hay que olvidar, además, la existencia de un gran mundo de fenómenos sociales que no pudieron ser cubiertos por Marx en vida y que sin duda poseen lógicas propias que habría que examinar en contexto para poder determinar qué relación guardan con el capitalismo. Claro, el racismo, el imperialismo, el machismo y tantas otras patologías sociales guardan dimensiones de clase que refieren directamente a las categorías de la producción capitalista, pero no se puede afirmar como una generalidad esta conexión, pues no todas las sociedades operando bajo la producción capitalista son iguales.

En todo caso, no puede negarse que la interpretación de Jappe sí atiende a lo importante sobre el fetichismo, que es su carácter ideológico, que invierte la realidad para naturalizar lo que es social y, por lo tanto, sujeto de

cambio. El problema yace más bien en las conclusiones injustificadas que extrae de esta categoría, en especial por su carácter contradictorio, sobre el que hace bastante hincapié.

Las contradicciones de la sociedad capitalista existen, claro, pero, si atendemos al desarrollo expuesto, la existencia de contradicciones no asegura de por sí que el capitalismo vaya a fracasar o que este sea inherentemente “injusto” o, más aún, una forma de “locura”. Llegar a estas conclusiones implica un estudio más extenso que ahonde más allá del fetichismo. En ese sentido, como sostiene Harvey: “La contradicción entre realidad y apariencia derivada de todo ello [del fetichismo como inversión de la realidad] es con mucho la más general y difundida que tendremos que afrontar al tratar de desvelar las contradicciones más específicas del capital” (2014a, 21)

El fetichismo se nos presenta como una contradicción “inicial” o “de entrada” que media entre nuestra vida tal y como es y las determinaciones que la llevan a ser de tal modo. Al mismo tiempo, el fetichismo media en las demás contradicciones del capital por cuanto constituye el núcleo de la racionalidad capitalista. Sin embargo, esto no significa que sea “la *contradicción fundamental* de la formación social capitalista” (Jappe 2016, 44) y, por lo tanto, el principal argumento para abolir la realidad del valor y las relaciones que la componen. Las *otras* contradicciones del capital resultan igualmente fundamentales en este aspecto. Por supuesto, este no es el espacio para enumerarlas ni dar conclusiones sobre si debe o no superarse el capitalismo: una discusión sobre el fetichismo resulta insuficiente para arrojar tales conclusiones y asumir una posición tal sería atribuir a esta categoría un aire de misticismo (como “clave” para vencer al capital) que no solo no se encuentra justificado, sino que, por el contrario, redundaría en un “fetichismo del fetichismo”²⁶.

Recibido: 31/07/2023
Aceptado: 05/09/2023

26 Debo esta formulación irónica a las clases del profesor Guillermo Rochabrún.

Bibliografía

- Althusser, Louis y Étienne Balibar, 2004. *Guía para leer El Capital*. Ciudad de México y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Berman, Aaron, 2022. Haslanger, Marx, and the Social Ontology of Unitary Theory: Debating Capitalism's Relationship to Race and Gender. *Journal of Social Ontology*, 8(1), 118-150.
- Brown, Wendy, 2014. Is Marx (Capital) Secular? *Qui Parle*, 23 (1), 109-124.
- Federici, Silvia, 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel, 1998. *Historia de la locura en la época clásica. I*. Bogotá: FCE.
- Foucault, Michel, 2003. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel, 2016. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- Fraser, Nancy, 2022. *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*. Londres y Nueva York: Verso.
- Grupo Krisis, 2018. *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus.
- Harvey, David, 2014a. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, David, 2014b. *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Akal.
- Harvey, David, 2018. *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. Nueva York: Oxford University Press.
- Heinrich, Michael, 2004. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Heinrich, Michael, 2008. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Honneth, Axel, 2018. *The Idea of Socialism. Towards a Renewal*. Nueva York: Polity.
- Jappe, Anselm, 2011. *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm, 2016a. Hacia una historia de la crítica del valor. *Nombres. Revista de Filosofía*, 30, 107-126. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/21237>
- Jappe, Anselm, 2016b. *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm, 2019. *La sociedad autófaga*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Kolakowski, Leszek, 1971. Althusser's Marx. *Socialist Register*, 111-128. Recuperado de <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5334/2235>

- Kurz, Robert, 2016. *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat.
- Leiter, Brian, 2022. Marx's Economics and the Transition from Capitalism to Communism. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4222465
- Luxemburg, Rosa, 2018. *Obras escogidas*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática. Recuperado de <https://www.prd.org.mx/libros/documentos/libros/Obras-escogidas-luxemburgo.pdf>
- Marx, Karl, 1970. La cuestión judía. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez-Roca, 223-257.
- Marx, Karl, 1989. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl 2008. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*. Volumen I. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, 2009. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*. Volumen III. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, 2014. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, 1980. *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. Ciudad de México: Pasado y Presente.
- Postone, Moishe, 2003. *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rochabrún, Guillermo, 2007a. Base y superestructura en el "Prefacio" y en *El Capital*. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 125-154.
- Rochabrún, Guillermo, 2007b. ¿Hay una metodología marxista?: a partir de la primera sección de *El Capital*. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 65-95.
- Rochabrún, Guillermo, 2007c. Un marxista académico frente al espejo. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 11-62.
- Rochabrún, Guillermo, 2019. La división de las ciencias sociales y la epistemología capitalista: una mirada desde *El Capital*. En Martínez, Oscar (coord.), *Karl Marx desde América Latina: dialéctica, política y teoría del valor*. Lima: Ande/Gislat, 109-130.
- Rubin, Isaak Illich, 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Siglo XXI/Ediciones Pasado y Presente.
- Thompson, E. P., 1981. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.

- Thompson, E. P., 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo I. Barcelona: Crítica.
- Viglione, Maria Paula, 2014. *En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-099/44.pdf>
- Zeleny, Jindrich, 1978. *La estructura lógica de El Capital de Marx*. Ciudad de México: Grijalbo.

MUNDO Y TRASCENDENCIA: APUNTES SOBRE LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL JUEGO EN CARLOS ASTRADA Y EUGEN FINK

FLORENCIA MAUNA

Universidad Nacional de Mar del Plata - Universidad del Salvador

Resumen:

Dentro de la academia los estudios sobre el juego suelen ser marginados o subestimados como cuestiones secundarias al pensamiento, o como espacios de discusión dirigidos solamente al ocio contemplativo. Sin embargo, en oposición a este tipo de inferencias nos dedicaremos enteramente a reivindicar el papel del juego como fenómeno existencial fundamental en la pregunta por el ser y su relación con el mundo. En el presente trabajo propondremos un cruce lúdico y metafísico entre dos reconocidos pensadores: Carlos Astrada, filósofo argentino, y Eugen Fink, filósofo alemán. Ambos autores comparten la herencia heideggeriana que pondrán en discusión y que servirá como hilo conductor del diálogo teórico sobre el carácter ontológico del juego.

Palabras clave:

Astrada, Fink, metafísica, juego, trascendencia, mundo, ontología

Abstract:

Inside the academy, game studies are usually marginalized by Scholars, underestimated as secondary issues to thought, or as spaces for discussion related to contemplative leisure. However, in opposition to this type of inference, we will dedicate ourselves entirely to vindicating the role of the game as a fundamental existential phenomenon in the question of being and its relationship with the world. In his paper, we will propose a playful and metaphysical intersection between two renowned thinkers: Carlos Astrada, an Argentine philosopher, and Eugen Fink, a German philosopher. Both authors share the Heideggerian heritage that they will discuss and that will serve as the guiding thread of the theoretical dialogue on the ontological nature of the game.

Keywords:

Astrada, Fink, metaphysics, game, transcendence, world, ontology

*En nuestra conciencia el juego se opone a lo serio.
Esta oposición permanece, al pronto,
tan inderribable como el mismo concepto de juego.
Pero mirada más al por menor,
esta oposición no se presenta ni unívoca ni fija.*
Johan Huizinga,
Homo ludens (1938)

§1. INTRODUCCIÓN

Proponemos como punto de partida un espacio de intercambio teórico a partir de los aportes e influencias de Carlos Astrada y Eugen Fink, atravesados por sus años de estudio con Martin Heidegger. Así, el objetivo del presente trabajo será analizar el cruce lúdico metafísico existente entre Astrada, que retoma las ideas heideggerianas sobre la concepción de juego metafísico y la relación de la existencia humana con la trascendencia, y Fink, que cimienta su ontología haciendo hincapié en la noción del juego como símbolo de mundo. Ambos autores tuvieron la oportunidad de tener contacto con Heidegger y sus obras, y aunque entre ellos nunca se dio un diálogo, tomaremos dos líneas de análisis para establecer sus compatibilidades y diferencias teóricas: la caracterización del fenómeno lúdico y la pregunta por la relación entre el juego y el ser.

El primer paso será exponer las bases heideggerianas que retoma Astrada en su obra *El juego metafísico: para una filosofía de la finitud* (1942). De esta forma analizaremos las líneas argumentales en las que este autor presenta la noción de “trascendencia” y de “el ser-en-el-mundo-jugando”. Luego, haremos una breve introducción a las ideas de Fink sobre “la existencia que juega” en una de sus obras centrales: *Oasis de la felicidad: pensamientos para una ontología del juego* (1966). De este modo, procederemos a reconstruir puntos de contacto y disidencia entre ambos filósofos para presentar el giro teórico del pensador alemán sobre la ontología heideggeriana, y, por lo tanto, también en la argumentación del pensador argentino.

S2. CARLOS ASTRADA: EL JUEGO METAFÍSICO

Carlos Astrada retoma la lección dedicada al juego en *Introducción a la filosofía* (Heidegger, 1982), donde una de las cuestiones abordadas más relevantes es la conceptualización de la experiencia del juego como forma existencial del mundo. El pensador argentino emprende la tarea de apropiarse de la metáfora heideggeriana de “el mundo como juego de la vida” o de “la existencia como juego”, y escribe una obra en la que agrupa sus reflexiones al respecto: *El juego metafísico* (1942). Utilizando a modo de hilo conductor la estructura del “estar-en-el-mundo” propia de la existencia humana, el autor retoma los conceptos de “trascendencia” y “comprensión” conformes a la obra de Heidegger para adentrarse en la noción de juego: “(...) en dicha elaboración es posible observar que la trascendencia en tanto que juego no es una nota básica del hombre, sino que éste está puesto en juego, en el juego que representa la existencia y la comprensión del ser” (Heidegger 2001, 338).

Astrada se acerca a la pregunta metafísica por el fundamento en tanto filosofía de la trascendencia. Para él, “(...) la metafísica es un juego, en la que la interrogación fundamental, identificada con el destino del que interroga, se hace, aguza y deviene constantemente, y también se hace, se deshace y torna a hacerse la respuesta” (Astrada 1942, 4). El estudio del “ser” bajo esta mirada está impregnado de la idea heideggeriana que argumenta que la existencia humana está puesta a la trascendencia. En *El juego metafísico*, analiza la manera en que este interrogarnos sobre el ser es una pregunta que exclusivamente está constituida para la existencia humana en sí misma. Es por esto que “(...) desde su fundamento ontológico, la existencia humana se pone en el juego metafísico, que se desarrolla en el ámbito de la trascendencia. Siempre el ente humano se ha jugado en la interrogación del ser” (Astrada 1942, 5).

En esa línea, el concepto de trascendencia es igualable a pensar la existencia humana enfrentándose a su propio ser. Es decir, que en el acto de trascender es donde nuestra existencia llega a ser para sí misma esencial.

Los argumentos de Astrada van a estar ceñidos a la concepción de que la esencia metafísica está unida a la historicidad: se interroga desde la situación concreta y total de nuestra existencia. Así, este sostiene que nosotros buscamos el ser por nuestra propia cuenta y necesidad, sin suponerlo ya traducido al lenguaje de la trascendencia por sistemas y filosofías pretéritas; lo buscamos desde nuestra propia posibilidad existencial histórica porque el hombre es temporal en el fundamento de su ser (Astrada 1942, 5).

En *El juego metafísico* la existencia humana, puesta en el impulso de la trascendencia, se afana en la búsqueda del “ser” por el que ha sido alcanzada. “Ser” que, debido a su ocultamiento, se ha perdido y debe, de nuevo, ganar. Solo hay “ser” para la finitud que existe, es decir, para el ser humano. Interrogarse por este nos consigna al tiempo como único horizonte de análisis. En consecuencia, la filosofía aparece en la forma de un ámbito lúdico dentro de una experiencia finita. Y es dentro de este marco donde el juego metafísico comienza:

El juego en el que estamos puestos, como el existir que él actualiza, es un proceso concluso, finito. Sólo el metafísico practica el *fair play* existencial. Sabe que sólo puede existir cuando en cada puesta juega a la totalidad de su ser, sin un más allá del juego mismo. Este es el juego finito de un ser finito. La angustia de que somos presa al entregarnos a él reside en que, jugando al ser, cada instante es el último instante porque nuestro existir se planifica, en acto, solo en la dirección abisal del dejar de ser (Astrada 1942, 17).

Heidegger argumenta en *Introducción a la filosofía* (1982) que cuando se refiere al “ser-en-el-mundo como juego” no se quiere referir con esto al juego en el sentido cotidiano, ni tampoco se trata de jugar ni con el “ente” ni con el “ser”. Por el contrario: “De lo que se trata es, pues, de aprehender el específico pasar, suceder, acontecer a lo que nos referimos con la expresión jugar, y la específica movilidad de ello” (Heidegger 2001, 328).

Al existir jugamos en cada instante a ganar o perder el “ser”. Sin embargo, Astrada entiende que, si bien es un juego productivo, estamos condenados a la derrota. Perder implica, a su vez, ganar dos tipos de certezas: en primer lugar, que el hombre es el único que puede jugar existencialmente, teniendo en cuenta que, para Heidegger, la manera de conducirse del

animal tiende a entenderse como un hacer/empujar, por el que solo tiene un acceso limitado a lo ente, mientras que la existencia humana actúa en el mundo, lo transforma y configura. En segundo lugar, que, gracias a esto, el hombre está condenado a la tragedia. En esta línea, Solernó precisa:

El hombre juega constante e integralmente su existir. La libertad esencial de la existencia del hombre consiste en querer jugarse, en decidirse por el juego y por la afirmación del existir a costa y en medio del riesgo del jugar mismo. Todo jugador auténtico está hecho a la decepción y juega cuando es, en su raíz, un perdedor. En definitiva, el telón de fondo del juego es la derrota. Sólo el hombre, en tanto ha advenido a su ser, tiene la facultad de jugar existencialmente. El telón de fondo de su juego existencial es la nada. El hombre juega el ser y sólo existe en la medida en que juega. Y el ser es el suyo en cuanto sabe que es un ser para la nada. Al trascender todas las cosas en la comprensión del ser, la existencia se mantiene en una cuerda floja en un peligroso equilibrio inestable y percibe que está suspendida sobre el abismo. Entonces, de la raíz misma de su ser surge la filosofía como impulso creador para mantenerse en la nada interrogando por el ser. Este esfuerzo es el juego mismo que por ello se resuelve en un proceso esencialmente productivo. La única manera de salir de este juego es su plenificación e integración en la muerte, momento que, lejos de desintegrar la unidad conclusa de la existencia, la totaliza, de manera que no hay filosofía del juego sino un trágico juego de la filosofía (Solernó 2017, 6).

Ahora bien, conforme a la obra del pensador argentino, la estructura primaria de la existencia humana encuentra su fundamento en la posibilidad de la concepción de mundo. Astrada sigue el marco teórico de su maestro donde el mundo determina el horizonte de la trascendencia. Es en este sentido que entiende que este no es la mera agrupación de los entes, sino el horizonte donde presenta el ente a la existencia humana. Así, cabe preguntarnos cómo se relacionan estos conceptos con la trascendencia y el juego metafísico. Dentro de la relación que la existencia humana instaura con el mundo, está implícita la idea de que el mundo es un rasgo esencial de la existencia misma y que el "estar-en-el-mundo" se corresponde con la posibilidad de trascendencia de la existencia humana. De nuevo comenta Solernó: "(...) la trascendencia se proyecta sobre el mundo de tal manera que la existencia se mantiene en relación con éste. La existencia es así este trascender en cuanto estructura fundamental del estar-en-el-mundo" (Solernó 2017, 2).

Este trascender va a significar tanto “ser-en-el-mundo” como “estar-en-el-mundo”. Y para el autor es en la búsqueda del “ser” y de su comprensión donde la trascendencia forma una parte constitutiva fundamental en cuanto a que la existencia se dispone más allá del ente y lo trasciende.

Tan arcana y definitiva afirmación parece comprometer la perspectiva del ser ya trazada en *Ser y tiempo*, donde se desenvuelve la comprensión del ser-ahí (*Dasein*) o de la existencia humana para avanzar a su presentación como ser-en-el-mundo. ¿Y cómo está en el mundo el ser? Trascendiendo, esto es, existiendo. Se existe trascendiendo, dirigiendo el propio ser hacia lo otro que es el mundo (Ruiz 2012, 155).

En consecuencia, la noción de mundo como juego de vida compone la idea de que el mundo es una especie de etiqueta para denominar el juego que la trascendencia del *Dasein* juega; este “ser-en-el-mundo” es el juego en el que cada *Dasein* fáctico debe ingresar. Esto da cuenta de un fondo originario donde lo que lo caracteriza no es el comportamiento fáctico, sino aquello que posibilita ese comportamiento. En este sentido, nos referimos a la trascendencia en tanto formación de mundo, y jugar, parece ser, en términos de Astrada, un libre formar, un libre vincularse de la existencia humana con el mundo. Este ámbito lúdico de la existencia no debe entenderse en la forma de un comportamiento acerca de un objeto, sino más bien en tanto un acontecer, un ir más allá del ente. Jugar a “ser-en-el-mundo” para el pensador argentino es la trascendencia, y esta implica un ámbito de necesaria libertad: aquello que le permite a la existencia humana relacionarse con el mundo es la posibilidad de voluntad.

Es importante recuperar acá que tanto para Heidegger como para Astrada, la trascendencia y la libertad van a funcionar como conceptos idénticos. La libertad se entiende a partir de la posibilidad de la voluntad en tanto que la condición estructural de la existencia humana le permite llevar a cabo sus posibilidades de configurar el mundo y la relación con los útiles. La libertad, entonces, es de quien puede lograr que el mundo se haga mundo para el *Dasein*. En consecuencia, el mundo es la realización de las posibilidades de este último y de las que él mismo trasciende. Es justamente el *Dasein* quien tiene la capacidad de formar el mundo porque es posibilidad absoluta. En

otras palabras, la existencia humana y el ser están en una relación esencial de, lo que podría llamarse, mutua permanencia en la que no hay miembros, sino apertura, libertad y posibilidad.

Esta mutua pertenencia no está lograda, es la actitud ontológica de la disposición a la trascendencia la que permite el acceso a este vínculo. El mundo se ve desde el *Dasein* y ordenado a él como posibilidad suya. Esto se evidencia desde la libertad. Es así como la existencia humana es el ser que trasciende, el único capaz de dar sentido a los entes y a sí mismo. “Comprensión del mundo es un modo esencial de mantenerse en la trascendencia. De donde la existencia no tiene concepción de mundo, sino que ella es, ante todo, concepción del mundo” (Astrada 1993, 18).

Solo en virtud de ubicar al juego en tanto base de la trascendencia del “ser” es como Astrada argumenta que se “es-en-el-mundo jugando”; se encuentra al ser en su trato con el mundo sobre la base lúdica. En este sentido, la facticidad es la manera en la que se manifiesta ese “ser-en-el-mundo” que se desenvuelve bajo la estructura del juego y solo debido a esto es que la existencia puede transcurrir y desarrollarse. Ya se expresó al respecto Solernó:

El mundo es el juego que la trascendencia de la existencia juega. El estar-en-el-mundo es el jugar primordial del juego en que todo existir tiene que ejercitarse. En virtud de esto la existencia puede transcurrir y desarrollarse. A su vez, este transcurrir tiene lugar porque el existir fáctico es puesto en el juego, es jugado de una forma u otra en el decurso de su propia duración. El hombre es el jugador profesional que está siempre en el juego y que tienta fortuna poniéndose todo en juego, arriesgándolo todo, de modo que en el acontecer dinámico del juego arriesga todo para ganar el todo, lo absoluto (la comprensión del sentido del ser). La existencia humana está puesta en el juego de la trascendencia. El juego de la trascendencia se traduce por un éxtasis en el que la existencia humana se eleva por encima de las cosas. El jugar de la trascendencia no es un jugar con las cosas ni un jugar con el ser, sino que en este jugar la existencia humana “juega el ser”. Esto alude al carácter eminentemente productivo del juego (Solernó 2017, 4).

Al retornar a la noción de juego heideggeriana, nos queda preguntarnos cuáles son entonces, las características trascendentales del juego

metafísico. Astrada opta por resaltar la acción existencial. Esto significa que quien se encuentra jugando tiene una disposición de ánimo que le permite permanecer abierto al mundo que conforma el juego. Al respecto Ruiz señala:

Encontrarse jugando no es una sucesión de movimientos y pensamientos: no se está en sí mismo sino en el universo de lo jugado, situación que implica cuestiones importantes además de la trascendencia del ser: el abandono del mundo en aras del universo del juego lleva hacia el encuentro con la libertad y el goce que proporciona el jugar (Ruiz 2012, 155).

Es evidente que la noción de juego también visibiliza el carácter de seriedad de la que este tipo de conceptos suele carecer. El plano de lo lúdico, mayormente pensado a través de la oposición con el trabajo y lo serio, encuentra el lugar fundamental en la argumentación metafísica de Astrada al encontrar el fundamento de la existencia humana en la trascendencia que juega el ser. Dice en esta línea Solernó que "(...) el hombre juega constante e integralmente su existir. La libertad esencial de la existencia del hombre consiste en querer jugarse, en decidirse por el juego y por la del existir a costa y en medio del riesgo del jugar mismo" (Solernó 2017, 6).

En contra de la metafísica clásica y el análisis de los entes puros, según *El juego metafísico* la realidad no puede ser comprendida separada de los elementos que la componen. Así, la existencia humana está puesta en el juego de la comprensión del ser. Entonces, la existencia fáctica como trascendencia, pura proyección dinámica del ser, busca constantemente un sostén para poder mantenerse en el juego. Ruiz expresa que "el juego es así una de las manifestaciones más genuinas del ser en el mundo, en tanto y en cuanto las posibilidades del ser de abrirse al mundo en términos de facticidad" (Ruiz 2012, 155). Retomando las ideas de Heidegger, se recupera al ser y sus atributos en el mundo y se pregunta si puede existir algo más genuino que estar en el mundo jugando. El autor da a entender que el juego constituye la dinamicidad del ser como ser en el mundo y recupera su posibilidad desde la experiencia finita. Y es que,

(...) todo jugador auténtico está hecho a la decepción y juega cuando es, en su raíz, un perdedor. En definitiva, el telón de fondo del juego es la

derrota. Sólo el hombre, en tanto ha advenido a su ser, tiene la facultad de jugar existencialmente. El telón de fondo de su juego existencial es la nada. El hombre juega el ser y sólo existe en la medida en que juega. Y el ser es el suyo en cuanto sabe que es un ser para la nada. Al trascender todas las cosas en la comprensión del ser, la existencia se mantiene en una cuerda floja en un peligroso equilibrio inestable y percibe que está suspendida sobre el abismo (Solernó 2017, 6).

El hilo conductor del juego en la reflexión acerca del sentido de la pregunta por el ser adquiere, entonces, un carácter eminentemente metafísico. Esta herencia heideggeriana consiste en impulsar la existencia humana proyectándola en la trascendencia hacia la búsqueda del ser. El pensador argentino entiende que “siempre el ente humano se ha jugado en la interrogación por el ser” (Astrada 1942, 8). Esta búsqueda lúdica, entonces, es productiva y contiene la propia posibilidad existencial histórica en tanto fundamento de su ser. Su carácter lúdico radica en que es la propia existencia humana la que se pone en el juego metafísico de perder o ganar el ser.

§3. EUGEN FINK: LA EXISTENCIA QUE JUEGA

Uno de los temas principales de investigación para Eugen Fink versa sobre la noción de la “existencia que juega”. Sin embargo, antes de desarrollar su fenomenología, debemos entender las bases sobre las cuales el autor ha alcanzado una comprensión más profunda de la esencia del juego. Una de sus obras será crucial para analizar su pensamiento: *El Oasis de la felicidad: pensamientos para una ontología del juego* (1966). En ella está presente la discusión primordial sobre el sentido óntico del fenómeno lúdico. Para el pensador alemán, el juego aparece como una pausa en el paisaje vital de la existencia de los hombres: el juego pertenece esencialmente a la condición óntica de la existencia humana, es un fenómeno existencial fundamental. Es verdad que no es el único, pero sí el propio y autónomo, inderivable de otras manifestaciones vitales (Fink 1966, 11). En este sentido, el hombre está determinado en la totalidad de su existencia por ciertos fenómenos existenciales que no se presentan aislados, sino que fluyen unos con otros, pero que, sin embargo, es desde donde se piensa al juego en su particularidad. Salinas señala que,

(...) para Fink, en su analítica co-existencial de los Fenómenos Fundamentales (Amor, Eros, Dominio-Lucha, Trabajo, Juego y Muerte), éstos no son sólo modos de ser de la existencia, sino que ante todo son fuentes referenciales del sentido, en tanto el ser humano se aprehende a sí mismo como ser-humano amante, mortal, trabajador, luchador y jugador. En este sentido, el último de los fenómenos presentado por Fink, el juego, es el que en mayor medida tiende a ser considerado como un "epifenómeno" más de nuestra vida, actividad nimia despojada de toda significación existencial y posible constituyente del entramado social y cultural (Salinas 2010, 102).

Así, el juego es entendido a modo de apertura lúdica de la existencia humana hacia la totalidad y, son los fenómenos fundamentales de la existencia los que, en última instancia, revelan la relación humana con el mundo: su estar y su habitar en él. Al respecto, Fink argumenta: "El hombre es por esencia mortal, por esencia trabajador, por esencia luchador, por esencia amante y por esencia jugador. La muerte, el trabajo, el dominio, el amor y el juego forman el complejo tensor básico y el plano de la enigmática y multívoca existencia humana" (Fink 1966, 12).

El autor hace referencia a la esencia social original del ser humano, siempre en relación con los demás seres, cosas y el mundo en sí mismo. Sin embargo, es importante aclarar que el ser humano es abordado por el mundo y no viceversa, como puede verse en la teoría heideggeriana. El mundo es quien interrumpe lo humano. Estar abierto al mundo no es un concepto que le pertenezca a lo humano, sino que es él quien pertenece a la apertura del mundo. En términos heideggerianos, podríamos decir que, para su discípulo, el ser-en-el-mundo no es una constitución ontológica que le sea propia al ser humano; el ser no depende exclusivamente de ser concebido en relación con lo humano para ser. En esta línea, Ruiz explica que Fink:

(...) entenderá el juego como la apertura de la existencia humana hacia el fundamento de todo lo ente: el hombre, no sólo está en sí mismo, no permanece en su racionalidad, sino que abre su ser hacia lo otro, pues es como realmente puede existir. La experiencia es la vivencia del ser con las cosas, en el espacio de la libertad ejercida en el jugar, las cosas liberadas de los que la naturaleza le ha impuesto y pasan al universo de lo jugado donde se cruzan con el ser que juega (Ruiz 2012, 159).

Llegados a este punto es importante rescatar la diferenciación que hace el autor del *Oasis de la felicidad* entre lo que él va a llamar “universo de lo jugado” y “universo de lo cotidiano”: el juego va a estar caracterizado por ser más cercano a la utopía, la imaginación y la inspiración, donde se da la posibilidad de ser aquello que imaginamos y de distanciarnos de los problemas comunes de la vida en general. Por el contrario, la cotidianidad va a significar aquello donde el tiempo y el espacio están sometidos a transcurrir en un ámbito de posibilidades ya realizadas. Esta perspectiva trágica de la vida refiere

(...) a una cosmovisión particular y una postura tanto como donde el mundo se nos presenta como un montaje recurrente entre estas dos pulsiones, instalando de paso con ello, al juego como una clave interpretativa, la que se podría encontrar con mayor claridad tanto en el comienzo como en el final de su obra (Salinas 2010, 99).

Ahora bien, Fink argumenta que el encuentro con el ser en el mundo, dentro del universo del juego, se transforma en un espacio de creación de sentido del ser. Eso supone tratar con el mundo, simbólicamente hablando, en tanto posibilidades infinitas de acción. Y dicho tratar implica “abrirse de la existencia humana al abismo de estar por medio de juego, a estar en su totalidad, que es también una forma de juego” (Fink 1974, 161). Así, en la apertura con lo otro, el ser humano involucra su ser porque “(...) jugando el hombre se descuida del mundo, deja de lado todas sus protecciones y olvida la carrera contra la muerte y la nada en que se convierte su vida” (Ruiz 2012, 159).

Es en la experiencia lúdica donde se nos otorga, de alguna manera, humanidad. El jugar aparece cuando nuestra disposición anímica a la apertura se encuentra con las posibilidades de “ser-en-el-mundo”. Sin embargo, todo aquello que se ha construido dentro del universo de lo jugado termina cuando finaliza el juego mismo. Ruiz entiende que esto se debe a su misma condición de apertura y disposición del mundo, haciendo que el juego se convierta en el único ejercicio existencial irrepetible. Ruiz argumenta al respecto que,

(...) paradójicamente, todo lo construido y auto-representado en el juego, por su misma condición de apertura y disposición refleja del mundo,

se deshace cuando se termina el juego; jugar es así una experiencia única e irrepetible, que no admite control más allá de las reglas por las que lo constituyen, es un ejercicio existencial que atañe al que está abierto al juego. Tal contención ha hecho que el hombre se posicione en diferentes y encontradas opciones respecto del juego; el juego es trascendente pero pueril al mismo tiempo, se infravalora al juego como pérdida, pero se acude siempre a él; es invisible mientras no se juegue y anula el mundo de lo cotidiano. El trasegar de la vida deviene en la búsqueda de la felicidad, libertad, armonía...; todos los esfuerzos del hombre se van en la vida en pos del supremo bien (Ruiz 2012, 160).

Esta especie de traspaso del universo cotidiano al universo de lo jugado deviene en la búsqueda de la felicidad, ya que Fink entiende que “estamos ocupados en encontrar la virtuosa plenitud de la vida. Para nosotros la vida es una tarea. Nos encontramos constantemente fuera del momento presente obligados a lograr *Eudaimonia*, aunque no aceptemos cómo ésta se da” (1974, 153). Así, solo se podría encontrar este tipo de felicidad en el estado lúdico, donde jugar y vivir puedan darse al mismo tiempo y, en consecuencia, el juego se presente como configuración de mundo en un eterno presente.

Entonces, nuestro proyecto vital siempre estará orientado, en última instancia, a la felicidad, por lo que el juego representa aquella instancia de felicidad no futura, que puede vivirse en el aquí y ahora de cada jugador. El traspaso o movilidad lúdica al universo de lo jugado es en sí un presente en el que la felicidad es una posibilidad concreta y realizable. Por lo tanto, podemos inferir que el proyecto vital de la acción lúdica se corresponde con la idea de un oasis dentro del universo de lo cotidiano. El autor es consciente de que:

El juego se caracteriza siempre por el momento de la representación, por el momento del sentido; y siempre es transfigurador: logra la aligeración de la vida, logra una liberación pasajera, sólo terrena, casi una redención del peso de la carga existencial. Nos arrebatara de una situación de hecho, del aprisionamiento en una situación opresiva y vejatoria, concede una felicidad fantástica al surcar posibilidades que no tienen la tortura de la elección real (Fink 1966, 22).

En este sentido, el fenómeno humano del juego configura la vía de acceso, en términos simbólicos —más no cognoscitivos— del mundo. La pregunta

por la totalidad tiende a superar la relación práctica y teórica del mundo que nos da el conocimiento. Fink estudia lo que es y lo que no es porque lo que no es tiene inferencia en el ser, y su intención es superar el proyecto vital del universo de lo cotidiano: el juego nos desvía de todo lo real, sin caer por ello en lo no-real. Es así como “en el juego humano es viable acceder, aunque sea de manera fragmentaria al aparecer que origina la correlación entre lo óntico y lo no óntico, entre el Mundo (Absoluto meóntico) y lo intramundano” (Páez 2020, 17). Dentro del marco argumentativo de Fink, el hilo conductor que configura la relación entre lo intramundano, es decir, el juego humano, y la totalidad va a ser el carácter de irrealdad, también conocido con la designación de “actuar como sí”, que comparten ambos conceptos. Y es que en el juego

(...) está arraigada la posibilidad de acceder de manera originaria a esa experiencia de irrealdad. En el acontecer del juego humano, una irrealdad irrumpe, esta irrupción de algo irreal dentro de la realidad posee características fundamentales de las que se puede dar cuenta desde una perspectiva simbólica, la cual apunta hacia ciertos caracteres propios intrínsecos al Mundo como tal (Páez 2020, 136).

El ser humano se encuentra habitualmente cegado por su cotidianeidad a tal extremo que no alcanza a entender la naturaleza simbólica de los seres intramundanos. Sin embargo, a partir del entendimiento del fenómeno del juego, Fink propone encontrar caminos que nos permitan aproximarnos hacia una mirada de lo intramundano en tanto símbolo que posibilita la experiencia del acceso de la totalidad. Cuando jugamos, el ser humano es capaz de superar o ir más allá de lo que anteriormente denominamos “el universo de lo cotidiano”. Hay que resaltar que el juego pertenece, dentro del sistema de pensamiento de este autor, a la condición óntica de la existencia humana; somos testigos del ser porque damos testimonio como amantes, trabajadores, mortales, guerreros y jugadores (fenómenos existenciales fundamentales).

El enfoque está puesto, por lo tanto, en la acción del entendimiento y no en el saber o el conocer. Se requiere, de alguna manera, que el ser humano salga al rescate de los fenómenos fundamentales de la existencia a partir del juego, ya que se encuentra apresado o cegado bajo la interpretación

cotidiana de las estructuras sociales: la familia, la rutina, lo moral, etc. Así, dentro de este marco de pensamiento, el juego funciona como metáfora, captación simbólica de la totalidad. El acceso a esta última no es empírico, ya que es imposible tener un acceso directo con el mundo. El fenómeno del juego lo que permite, en última instancia, es una experiencia simbólica de la totalidad, más no conocimiento sobre ella. La superación del universo de “lo cotidiano” se comprende, entonces,

(...) cuando esto sucede y el ser humano es capaz de desactivar su subordinación a los fundamentos de lo serio, (...) activa una potencialidad que subyace desactivada debido al sometimiento proveniente de las estructuras propias de lo que el ser humano considera como los parámetros que deben corresponder a una vida seria. Esta potencialidad se activa cuando el ser humano juega, dándose una desactualización de él mismo respecto a lo serio, y por lo tanto se potencia respecto a la actualización de sus propias posibilidades (Páez 2020, 143).

La pregunta sobre lo que sucede cuando el ser humano juega en el mundo se responde entendiendo cómo en el aparecer del juego deviene la realidad. Y, para el autor del *Oasis de la Felicidad*, lo real “no es una propiedad que pertenezca a una cosa o a una materia en específico, ya que en la concepción ontológica de lo real se deja de lado las cosas particulares en su conjunto con todo y sus propiedades” (Páez 2020, 140). En consecuencia, la realidad del juego en sí mismo nunca es percibida en su totalidad. El carácter de irrealidad del fenómeno del juego consiste, entonces, en una manera o modo de ser del juego mismo en tanto relación de posibilidad y necesidad. De esta forma, Fink deja de lado la dicotomía entre real y no real para pensar una tercera opción que incluye el ámbito de la imaginación.

(...) existe una apariencia subjetiva, que no ha sido pensada a partir de la relación de verdad o error entre quien se representa algo y las cosas mismas; una apariencia que está legítimamente aclimatada en nuestra alma, justo como una plasmación de la imaginación, de la fantasía. (...) El mundo lúdico contiene elementos de la fantasía subjetiva y elementos ónticos. Se dan en la realidad cosas muy extrañas, que son indudablemente algo real y, sin embargo, encierran en sí un momento de irrealidad (Fink 1996, 26).

Debido a que en la constitución ontológica del juego este se configura en la forma de interacción entre el ser y la no actualidad, el encuentro con

el ser en el mundo dentro del universo de lo jugado se relaciona con el mundo en tantas maneras como pueda imaginar el jugador. Lo imaginado constituye, así, cierto nivel de posibilidad que nos permite hablar de algo real en tanto acto de representación de algo irreal. En otras palabras, nos encontramos en presencia de una especie de mediación entre aquello que efectivamente es real y a su vez tiene un componente de irrealidad, en el que se construye una representación de sentido.

Ahora bien, ¿cuál sería el vínculo entre el carácter irreal del juego y la totalidad? Fink entiende que el ser humano está sumergido en las actividades que considera serias, en el sentido de lo cotidiano y lo rutinario. Sin embargo, hay un tipo de actividad en particular que, aunque proviene de la vida seria, puede, en algún sentido, escapar de ella. Estas son “actividades que simplemente poseen su propio fundamento y fin en sí mismas y que dan cuenta de su propio plan de acción, estas actividades no serias poseen también su propio significado y sentido” (Páez 2020, 143). Si pensamos que las cosas, las personas y sus actividades en el mundo son efectivamente reales, y, por lo tanto, están condenadas al universo de lo cotidiano, el único ámbito en el que podemos actualizar esta realidad es en el juego. Así, lo particular de la vida seria radica en estar siempre referenciando a algo. Como dice Páez:

(...) tiene siempre un fin, exige justificación, razón o sentido; y cuando se realiza una actividad sin alguna justificación o principio de razón, a esta se le califica como un juego o como una actividad no seria, intrascendente y poco útil. En cambio, en el juego humano se puede prescindir de todo esto, no es necesario tener referencias justificadas ya que el ser humano en el juego tiene el poder de prescindir de toda referencia a la vida seria, en el juego él puede romper los compromisos adquiridos de facto y sus relaciones intrínsecas, el juego humano más bien, se despliega a sí mismo desde su insubordinación respecto a lo no serio, decantando toda la realidad en una especie de encantamiento (Páez 2020, 144).

A la luz de la no seriedad, conforme a la obra de Fink, el juego es visto desde su carácter de irrealidad, que, como mencionábamos anteriormente, no significa una relación con la no realidad, sino con el ámbito de lo imaginado. En consecuencia, este carácter de irrealidad marca la característica fundamental del juego humano en el mundo. Según esto, Páez señala, “(...)”

la cuestión es que, a través del juego, a través de su entendimiento, uno puede encontrar caminos que permiten aproximarse a la pregunta acerca del mundo y las cosas dentro de él de una manera más determinante” (Páez 2020, 147). Dentro de los fenómenos existenciales, el pensador alemán se centra en el juego debido a que este sentido de lo irreal se expande hacia lo real y esto es justamente lo que permite pensarlo en términos del símbolo del mundo.

§4. EL DIÁLOGO LÚDICO-METAFÍSICO

Llegados a este punto, podemos mencionar las diferentes metodologías de ambos autores, empezando por la caracterización del fenómeno lúdico, seguida por la relación entre el juego y el ser. Conforme a la obra *El juego existencial* (1993), Astrada nos remite a la pregunta por el juego destacando la ignorancia de los adultos que lo contemplan bajo las categorías de lo no serio. En este sentido, el juego como acontecimiento es entendido en su carácter de situación fundamental para la existencia y funciona como metáfora de la más pura y originaria pregunta por el ser. Como proceso vivo y autónomo, el juego de la existencia contempla una libre formación donde “el jugar de ésta no es absolutamente un jugar con las cosas, tampoco un jugar con el ser, sino que en este jugar la existencia humana juega el ser” (Astrada 1993, 18). En consecuencia, el fenómeno lúdico tiene un carácter eminentemente productivo, de modo que no es casual que la trascendencia en sí misma esté puesta en juego con sus dos componentes constitutivos: la existencia humana y la comprensión del ser.

Astrada entiende que la existencia humana, por lo tanto, el *Dasein*, se mantiene en un juego que denomina “concepción de mundo”. En función de ello sostiene que las grandes concepciones metafísicas son juegos cuya significación radica en el riesgo existencial que cada uno corre en la búsqueda por el ser, y que el esfuerzo por la comprensión del mismo consiste en volver a jugar una y otra vez. Interrogarse por el ser consiste en crear un espacio metafísico donde la trascendencia se actualiza y comprende el juego existencial. La trascendencia es aquella que, enraizada en nuestra existencia, conforma entonces, el proceso del jugarse el juego metafísico.

En este sentido, entendemos que el análisis metafísico que nos propone el filósofo argentino es la dinámica existencial del pensamiento jugándose por y en torno al ser; y, por lo tanto, la existencia fáctica es caracterizada por mantenerse en el juego de la “concepción de mundo”.

Tanto para Astrada como para Fink, el fenómeno lúdico representa una actividad humana de la que todos los individuos poseemos conocimiento y un “saber hacer” particular. Se juega al producir, se reconoce el fenómeno como posibilidad en la cotidianeidad y visibiliza una interpretación, comúnmente aceptada, del juego en tanto manifestación periférica de la vida humana, y que, en consecuencia, es necesario revalorizar como curso verdadero y serio de investigación. Si bien la propuesta del pensador argentino significa un acercamiento a la idea de la existencia como ejercicio que precisa un carácter activo y productivo para el desenvolvimiento de la trascendencia, el problema parece radicar, no en el fenómeno lúdico en sí, sino en la relación que este instaura con el mundo y, por lo tanto, con el ser.

Conforme a las ideas del pensador alemán, queda en evidencia cómo el fenómeno lúdico “(...) no es una manifestación marginal en el paisaje vital de los hombres, sino que (...) pertenece esencialmente a la condición óntica de la existencia humana” (Fink 1966, 11). Como fenómeno existencial fundamental, el juego nos libera, en su posibilidad imaginativa, y nos guía en nuestra búsqueda de la felicidad. Sin embargo, en contrapartida a Astrada, la acción lúdica solo tiene fines internos, no trascendentales. El autor alemán interpreta el mundo heideggeriano a manera de una especie de “existenciario” constituido por los modos de ser del *Dasein* y en función de cómo este se relaciona con los otros entes del mundo. Fink realiza un énfasis productivo sobre el problema: la pregunta fundamental por la experiencia del mundo no debería plantearse por la subjetividad trascendental.

El planteo resulta en un giro teórico que consiste en diferenciarse de Heidegger, y por lo tanto de Astrada, quien entiende el mundo en tanto fundamentado por el actuar de la existencia humana. El mundo, entonces, debe ser comprendido desde su relación con el concepto cósmico del movimiento del ser y la nada. La significatividad de las cosas no surge primariamente por su relación con los seres humanos, sino por su relación

con el mundo. Las cosas son símbolo del mundo y el uso que hace el ser humano de las cosas es solo comprensible por la relación de este con el mundo.

De esta manera, la diferencia radica en entender que la pregunta por la constitución originaria del ser no se debe plantear en términos de trascendencia, sino centrada en la génesis de los entes en el mundo. Esto último equivale a pensar el problema de la correlación originaria en términos de ontogenia; es decir, atender el origen del ser en relación con el no ser. En consecuencia, la estructura fenomenológica que Astrada retoma de Heidegger resulta insuficiente, ya que el análisis parte de seres que están siendo en el mundo; en términos de Fink, entes intramundanos, que no apuntan al origen propio del no ser. Respecto a esto, Páez (2021) argumenta:

Si la meta de la fenomenología es volver al factor originador de los seres, entonces el factor originador no es lo mismo que lo originado, el origen debe estar suelto o libre del resultado originado, de ahí que lo originativo en cuestión deba ser para Fink, antecedente al ser, más allá del ser. La respuesta de Fink es plantear que no hay más opción que abordar al ser como “meon”, es decir, abordarlo desde la perspectiva de su no-ser, pero entonces surge la pregunta de cómo es que uno puede aproximarse y determinar al ser no existente, al ser-no que no está siendo (18).

Utilizando el concepto de “mundo” como hilo conductor, Fink aborda la inaccesibilidad de la teoría trascendental para plantear un acercamiento hacia lo que no es. Y eso mismo es lo que le permite buscar un camino alternativo que nos posibilite, al menos de manera indirecta o simbólica, un acceso a la totalidad. Es de este modo que el juego se convierte en un símbolo-acción representativo de la existencia humana que en él se interpreta.

§5. CONCLUSIONES

Resumiendo, vemos que, por un lado, Carlos Astrada presenta la necesidad de la Filosofía y, sobre todo, de la Metafísica, de volver a la pregunta heideggeriana sobre el ser y la trascendencia en tanto juego de la existencia humana. Para él, filosofar y, por lo tanto, trascender, es siempre arriesgar las convicciones vitales en la búsqueda del ser. El juego, así, es de carácter

productivo, ya que nos esforzamos por jugar el juego metafísico que significa esta dinámica de pensamiento que lo arriesga todo para ganar. Esto recupera la importancia de su análisis existencial a partir de la experiencia finita y las posibilidades que tiene la existencia humana para enfrentarse a su propio ser. Por otro lado, Eugen Fink reivindica el papel del juego como fenómeno constitutivo de la existencia y vía de acceso simbólico del mundo. Abandonando la dinámica del pensamiento que tiende a oponer lo serio con el juego y lo real con lo no real, Fink restituye el concepto de juego en el mundo como esencia originaria del ser humano y posibilidad para la realización del proyecto vital humano y la búsqueda de la felicidad; el juego conforma un ámbito experiencial propio y único de los seres humanos.

Así, el cruce lúdico-metafísico desarrollado entre Carlos Astrada y Eugen Fink nos ofrece un panorama donde se nos muestra una ontología orientada a pensar la acción lúdica como fenómeno existencial primordial de la vida humana. Ya sea a modo de espacio metafísico en la trascendencia, posibilidad de ser en el mundo, apertura del ser humano ante lo otro o llave de acceso a la totalidad, ambos autores entienden que en la dimensión lúdica radican las respuestas a los interrogantes sobre el fundamento de lo que es. Quizás el único punto de encuentro entre la obra de los dos autores sea la importancia del fenómeno lúdico para la existencia humana y la relevancia de la discusión sobre el juego para el fundamento de lo real.

Recibido: 31/07/2023
Aceptado: 24/10/2023

Bibliografía

- Astrada, Carlos, 1942. *El juego metafísico: para una filosofía de la finitud*. Buenos Aires: El Ateneo.
- 1993. *El juego existencial*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Fink, Eugen 1966. *El oasis de la felicidad: pensamientos para una ontología del juego*. Traducción de. E. Frost. Cuaderno 23, Centro de estudios filosóficos. México: UNAM.
- 1974. "The ontology of play". Traducción de J. Huertas Ruiz. *Philosophy Today* (18), 147-161. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday197418214>
- Heidegger, Martín, 2001. *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Frónesis.
- Páez, Uriel Delgado, 2020. *La pregunta por la experiencia originaria a través de la fórmula finkeana: El juego como símbolo del mundo a la luz de una fenomenología meóntica*. Tesis doctoral: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Páez, Uriel Delgado, 2021. "La metafísica ontológica de Eugen Fink como filosofía meóntica del Absoluto". *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida* 26, 11-22. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2021.vi26.13110>. Consultado: 15 septiembre 2023.
- Ruiz, Joaquín Darío, 2012. "El juego como problema filosófico", *Cuestiones de Filosofía* 14, 153-169. <https://doi.org/10.19053/01235095.685>. Consultado: 15 septiembre 2023.
- Salinas Quintana, Pedro, 2010. "El juego como fenómeno fundamental existencial humano: consideraciones desde la filosofía y la psicología del arte", *Contextos: estudios de humanidades y ciencias sociales* 24, 97-113. <https://revistateoriade-larte.uchile.cl/index.php/RTA/article/view/38647>. Consultado: 15 septiembre 2023.
- Solernó, Juan, 2017. "Hay juegos porque jugamos: la proyección metafísica de la noción de juego en Carlos Astrada". Conferencia presentada en las V Jornadas de Estudiantes de Filosofía. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 2 de noviembre de 2017.

EL DON COMO PRINCIPIO CRÍTICO DEMOCRATIZADOR. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

ALESSANDRO CAVIGLIA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El texto versa sobre la crisis de la democracia y examina las posibilidades de la teoría de la reciprocidad para hacer frente a la misma. La teoría de la reciprocidad tiene un pie en el trabajo filosófico de Kant. Presentamos primero la relación entre crisis y crítica presente en su obra, para pasar a la rearticulación de la crítica en la teoría de la reciprocidad. Con ello, la democratización se presenta como un camino para hacer frente a la crisis. Puesto que en tal terreno tienen un lugar central las redes de confianza y el don, examinaremos las capacidades que tales elementos ofrecen para hacer frente a la crisis.

Palabras clave:

crisis, crítica, Kant, reciprocidad, democratización

Abstract:

The text deals with the crisis of democracy and examines the possibilities of the theory of reciprocity to deal with it. The theory of reciprocity has one foot in the philosophical work of Kant. We first present the relationship between crisis and criticism present in his work, and then move on to the rearticulation of criticism in the theory of reciprocity. With this, democratization is presented to deal with the crisis. Since networks of trust and the gift have a central place in such terrain, we will examine the capacities that such elements offer to face the crisis.

Keywords:

crisis, criticism, Kant, reciprocity, democratization

El presente trabajo parte de la constatación de la crisis profunda de la democracia liberal de la posguerra. Dicha crisis tiene como causa el incremento de la exclusión social y política que ha ido generando y las sucesivas crisis económicas, entre las que destaca la del 2007. La salida de la crisis de la democracia no parece ser fácil, tanto en sentido teórico como a nivel de la misma praxis social y política. En el terreno de la filosofía política y social se está presentando una serie de diagnósticos de la crisis y se está ensayando posibles caminos de investigación para poder salir de la misma. En ese sentido, se han ensayado tres grandes caminos de exploración: la democracia radical de carácter populista (Laclau 2020; Mouffe 2016), la democracia republicana (Forst 2013; Pettit 1999) y la democracia epistémica (Estlund 2011; Forst 2012; Lafont 2021). Sin embargo, estos caminos han permanecido como ensayos que no han llegado a salidas concluyentes, especialmente debido a que la crisis de la democracia liberal es un fenómeno que se encuentra en curso. En este sentido, solo es posible atisbar algunas pistas incipientes.

En este contexto social e intelectual, lo que se sugiere en este trabajo es ensayar el camino iniciado por *Ciro Alegría* (2013, 2015, 2022), que implica un camino doble. En primer lugar, supone darle una forma histórica y social al diagnóstico de Kant frente a la crisis de la metafísica, diagnóstico que consiste en encarar la crisis por medio de la crítica, entendiendo esta última en el sentido en el que Kant la pensó, es decir, como crítica de la razón, de la cual es posible extraer principios prácticos. *Alegría* (2015) pudo desarrollar con claridad el sentido histórico y social que tiene esta crítica de la razón y los principios prácticos que se extraen de ella. En segundo lugar, requiere recurrir a los trabajos sobre la reciprocidad y el don que se han desarrollado desde la antropología económica (*Mauss* 2009; *Sahlins* 2010), para poder articular un principio normativo para la filosofía social que permita iluminar aspectos de la crisis actual.

Nuestro esfuerzo consiste en tomar como inspiración esta doble dirección desarrollada por *Alegría* para pensar el don como un posible principio normativo que pueda recurrir a procesos de democratización y de consolidación de redes de confianza como un posible camino para iluminar la crisis de la democracia liberal. Es en ese sentido que (1) iniciaremos con un

esbozo de la crisis de la democracia liberal, recurriendo a las herramientas de la filosofía social, (2) para pasar a mostrar la manera en la que, desde Kant, la crisis se puede enfrentar por medio de la crítica de la razón a fin de extraer de ella principios para la acción. Seguidamente, (3) se desarrollará la manera en la que tales principios permiten articular las bases normativas de la reciprocidad. (4) Puesto que la reciprocidad se presenta bajo la forma de relaciones personales, permite desarrollar procesos de democratización y (5) consolidar las redes de confianza para fortalecer dichos procesos. (6) En relación con los procesos de democratización y las redes de confianza, la teoría sobre el don se presenta como un elemento que permite desarrollar un principio que permita hacer frente a la crisis de la democracia liberal. Finalmente, (7) presentaremos algunas consideraciones finales, entre las que destacaremos la que indica que, en los momentos actuales de la crisis de la democracia liberal, parece ser mejor recorrer el camino de la democratización como una opción que puede dar mayores luces sobre la crisis y orientaciones para salir de esta.

S1. LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

La democracia liberal hunde sus raíces en las ideas políticas de John Locke y tiene en su corazón la defensa de la libertad política entendida como no interferencia (Pettit 1999, 35 ss.). Esta concepción de libertad parte del supuesto de que cada persona tiene una esfera propia de libertad, en la que se encuentran la protección de su integridad personal, la fuerza de su trabajo y todo lo adquirido por medio de este (Locke 2010, 12-13); así también al interior de dicha esfera se encuentran el ejercicio de su capacidad de pensar, de tener creencias religiosas y la capacidad de expresar sus creencias (Locke 2008, 13 ss.). El ideal político que presenta Locke —conocido como el ideal de la defensa de la libertad negativa— supone que esa esfera debe ser protegida de la injerencia de otras personas o del Estado. Se trata de “libertad negativa” porque se define en términos negativos, es decir, en términos de no interferencia, donde la “interferencia” consiste en el ingreso en la esfera de libertad de las personas.

Una de las consecuencias de dicha concepción de libertad es el fenómeno del pluralismo. Locke desarrolló su pensamiento liberal en el contexto de las guerras de religión de la Europa del siglo XVII. Estas se generaron a causa del surgimiento del pluralismo religioso a raíz de la Reforma Protestante. La necesidad de instaurar un principio de tolerancia condujo a establecer un principio de neutralidad del Estado frente a los diferentes credos religiosos. De esta manera, la democracia liberal no solo se articula bajo la idea de la igualdad de derechos entre las personas y de la no interferencia en la esfera de libertad de cada cual, sino también en la convivencia entre personas que abrazan diferentes creencias religiosas sin que sean hostigadas por otros o por el Estado.

Después de la Segunda Guerra Mundial se implementó la democracia liberal, tanto en Estados Unidos como en Europa. Los males causados por el ascenso de los totalitarismos en Alemania y en la URSS, junto con la implementación del Estado de bienestar, consolidaron el terreno propicio para la instauración de democracias liberales. Uno de los grandes teóricos ha sido John Rawls, quien en 1971 pensó la democracia liberal como propia de una “sociedad de propietarios” o “democracia de propiedad privada” (2012, 257). Bajo la inspiración de Locke, Rawls concibe —en el desarrollo de su teoría denominada “justicia como imparcialidad” (2012, 27)— a las sociedades como marcadas por el “hecho del pluralismo” (2013, 67), en las que cada persona abraza diferentes “doctrinas comprehensivas morales, filosóficas y religiosas” (2013, 186-187). La teoría rawlsiana estipula que, por el hecho de convivir durante un periodo largo de tiempo en una sociedad articulada por instituciones libres, los grupos que abrazan distintas doctrinas comprehensivas se encontrarían insertos en un proceso de ajuste de sus propias doctrinas en dirección a tornarlas razonables. Así, las personas podrían moderar sus expectativas y comprometerse con la idea de que, así como ellas tienen el derecho a vivir de acuerdo a sus propias doctrinas comprehensivas, los demás también deben gozar de los mismos derechos.

De esta manera, lo que caracteriza a la sociedad democrática liberal en la articulación que le da Rawls es que se trata de una sociedad en la que las personas tienen un conjunto de derechos iguales, libertades negativas iguales y abrazan diferentes concepciones de la vida. Pero estamos frente a

una sociedad en la que el pluralismo se produce entre personas que tienen propiedades. No hay que olvidar que las sociedades en las que el filósofo estadounidense está pensando son aquellas marcadas por el bienestar social y económico de la posguerra, si bien Rawls escribe su *Teoría de la justicia* en 1971. Los cambios sucedidos en las sociedades desde los años ochenta en adelante fueron minando las bases del Estado de bienestar. La crisis del petróleo de la década de los setenta desembocó en la puesta en marcha de las ideas neoliberales que fueron gestadas en la década de los treinta, y que fueron puestas en marcha en Inglaterra y Estados Unidos en la década de los ochenta y en todas las sociedades occidentales en la década de los noventa, tras la caída del Muro de Berlín.

El cambio de siglo trajo consigo un proceso de profundización de las reformas neoliberales, pero también una serie de crisis sociales y económicas que se expresaron con fuerza en el 2007. Ellas trajeron consigo crisis políticas que se expresaron en el ascenso de los radicalismos y los populismos y el consecuente hundimiento del centro político en varios países del mundo. Este nuevo panorama trajo consigo un cambio fundamental en la estructura de las sociedades: la “sociedad de propietarios” ha cedido su paso a la “sociedad de excluidos” (Casuso, 2019). Lo que caracteriza a este nuevo panorama es que el pluralismo del Estado de bienestar se ha vuelto insuficiente y se hace necesario abrir el espacio político para que los excluidos puedan ingresar en él. Las nuevas luchas políticas que se desarrollan a raíz de estas transformaciones han terminado por generar la crisis completa de las democracias liberales de la posguerra, en busca de nuevas formas de democracia. En este contexto, se han desarrollado tres estrategias: la democracia radical populista y agonista (Laclau 2020; Mouffe 2016), la democracia radical republicana (Forst 2013; Pettit 1999) y la democracia epistémica (Estlund 2011; Forst 2012; Lafont 2021). Como alternativa a estos tres caminos de búsqueda, recogeremos las ideas desarrolladas por Ciro Alegria y exploraremos la manera en la que la crisis exige el ejercicio de la crítica, a fin de extraer principios prácticos que abran caminos de democratización en las sociedades contemporáneas por medio de la teoría de los intercambios recíprocos, la articulación de las redes de confianza y las bases normativas que surgen del don. Este recorrido nos conduce a posponer los esfuerzos por reconstituir las sociedades democráticas para

orientarnos por el camino de los procesos de democratización que la propia experiencia de la crisis deja disponibles.

§2. CRISIS, CRÍTICA Y PRINCIPIOS PRÁCTICOS EN KANT

La guerra en Ucrania, el ascenso de los radicalismos políticos y sociales, la crisis económica, ecológica y sanitaria, así como la crisis de la democracia, son objeto de preocupación humana y académica. Kant nos ha enseñado que la salida a la crisis es por medio de la crítica a fin de extraer principios prácticos. En la *Crítica de la razón pura*, Kant enfrenta la crisis de la metafísica mostrando que esta se genera por la consolidación de posiciones dogmáticas saturadas de racionalidad que se enfrentan entre sí (Kant 2009, A VII-A X). Esto sucede porque el destino de la razón es el de hacerse preguntas que no puede responder; pero, puesto que tales cuestiones se le presentan como apremiantes, la razón, en su esfuerzo por encararlas, comienza articulando respuestas que tienen como garantía el piso firme de la experiencia, y se ve forzada a colocar principios que se elevan por encima de la misma, debido a que las preguntas no se agotan. Así, la razón termina por consolidar posiciones metafísicas de índole dogmática que se enfrentan entre sí y que han perdido por completo su vínculo con la experiencia, cosa que impide emitir juicios claros respecto de las pretensiones de validez de las afirmaciones en cuestión. Kant presenta este singular fenómeno de la razón en los siguientes términos:

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana (Kant 2009, A VII).

Seguidamente, Kant explica que este “fenómeno particular” de la razón la conduce a basar sus conocimientos sobre principios que se asientan en la experiencia. Pero, debido a que las preguntas que ella misma se hace permanecen aún sin respuesta, ella introduce nuevos principios que carecen de fundamento seguro dado por la experiencia. Tales principios carecen de una base sólida, y la razón se encuentra en la situación en la que ya

no puede detectar donde se ubica el error. Esta situación produce, como consecuencia, que las diferentes escuelas defiendan objetos metafísicos diferentes y contrapuestos. Esto convierte a la metafísica en un campo de batalla, situación que termina desacreditándola por completo.

La crisis de la metafísica de la que Kant da cuenta podría conducir al escepticismo, que Kant identifica bajo la forma de “indiferentismo” (2009, A X), es decir, la actitud adversa a la metafísica, debido a la situación de crisis en la que se encuentra. El escepticismo es el rechazo apresurado de la metafísica, puesto que no se encuentra precedido de una crítica de la razón misma, crítica que examine sus alcances y límites respecto del conocimiento especulativo. Como señala Paul Guyer, la cuestión del escepticismo es abordada en la *Crítica* en cuatro contextos diferentes. El primero es el “escepticismo global” presentado por Descartes, quien duda tanto de los datos de la experiencia como de conocimientos metafísicos. El segundo contexto es el del “idealismo subjetivo” presentado por Berkeley, quien señala que lo único que puedo conocer son mis representaciones, por lo que podría poner en duda todo lo demás. A esta posición, Kant contrapone su “idealismo trascendental”. El tercer contexto es el “escepticismo pirrónico” presentado por David Hume, que sostiene que los conocimientos empíricos son confiables, mientras que toda afirmación metafísica es dudosa, como, por ejemplo, el principio de causalidad, principio que tanta reputación había ganado entre los científicos (Guyer 2014, 10-11).

El cuarto contexto que identifica Guyer es el presentado en los dos primeros párrafos de la *Crítica*, que he citado arriba: el escepticismo frente a la posibilidad de que la metafísica deje de ser un campo de batalla entre las diferentes posiciones dogmáticas, aquello que Kant identifica como “indiferentismo” (2014, 11-13). Ese escepticismo se acerca al escepticismo pirrónico de Hume, pero Kant se refiere a la posición de los defensores de la llamada “filosofía popular” que se expandió en Berlín durante su vida, y que fue defendida por Moses Mendelssohn y acogida por el emperador Federico II de Prusia (Korsgaard 1996, 6). Los indiferentistas y defensores de la filosofía popular señalan que no es posible salir de la crisis en la que se encuentra la metafísica. Sin embargo, Kant señala que no es posible sostener dicha actitud, puesto que “por mucho que quieran hacerse irreconocibles

gracias a la mutación del lenguaje escolástico en un tono popular, recaen también —en la medida en que piensan, en general, algo— inevitablemente en afirmaciones metafísicas, ante las que tanto desdén afectaban” (2009, A X). De manera que, al no poder salir de la metafísica, es necesario volver a pensar la crisis en la que esta se encuentra¹.

La salida a esta crisis de la metafísica Kant la encuentra en una necesaria crítica de la razón. Como lo señala Ciro Alegría:

Hacemos uso de una razón retrospectiva que empieza en los últimos acontecimientos y mediciones para explicar, a la luz del aquí y ahora, el conjunto del proceso que nos ha traído hasta la situación actual y determina el futuro. Las preguntas filosóficas que esta condición adquirida pero irreversible suscita son luego cómo orientarnos a partir de la *crisis*, cómo convertir el conocimiento de la crisis en fuente de actividad *crítica* y cómo hallar el principio de esta actividad, el *criterio* (2015, 151).

Al igual que en Kant, la “razón retrospectiva” es la que opera para dar cuenta del proceso presente y dotar de principios para la acción en la situación actual y futura. La crítica ofrece principios para actuar. En el caso de Kant, tales principios brotan de una determinación de los límites de la razón en su uso especulativo y de la consecuente liberación de las potencialidades del uso práctico de la misma, por medio del cual se producen principios prácticos, es decir, principios para la acción. En ese sentido, Kant señala: “debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” (2009, B XXX). Aquí, la suspensión del saber no es otra cosa que la limitación del uso especulativo de la razón, mientras que la ubicación de la fe es la apertura del terreno del uso práctico de la razón.

Junto con esa inauguración de lo que desde entonces se conoce como “razón práctica”, la operación crítica consiste en establecer la distinción entre fenómeno y nómeno, mostrando cómo las posiciones enfrentadas

1 Resulta curioso que, desde la segunda mitad del siglo XX, se haya vuelto tan popular la creencia de que la metafísica era algo de lo que la filosofía podía prescindir. En la filosofía política y social, John Rawls y Jürgen Habermas fueron, sin duda, los abanderados del pensamiento posmetafísico. La experiencia traumática de la generación de la posguerra, que ellos representaron, veía en la metafísica uno de los grandes males del pensamiento que condujo tanto a la guerra como al nazismo. Sin embargo, hoy no queda claro si es posible salir de la metafísica del todo, como lo muestran, por ejemplo, Katrin Flikschuh y Robert Pippin (Flikschuh 2000; Pippin 2015).

en las antinomias de la razón son afirmadas como refiriéndose a las cosas en sí. La tercera antinomia, que enfrenta libertad y determinismo, es clara en ello. Los defensores de la libertad señalan que la libertad es un elemento irreducible de las cosas en sí, y que esta convive con el determinismo; a su vez, los defensores de la antítesis sostienen la no existencia de la libertad y que todo puede explicarse por causas anteriores, por medio del principio de causalidad. Ambas posiciones están en lo correcto y se puede dar cuenta —desde cada una de ellas— de toda la realidad de manera cabal y sin contradicción; ahora bien, ambas posiciones consideran que se refieren a las cosas tal como son en sí mismas, con lo que se excluye a la posición contraria. La única manera de salir del conflicto de la razón consigo misma es por medio de la mencionada operación crítica y el consecuente establecimiento de la distinción entre fenómeno y noumeno. Con esta operación, nos desplazamos del terreno del uso teórico de la razón y nos ubicamos en su uso práctico, desde el cual producimos principios para la acción. De esta manera, se coloca en la persona humana tanto la determinación (como fenómeno) como la libertad (como noumeno).

La actividad crítica produce la *kenosis* o constricción de la razón, la cual produce la contracción “de la realidad a principios de crítica y justificación” (Alegría 2015, 155). Con ello, genera el principio práctico negativo que prohíbe tratar a las personas como si fuesen objetos porque ellas son libres y tienen dignidad. Dicho principio práctico mantiene, sin embargo, una tensión interna reveladora. En la segunda formulación del imperativo categórico (conocida como la Fórmula de la Humanidad) se señala que no se debe tratar a los seres humanos —esto es, a la humanidad en tu persona tanto como en la persona de cualquier otro— solo como un medio, sino “al mismo tiempo” como un fin. En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant lo expresa en los siguientes términos: “el principio práctico será por lo tanto este: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (2018, 429). Con ello se presenta un círculo cuadrado que expresa una tensión presente en toda relación personal, que mostrará toda su fuerza en el concepto de “contramundo” desarrollado por Ciro Alegria. Esto es así porque en la ambigüedad encontrada en la Fórmula de la Humanidad (de tratar a la humanidad como

un fin y como un medio al mismo tiempo) se instala la propia ambivalencia de las relaciones de reciprocidad entre las personas. En ese sentido, Alegría señala:

La ambivalencia fundamental de la reciprocidad hace posible presentar unidas en una sola teoría sus dos funciones críticas, a saber, la de principio de autorrealización, a partir de la figura del don que funda un contramundo, y la de principio de diagnóstico o hilo conductor a través del laberinto de la dominación, a partir de la constatación de que los sistemas funcionales flotan sobre un trasfondo de intercambios informales (2013, 10).

Ahora bien, la libertad no se puede probar, sigue siendo una idea de la razón, pero de la que podemos ser conscientes a través de la reflexión. Esto posibilita abrirle terreno a la moral frente a las pretensiones de la persona amoral, quien declara que las consideraciones morales carecen de sentido.

§3. LAS BASES NORMATIVAS DE LA RECIPROCIDAD

La ética del igual respeto, que se abre en ese proceso, ha permitido establecer los lazos entre las personas en una sociedad caracterizada por procesos de modernización. Ahora bien, dicha ética moderna es el fruto del desarrollo de lo que se conoce como modernidad cultural, la cual va aparejada a la modernidad sistémica. En ese sentido, Habermas señala:

Arnold Gehlen redujo esta situación [la de una modernización que se desprende de sus orígenes en la modernidad y corre de manera automatizada] en una fórmula fácil de retener en la memoria: las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan rodando. Desde este punto de vista, la modernización *social*, que seguiría discurriendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad *cultural*, al parecer ya obsoleta (2008, 13).

La “modernidad social” (o también denominada “sistémica”) se articula en torno a los sistemas administrativos del Estado y el sistema económico del mercado. Esta forma de modernidad genera una restricción de los derechos y las libertades de las personas a favor de las fuerzas imperativas del poder y del dinero. De esta manera, se restringe el margen de acción de

las personas situadas en el “mundo de la vida”, que es el lugar en el que “las leyes [adquieren] reconocimiento intersubjetivo de los ciudadanos, que tengan que ser legitimadas como justas. Con ello a la cultura le nace la tarea de justificar por qué el orden político existente en cada caso, *merece ser reconocido*” (Habermas 2010, 679). La modernidad cultural, por su parte, está fundada en la “ética del igual respeto”, que es aquella en la que se considera a cada persona como digna y no como un objeto susceptible de ser instrumentalizado.

De esta manera, el filósofo de Frankfurt destaca que, si bien ambos desarrollos de la modernidad (a saber, la modernidad sistémica y la modernidad cultural) corren paralelos, se encuentran en tensión entre sí. Además, la “modernidad cultural” no es otra cosa que la Ilustración, la cual se encuentra en la actualidad “exhausta”. Sin embargo, sus propias energías culturales han encontrado un nuevo decurso en los trabajos sociológicos de la “democratización”, estudiados con claridad por los teóricos de la sociología política y de los movimientos sociales, como Charles Tilly y Sidney Tarrow (Tilly 2010, 2011; Tarrow 2005, 2012). Se trata de la misma tensión que se encuentra entre la democratización y la modernización.

La modernización, entre otras cosas, se encuentra caracterizada por la articulación de subsistemas sociales, como el económico, el político, el religioso y el jurídico. En una sociedad moderna articulada de esta manera se simplifican las acciones de las personas, ya que cada una ya no debe ser juez, sacerdote, comerciante y político al mismo tiempo, y cada quien puede dedicarse a lo suyo dejando que las reglas impersonales del mercado y de la justicia les descarguen la vida. Las reglas generales de una sociedad organizada cibernéticamente despejan la vida y las interacciones de los agentes, pero a costa de problematizar la cuestión de la integración social (Luhmann 1998, 71 ss.).

En este contexto, la ética del igual respeto opera como elemento articulador no solo de la sociedad en su conjunto, sino también de las relaciones interpersonales que establecen los agentes de las sociedades modernas. Esto se torna especialmente necesario en un mundo donde los órdenes tradicionales de vida se han vuelto problemáticos, debido a los procesos de

modernización implicados en la constitución de las sociedades burguesas. Sin embargo, la promesa del liberalismo clásico —desde Hobbes y Locke— ha perdido su poder de convencimiento, ya que la integración social en términos de un consenso de voluntades en vistas a la fundamentación del Estado, en tanto expresión de la autonomía pública, ha dejado de ser suficiente para dotar de una base estable a los órdenes sociales (Habermas 1999, 232-234). En nuestros días ha quedado claro que se requiere de otros elementos adicionales para ello.

La fuerza integradora de la ética del igual respeto se torna así sospechosa, debido a que se encuentra basada en una concepción de razón entendida como facultad de la mente. En el intento por superar tal situación, Hegel se dirige a una comprensión de la razón como relación. Pero el residuo teleológico que mantiene la salida hegeliana lleva a Habermas a buscar una estrategia basada en el recurso a la comunicación. Sin embargo, su solución termina siendo insatisfactoria, ya que su hipercognitismo, basado en la idea del “mutuo entendimiento”, deja por fuera elementos importantes de la experiencia moral, como son las razones personales y recíprocas, y los intercambios relacionales del dar y recibir que resultan fundantes de las relaciones sociales, morales y políticas (Habermas 2010, 15).

Frente a tal circunstancia, vale la pena volver la mirada a la recuperación de la razón práctica por parte de Rawls y —mediante la comunicación— de Forst, ya que sus aportes aúnan esfuerzos con los trabajos en torno al don iniciados por Marcel Mauss y Marshall Sahlins. La idea de sociedad como sistema de cooperación que Rawls (2012, 140) articula lleva implícita la concepción kantiana de “razón práctica”, ya que la cooperación se presenta como un principio básico para la acción. Forst entiende que la justificación es un elemento determinante para la cooperación social. En tal sentido, señala que, para poder convocar la cooperación de las personas, los órdenes sociales y políticos deben estar en condiciones de ofrecer justificaciones de las normas ante las personas que se encuentran bajo las mismas (Forst 2014, 32-36). Ahora bien, el terreno de la razón práctica que se encuentra activo en Rawls y en Forst entra en continuidad con el terreno demarcado por la antropología económica de Mauss y Sahlins, en el sentido de que los intercambios recíprocos que caracterizan a la “reciprocidad positiva”

colocan a las personas en el espacio demarcado por la cooperación. Pero la reciprocidad, además de contener un elemento cognitivo (caracterizado por las razones para cooperar), implica el intercambio de bienes materiales y no materiales, con toda la carga significativa que ello tiene para los agentes en cuestión.

Ciertamente, los trabajos de Rawls (2012, 25, 124; 2013, 680) y de Forst (2012, 6; 19-20) mantienen un carácter cognitivista, pero al reintroducir los recursos de la razón práctica kantiana, ofrecen suficiente espacio a la noción de reciprocidad, de modo que distinguen entre razones generales y razones de la reciprocidad. Estas últimas aluden a las relaciones recíprocas y personales, en las que no solo se presentan razones, sino también intercambios relacionales basados en los actos de dar y recibir. Si bien este aspecto de la reciprocidad no es desarrollado, con todas sus consecuencias, por Rawls ni por Forst, los esfuerzos de Ciro Alegría van dirigidos a aclarar esta relación —en el terreno de la filosofía social— entre las razones generales y recíprocas, con la teoría social de los intercambios recíprocos basados en el don. Su trabajo ha sido sumamente fructífero y resulta de gran inspiración para las reflexiones presentadas aquí.

En este sentido, Alegría apunta una característica propia de las relaciones de reciprocidad cuando señala que “la creación de vínculos personales y sociales conlleva el costo de introducir una nueva ambivalencia en intercambios, la que se refleja en las relaciones de reciprocidad, o de confianza” (2022, 18). De esta manera, las relaciones de reciprocidad se caracterizan por la propia ambigüedad de los bienes que cambian de manos. La confianza misma —siguiendo a Tilly— puede ser defraudada. Con esta nueva luz sobre la reciprocidad, lo que se consigue es amenguar su cognitivismo puro y duro para introducirla en el terreno propio de los intercambios materiales, en el cual “el mutuo entendimiento” queda relegado a un segundo plano, mientras que el intercambio de bienes se coloca en el centro.

De esta manera, Alegría señala que “el método de la investigación de principios que aquí propongo es rastrear los principios constitutivos de las relaciones de reciprocidad encontradas por la investigación social con el criterio normativo de la reciprocidad elaborado por la teoría de la

justificación” (2022, 25). Así, la operación realizada consiste en articular los elementos que provienen de la antropología económica —desde Marcel Mauss y Marshall Sahlins hasta C. A. Gregory— con la teoría de la reciprocidad generada en la filosofía política y social de Rawls a Forst.

§4. LA DEMOCRATIZACIÓN

La teoría sobre las razones de la parcialidad desarrollada por Thomas Nagel permite entender que más allá de las razones de la justicia imparcial existe todo un campo moral importante basado en las razones de la reciprocidad. Si bien Nagel utiliza el término “razones relativas al agente”, que son las que tiene alguien desde un punto de vista personal, la reflexión filosófica desarrollada por Korsgaard y Forst ha permitido encontrar en ellas el germen de las relaciones de reciprocidad y desarrollarlas hasta el punto de señalar que las justificaciones, para estar suficientemente fundadas, han de ser “generales y recíprocas”.

La justicia igualitaria e impersonal no puede abarcar todo el terreno moral, debido a que deja a la sombra las relaciones de reciprocidad basadas en el dar y recibir que se ubican en la esfera de las relaciones personales. Dado que la justicia significa darle a cada cual lo suyo, quien hace justicia no da realmente nada a nadie, nada que al otro no le pertenezca desde el principio. Lo que puntualizan los sistemas de justicia imparciales de las sociedades modernas y contemporáneas no es más que la existencia de una diferencia importante: tener derecho a algo por razones de justicia y estar en posesión fáctica del bien en cuestión no es lo mismo; es decir, la posesión física no es sinónimo de posesión legítima. El desarrollo de Rawls respecto del concepto de “reciprocidad” puede servir de complemento aquí, puesto que él señala que “la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (pues su motivación es el bien general), y la idea de la mutua ventaja, que supone que cada cual tendrá ventajas respecto a su presente o esperada situación futura” (2013, 36).

Pero, en tiempos de crisis, en los que las formas de vida se ven forzadas a alterarse —incluso abruptamente—, la imparcialidad de la justicia se

encuentra desafiada profundamente por fenómenos como las migraciones, el cambio climático, las guerras, las pandemias y las hambrunas. Las formas de vida que son el terreno de las relaciones éticas basadas en el bien mantienen siempre su vitalidad pese a encontrarse determinadas por prácticas estabilizadas. Pero, una vez alteradas por la crisis, sus prácticas rutinarias encuentran grandes dificultades para mantenerse. Lo mismo sucede con el régimen imparcial de la justicia. Los cambios o renovación de las prácticas, así como los procesos migratorios, nos arrancan de la ilusión de la existencia de identidades culturales invariables y nos abren a la situación de la constante necesidad de reiniciar la vida con otros.

Aquí es importante añadir un apunte sobre las formas de vida. Estas pueden ser de diferente índole y se encuentran articuladas por el compartir y el intercambio de bienes, ya sea de manera gratuita como por medio del mercado. Así, la sociedad burguesa en la que se asienta la economía capitalista constituye una forma de vida, pero también constituyen formas de vida relaciones como las que Rousseau estableció con Madame de Warrens. Ella fungió como su benefactora y amante, al igual que lo hizo con varios de sus “jardineros”, a quienes acogía en su residencia, les daba educación y cuidado y los abría a la vida sexual. Lo mismo sucede en el caso del “predicador de las cabras”, personaje excéntrico que, en las afueras de Königsberg, había adoptado a un niño y junto con él unas cabras a las cuales apacentaba al son de una flauta. Este personaje, junto al niño y las cabras, había constituido una forma de vida. Respecto a este caso, se generó un debate en el que Kant participó. La pregunta era si se debía separar al niño de tal persona o no. La intervención de Kant fue contraria a los abogados de la separación. Este episodio inspiró en Kant la redacción de un texto que tituló “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”. De esta manera, las formas de vida pueden ser bastante variadas y bizarras. Los casos de Madame de Warrens y del “predicador de las cabras” constituyen formas de vida en el que las personas involucradas se relacionan de modo libre y voluntario. Desde un punto de vista externo, pueden parecer formas de relaciones exóticas, pero desde la perspectiva de los involucrados en ellas se trata de vínculos normativamente legitimados, ya que se encuentran guiados por formas de reciprocidad fluida, y no por formas de dominación.

55. LAS REDES DE CONFIANZA Y EL DON

Las democracias liberales, iniciadas en los procesos de reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial —y a las que siguieron las democracias sociales—, parecen haber sido superadas por radicalismos de todo tipo, cargados de dogmatismos; la crisis del mundo estabilizado desde la segunda mitad del siglo XX se ha hecho irreversible. En este escenario, parece que el camino más sensato es seguir las pistas del estudio de los procesos de democratización y confianza, tal como Charles Tilly las estaba aclarando. Pero dicho rastreo no debe caer en la desavisada tendencia de regalar el término de democratización a cualquier cosa, como sucede con los análisis políticos puestos a rodar hoy en día. Estos confunden la expansión de dogmatismos de derecha o de izquierda (estudiados por la teoría sobre el populismo) con los procesos de democratización que son acompañados por la configuración de redes y otras relaciones de confianza establecidas entre los agentes del Estado y los ciudadanos.

Las redes de confianza cuentan con una dinámica particular, puesto que se encuentran marcadas por los potenciales riesgos de decepción y traición. Sin embargo, en ellas es posible que las personas puedan encargar a otras el cuidado de sus hijos, así como de sus bienes más preciados y los secretos más riesgosos. En ellas se tejen relaciones personales que parten del terreno moral y que son fundadoras de relaciones de cooperación social. Experiencias como las de Sudáfrica o Perú durante el 2020 son muestras radicales de ello. En los momentos acuciantes de la pandemia por el COVID-19, allí donde el Estado no podía llegar con sus ayudas alimentarias por falta de capacidad, las redes vecinales de apoyo y confianza permitieron que muchas personas sobrevivieran. Las banderas blancas en las ventanas de las casas movilizaron a las personas a alcanzar los alimentos necesarios para mantener con vida a quienes lograron apoyar. Si la democracia liberal de la posguerra se había tornado ya problemática a inicios del siglo XXI, su crisis se ha radicalizado a raíz de la experiencia de la pandemia (debido a las restricciones de derechos sociales, políticos, económicos y civiles). Es aquí donde los procesos de democratización se han hecho notar como un camino valioso; dichos procesos se articulan por medio de las redes de confianza.

El don, estudiado por la antropología económica, es el elemento fundante de las redes de confianza y de los procesos de democratización. Este toma los bienes que circulan en las relaciones de intercambio de ganar o perder y los coloca en el territorio de las relaciones de intercambio de dar y recibir. El don va más allá de la justicia, que no hace más que dar a cada cual lo que ya era suyo. Quien da —como dice *Ciro Alegría*— se desprende de algo, no gana, pero tampoco pierde. En el terreno del dar y recibir se abre un orden moral singular, puesto que la relación que se establece es de mutua gratuidad y libertad. Quien da, se desprende de lo que es suyo y lo entrega a otro, sin mediar condición alguna. Quien recibe, lo hace libremente. Por medio del don se asoma —en las relaciones personales, sociales y políticas— el núcleo incondicional de la moral, ya que la libertad es la condición de posibilidad de las relaciones del dar y recibir. En tales intercambios, las personas se transforman ingresando en una relación personal. El que da “gana” prestigio y respeto de parte de quien recibe. Pero esa ganancia no es buscada y no puede ser buscada. Quien recibe también se transforma en la relación que el don ha fundado, quedando agradecido. Los bienes mismos sufren modificaciones por acción del cambio de manos. Estos se han convertido en una donación que, si bien termina por pertenecer a quien lo recibe, continúa llevando la sombra del donador. Quien lo recibe ve en el bien el acto de donación realizado (*Alegría 2022, 16-24*).

Este mundo moral que se inaugura es de carácter singular porque inaugura un “contramundo” que se inserta en medio de las relaciones de intercambio del ganar o perder. Utiliza los medios y los mismos bienes de los intercambios comerciales y jurídicos, pero les da un sentido completamente distinto. Sustraídos del juego de las ventajas comparativas, son introducidos en la acción de inaugurar relaciones de cooperación. Sin embargo, por su natural ambigüedad, los bienes siguen y no siguen siendo elementos de intercambio económico. Con ello, el don se inaugura en el terreno de la crítica inmanente de las relaciones personales, sociales y políticas, para rearticularlas sobre la base de principios inherentes a las prácticas existentes. El tomar una carrera de taxi puede ser visto, desde un punto de vista, como una transacción impersonal del sistema de mercado, pero también puede entenderse como un acto de apoyo mutuo. Donde ese contramundo se ve con mayor claridad es en las situaciones en las que

una persona regala dinero a otra. En tal operación, el dinero es sustraído del orden de las ventajas comerciales y termina convirtiéndose en fundador o reforzador de relaciones de cooperación. En la práctica de las remesas se ve con mayor claridad el giro que adquiere el significado del dinero. Los hijos que, en tiempos de crisis, migran a otro país para trabajar y ayudar a sus familias con las remesas, hacen uso de los medios del sistema económico para traicionarlo, dando ayuda por medio del envío.

En todas estas operaciones se produce otro aspecto de este mundo moral singular, ya que los individuos aquí —al igual de quienes establecen cualquier otra relación de confianza— se exponen a la traición y a la falta de cuidado adecuado de los bienes preciados; quienes se encuentran en los intercambios relacionales del dar y recibir se pueden enfrentar a los fenómenos de la ingratitud o la traición. La relación es siempre ambigua. Este mundo moral está lejos de ser prístino, debido a que siempre es posible que se encuentre al acecho de lo que Sahlins denomina “reciprocidad negativa”, que “es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad” (2010, 213). Tal exposición es irreductible, jamás evitable. Quien ingresa en una relación basada en el don y la confianza se encuentra siempre expuesto a ello. La opacidad de la voluntad humana se hace siempre presente en la relación.

56. EL DON COMO HERRAMIENTA PARA ENFRENTAR LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

El derecho, la justicia y los intercambios relacionales en el mercado se ubican al lado opuesto del don. Se trata de esferas basadas en intercambios equivalentes de bienes y derechos en las cuales circulan valores mensurables. Ellas se caracterizan por encontrarse bajo el alcance del entendimiento, en tanto que capacidad de generar conocimiento constitutivo de las cosas. En cambio, las relaciones personales, sociales y políticas se ubican en el territorio fundado por la emergencia del don. Se trata del terreno de la razón, en el cual se encuentran el pensamiento, la libertad y la vida espiritual; es decir, lo incondicionado. Hegel se dio cuenta tempranamente de la necesidad de tomar la razón como una relación, con lo que abrió el

ámbito propio de lo que hoy conocemos como “filosofía social”. Con ello, la libertad debía concretarse en instituciones que la pudiesen vehicular; pero resulta que las instituciones en cuestión, a la vez que concretizan e iluminan la libertad, también proyectan una sombra sobre ella. El resultado de ello es una dialéctica negativa que Max Horkheimer y Theodor Adorno denunciaron. Se trata de la constatación, en la vida dañada, de cómo las instituciones sociales y políticas que deberían echar a andar la libertad en las relaciones personales y sociales terminan por opacarla. Un ejemplo claro es el de las relaciones de dominación y explotación dentro de la economía capitalista, o el de las llamadas tiendas de regalos en las que se encuentran regalos impersonales para darlos a aquellos con los que tenemos relaciones personales, develando con ello nuestro propio desconocimiento de ellos y nuestro escaso interés por la relación. Queda, entonces, en la vida social un residuo de lo incondicionado como potencial factor de crisis de las instituciones. Un ejemplo claro es lo que sucede con la vida espiritual en las iglesias estatutarias y sus teologías establecidas, las cuales buscan condicionar lo incondicionado. Lo mismo sucede con la moral positiva.

La capacidad del don de instaurar relaciones personales para la cooperación se hace más patente en los momentos de crisis. Las formas de vida esclerotizadas —por la instauración en ellas de unilateralidad en la capacidad de definir los bienes que se comparten (la amistad, el amor, la camaradería entre colegas)— exhiben un potencial de dominación, lo que termina por hacer implosionar la crisis en su interior. En ese momento se hace necesario salir del punto de vista de la eticidad propia de ellas para instalarse en el punto de vista crítico de la moralidad. Dicho punto de vista arroja solo un principio negativo que no basta para fundar una nueva forma de vida (algo así como la supuesta forma de vida liberal), sino que solo estipula la exigencia de no tratar a las personas como objetos.

Asumiendo esa crítica, se puede volver a la forma de vida ética para comenzar de nuevo por medio del aprendizaje adquirido respecto al deber de respetar la dignidad de las personas. Se instaura, entonces, como “estrato básico” de las relaciones familiares, de amistad, de pareja, aquella exigencia que debemos guardar para con cualquier desconocido, esto es, la del trato respetuoso. Lo que en las relaciones cercanas se encuentra como base

para la forma de vida ética y compartida, adquiere un espacio mayor en el trato con los extraños. Pero el trato respetuoso no basta para establecer las relaciones de cooperación. También en las relaciones jurídicas y las transacciones económicas se encuentra la exigencia de no tratar a las personas como objetos, ya que de lo contrario se exponen a fenómenos como la explotación y la enajenación. Quien va al supermercado a comprar alimentos no establece una relación personal con la persona que encuentra en la caja. No se hace responsable de sus asuntos, de los problemas que ella pudiese tener en casa con sus hijos. La exigencia que tiene ante esa persona es el trato respetuoso que supone, entre otras cosas, no humillarla o no ejercer violencia en su contra.

A diferencia de la exigencia del respeto en el campo de las relaciones impersonales del mercado, el don instaaura relaciones personales que mueven a la cooperación. En las crisis personales, sociales y políticas, se torna indispensable recuperar el respeto mutuo y echar a andar nuevas formas de cooperación por medio del dar y recibir. Las crisis sociales y políticas no se resuelven solo con redefinir el sistema de reglas jurídicas enmarcadas en la constitución. Se hace indispensable la recuperación de la confianza, a pesar de que ello implica cargar con el riesgo de la decepción. La rearticulación de las redes de confianza sociales y políticas son el elemento indispensable para la salida de la crisis. En las crisis políticas se hace urgente la reconstrucción de la relación basada en la confianza entre los ciudadanos, el gobierno, el Estado y sus funcionarios.

La experiencia vivida de la fragmentación política (aquello que llamamos “crisis de la democracia”) es un síntoma de la pérdida de confianza. Por ello, no resulta extraño que el grado de desconfianza entre los peruanos sea elevado. Lo mismo sucede con las instituciones de la sociedad civil. En la misma universidad la comunidad se fragmenta, porque se ha perdido la confianza entre las personas, y especialmente el respeto mutuo que se expresa en velar por que los procesos se lleven con justicia. La descomposición social y política en el Perú nos hace recordar a los momentos previos a la Guerra con Chile. A nivel global, las crisis sociales y políticas solo pueden ser amenguadas por las redes de confianza que se articulan por la necesidad de la subsistencia material de las personas. Tal vez tengamos

que vivir en un mundo en el que los espacios de confianza y cooperación se encuentren muy reducidos y fragmentados. La crisis de nuestros días no tiene soluciones inmediatas, sino que estas dependen de procesos que podemos o no iniciar, dependiendo de si estamos dispuestos a ingresar en las relaciones de dar y recibir que el don instaure, y fortalecer procesos de democratización.

§7. CONSIDERACIONES FINALES: DEMOCRATIZACIÓN EN LUGAR DE DEMOCRACIA

El presente trabajo ha surgido de una preocupación respecto de la crisis de la democracia en las sociedades contemporáneas. Hemos indicado cómo los esfuerzos de los teóricos de la democracia populista, del republicanismo y de la democracia epistémica siguen desarrollando salidas a la crisis de la democracia liberal que se había desarrollado en la posguerra. Si bien estos teóricos están realizando trabajos loables, nosotros hemos tomado otro camino, que fue el sugerido por Alegría.

En tal sentido, nos hemos enrubado por el camino de la reciprocidad, de la confianza y de los intercambios relacionales que caracterizan a la teoría del don. Este camino apunta directamente a las relaciones personales caracterizadas por el dar y recibir razones y bienes. Este recorrido no pretende articular una nueva teoría sobre la democracia, sino señalar una pista de investigación que tenga como base los procesos personales y sociales de democratización. Explorar tal camino puede ofrecer pistas para pensar la democracia en sus momentos críticos. La senda de la democratización puede ofrecer principios prácticos que se extraen de la crisis vista a través de la crítica.

Recibido: 31/05/2023
Aceptado: 20/07/2023

Bibliografía

- Alegría, Ciro, 2013. Reciprocidad y crítica social: El deber de gratitud en Rousseau y A. Smith. *Praxis filosófica* (37), 7-27.
- 2015. La crisis como antinomia histórica: Sobre la revelación de la verdad. En: *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*, eds. Miguel Giusti, Raúl Gutiérrez y Elizabeth Salmón. Lima: PUCP, 151-166.
- 2017. La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico para la teoría de la justicia social. *Ideas y Valores* 66 (164), 293-316.
- 2019. Justicia. En: *Manual de principios y problemas éticos*, ed. Ciro Alegría. Lima: PUCP, 19-48.
- 2022. Razones de la reciprocidad. En: *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política*, ed. Gianfranco Casuso. Lima: PUCP, 15-39.
- Casuso, Gianfranco, 2019. Exclusión. En: *Manual de principios y problemas éticos*, ed. Ciro Alegría. Lima: PUCP, 183-201.
- Estlund, David, 2011. *La autoridad democrática: Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Flikschuh, Katrin, 2000. *Kant and Modern Political Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Forst, Rainer, 2012. *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Traducción de Jeffrey Flynn. Nueva York: Columbia University Press.
- 2013. A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination. En: *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics*, eds. Andreas Niederberger y Philipp Schink. Edimburgo: Edinburgh University Press, 154-168.
- 2014. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Traducción de Graciela Calderón. Barcelona: Katz.
- Guyer, Paul, 2014. *Kant*. London: Routledge.
- Habermas, Jürgen, 1999. Tres modelos normativos de democracia. En: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. Barcelona: Paidós, 231-246.
- 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz.
- 2010. *Teoría de la acción comunicativa*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2 v.
- Kant, Immanuel, 2009. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Ciudad de México: FCE, UNAM.

- 2018. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Korsgaard, Christine M., 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto, 2020. *La razón populista*. Ciudad de México: FCE.
- Lafont, Cristina, 2021. *Democracia sin atajos. Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Traducción de Luis García Valiña. Madrid: Trotta.
- Locke, John, 2008. *Carta sobre la tolerancia*. Traducción de Marta Gálvez Parra. Madrid: Tecnos.
- 2010. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado. Madrid: Tecnos.
- Luhmann, Niklas, 1998. *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- Mauss, Marcel, 2009. *Ensayo sobre el don*. Traducción de Julia Bucci. Buenos Aires: Katz.
- Mouffe, Chantal, 2016. *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa.
- Nagel, Thomas, 1996. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Traducción de José Francisco Álvarez Álvarez. Barcelona: Paidós.
- Pettit, Philip, 1999. *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Traducción de Toni Domènech. Barcelona: Paidós.
- Pippin, Robert B., 2015. *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rawls, John, 2012. *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. Ciudad de México: FCE.
- 2013. *El liberalismo político*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, Marshall, 2010. *Economía de la Edad de Piedra*. Traducción de Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila. Madrid: Akal.
- Tarrow, Sidney G., 2005. *The new transnational activism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2012. *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Tilly, Charles, 2010a. *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2010b. *Democracia*. Madrid: Akal.

EL GÉNERO COMO HERRAMIENTA CRÍTICA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA INMANENTE DE RAHEL JAEGGI

VALERIA FALCON VALDIVIA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El objetivo general de este texto es plantear una aproximación al concepto de *género* desde la crítica inmanente a la ideología propuesta por Rahel Jaeggi y considerando algunas de las contribuciones de Sally Haslanger en relación a los desafíos y tareas de la Teoría crítica. Sostengo que la crítica inmanente es una buena propuesta metodológica que permite abordar y clarificar patologías sociales en el mundo contemporáneo. En vistas de este objetivo, hago dialogar la metodología y consideraciones normativas de la crítica inmanente con el análisis antropológico del concepto de género presentado en los trabajos de Joan Scott y Marta Lamas.

Palabras clave:

Jaeggi, crítica inmanente, género, pragmatismo, forma de vida, teoría crítica.

Abstract:

The overall goal of this paper is to approach the concept of *gender* from the perspective of the immanent critique proposed by Rahel Jaeggi while also considering some of the contributions made by Sally Haslanger regarding the challenges and tasks of Critical Theory. I argue immanent critique to be a solid methodological proposal that allows to address and clarify social pathologies in the contemporary context. To this end, I bring the methodology and normative considerations of immanent critique into dialogue with the anthropological analysis of the concept of gender from the works of Joan Scott and Marta Lamas.

Keywords:

Jaeggi, immanent critique, gender, pragmatism, forms of life, critical theory

§1. GÉNERO

La primera parte de esta sección está dedicada a definir qué elementos se tomarán en cuenta cuando se utilice la categoría género en la discusión, así como también exponer por qué es una categoría de interés para hacer crítica social. Este concepto resulta particularmente relevante, pues permite una mirada crítica a prácticas sociales tanto pasadas como vigentes. Sin embargo, este texto se enfocará en la crítica social dirigida al mundo contemporáneo, donde cuestiones como la interculturalidad y la diversidad de puntos de vista son asuntos ya asentados¹ (Gadamer 1993, 42). En la segunda parte, se presentará la propuesta de la crítica inmanente para identificar cómo el género está presente e influencia de manera sustancial lo que Jaeggi (2015; 2017) denomina las *formas de vida*.

Para iniciar esta discusión, consideraremos los aportes de Marta Lamas (1986, 2000) y Joan Scott (1986) desde la antropología, donde el debate empieza a tomar forma al notar la diferente participación de hombres y mujeres en las instituciones religiosas, económicas, políticas y sociales (Lamas 1986, 174). Así, el género se ha introducido en el siglo XX como una categoría de análisis y uno más de los ejes de la desigualdad: clase, etnia, raza y género. Como es propio del debate antropológico, las preguntas iniciales giraron en torno a cuáles son los límites entre lo biológico y lo cultural. La pregunta surge de observar que no hay regularidad transcultural en las prácticas consideradas como masculinas o femeninas. En esta línea, la categoría género busca resaltar, por encima de la de sexo biológico, las relaciones normativas de la feminidad y la masculinidad, así como también la organización social de las relaciones entre sexos.

La distinción y asignación inicial de género se da al momento de la sexuación. Sobre ello, se observa cómo la distinción hecha en función a los genitales es el inicio de una serie de roles y prácticas esperados y asumidos por las personas en el continuo de sus vidas (Lamas 2000, 12). Esta es la

1 Sobre este punto, quisiera precisar que no se trata de que la diversidad sea una cuestión ampliamente aceptada o que esta no sea motivo de conflicto. Gadamer, en *El problema de la conciencia histórica* (1963/1993), nos llama a notar cómo la conciencia de esta pluralidad de creencias y prácticas parece ser un rasgo propio del sujeto contemporáneo.

idea de una subjetividad que es moldeada social y culturalmente a partir del entramado simbólico con el que tiene contacto. Así como los genitales, una de las diferencias biológicas sobre las que más énfasis se ha hecho para trazar los límites entre lo masculino y lo femenino es la capacidad de las mujeres de gestar: la maternidad. Esto ha devenido en argumentos biologicistas y concepciones esencialistas del género según las cuales tanto varones como mujeres son *naturalmente* aptos y aptas para ciertas prácticas y roles sociales.

Por consiguiente, la comprensión del género se ha dado, principalmente, en términos binarios y antagónicos. Esta comprensión se basa en la complementariedad reproductiva, la cual ha sido interpretada –por la mayoría de las sociedades– de modo que definen lo masculino y lo femenino como excluyentes entre sí (Balbuena 2021; Scott 1986, 1064). En otras palabras, la diferencia sexual y complementariedad reproductiva se interpretan de modo que se establece un antagonismo artificial entre lo masculino y lo femenino.

Sobre estas diferencias biológicas se construye el género como la interpretación cultural de esta diferencia sexual y, a su vez, esta diferencia ha servido para justificar de forma sistemática diversas formas de exclusión, subordinación y violencia apoyada en argumentos esencialistas sobre el género (Scott 1986, 1064). Dicho de otro modo, las diferencias físicas y de función sexual son usadas como justificación para percibir y tratar de manera diferenciada a los miembros de cada grupo (Haslanger 2012, 230). De este modo, se articulan dinámicas de subordinación en función al género que afectan las dimensiones política, social, económica, legal, sexual, entre otras, de la vida. En este juego simbólico, se definen los sentidos de lo masculino y femenino en cada realidad cultural, así como los significados de los cuerpos de mujeres y varones (Lamas 2000, 4).

Balbuena (2021) propone dos maneras de comprender el género: simple y compleja. La comprensión simple es la reducción de la categoría género a *mujer*. Por ejemplo, cuando se habla de cuotas de género, se está haciendo uso de una comprensión simple de género. La comprensión compleja enriquece al género como categoría de análisis, pues abarca todas las

dimensiones del proceso de adquisición de género, no solo la sexuación. Igualmente, permite reconocer que las categorías femenino y masculino no corresponden siempre a mujeres y varones.

Ahora bien, el proceso de adquisición del género inicia con la sexuación, pero tiene, por lo menos, dos dimensiones más. Además de la sexuación como la distinción del *sexo biológico*, está la *identidad de género* que es la identidad asumida por la persona y que es casi imposible de cambiar una vez asumida. También, los *roles de género* que responden a las normas y prescripciones sociales en función al sexo; estos son las asunciones culturales vinculadas a argumentos esencialistas que apelan a aptitudes naturales para ciertas actividades (Lamas 1986, 188). A estas tres dimensiones identificadas por Lamas (1986), Balbuena (2021) agrega la *orientación sexual* y la *expresión de género*, cuya definición también está sujeta a la identidad de género con la que el individuo se identifique.

La definición compleja incluye el entramado simbólico que articula las valoraciones y significados atribuidos al cuerpo; así como también permite reconocer que el género se articula con otros ejes de desigualdad. De modo que, cuando se trata de relaciones de poder, el género juega un rol sumamente importante en la configuración de estas relaciones, pero estas solo pueden entenderse en relación a otras características. Balbuena (2021) toma la interseccionalidad para distinguir entre relaciones de poder entre géneros e intragénero. Esto supone considerar que no solo las relaciones entre géneros pueden darse de manera asimétrica, sino también entre pares de un mismo grupo. Por ejemplo, en un grupo de mujeres, algunas pueden gozar de identidades más ventajosas en cuanto a cuestiones de raza, etnia o clase. De este modo, a pesar de que se trata de personas del mismo género, puede haber situaciones de desigualdad al interior de un grupo relativamente homogéneo.

Por un lado, la propuesta de Balbuena (2021) hace énfasis en el hecho de que tener una identidad no hegemónica, *e. g.* ser mujer o de identidad no binaria, no pone necesariamente en una situación de desventaja. Esto quiere decir que, cuando coinciden dos o más características no hegemónicas de género, clase, etnia y raza, es más probable que alguien sea víctima de

situaciones de violencia y exclusión. En esta línea, la definición compleja de género evidencia que la identidad masculina heterosexual y cisgénero² es, en realidad, una identidad de género hegemónica que es parte de una narrativa histórica y epistémica que coloca al varón blanco heterosexual cisgénero como sujeto universal. Así, las personas son más propensas a sufrir alguna forma de subordinación o violencia basadas en el género según qué tanto se acerquen o alejen de esta identidad. En este sentido, las mujeres se alejan de dicha identidad hegemónica en un nivel fundamental debido a la interpretación antagonica del sistema sexo-género, la cual construye la identidad femenina desde esta otredad.

Asimismo, a nivel intragénero, dentro de la masculinidad hay identidades que se acercan más o menos a esta identidad hegemónica. Se generan masculinidades subalternas que, ocasionalmente, cumplen el rol de masculinidades cómplices. En este punto, resulta adecuado mencionar la *expresión de género*, la cual está íntimamente vinculada a los roles de género, pues son las prácticas y actitudes a través de las cuales las personas externalizan su identidad de género. La expresión de género oscila entre lo masculino, lo femenino y un punto medio híbrido: lo andrógino. En este caso, cabe señalar que lo que se determina como masculino o femenino no es estable en el tiempo y varía transculturalmente. De modo que lo que se valora como *típicamente* correspondiente a un género cambia según el contexto en que dicha manifestación tenga lugar.

Según este proceso de adquisición del género, es posible que existan identidades masculinas que se alejen del espectro blanco heterosexual cisgénero. Por ejemplo, el caso de las masculinidades homosexuales o con expresiones de género andróginas o femeninas, pero también masculinidades en situación de desventaja por cuestiones de clase o raza. La interseccionalidad nos confronta con el hecho de que las identidades hegemónicas son tan rígidas que una persona puede, fácilmente, salir de dichos esquemas y estar sujeta a formas de opresión y exclusión por diferentes aristas.

2 Lo cisgénero refiere a la conformidad entre la identidad de género y el sexo biológico, así como también expresiones de género que son acordes a las expectativas sociales de masculinidad y feminidad.

El concepto de género en su sentido complejo nos confronta, además, con la insuficiencia de categorías binarias para dar cuenta de la intersexualidad, mujeres fálicas, hombres femeninos, las expresiones de género andróginas y el género *queer*. De ahí que incluir esta dimensión supone un beneficio explicativo para el género como categoría de análisis, pues problematiza la estructura binaria del género. Así como ha sido observada la inconsistencia transcultural en lo que se determina como masculino y femenino, también se ha notado que uno de los rasgos más consistentes es la subordinación de las mujeres a los varones y la definición de las mujeres en términos androcéntricos (Lamas 1986, 194). No se trata, entonces, de negar la diferencia entre sexos, pero sí de limitar su importancia y, sobre todo, de identificar interpretaciones del género que puedan devenir en justificaciones para prácticas de violencia, exclusión, subordinación o alguna otra forma de injusticia.

La propuesta de Jaeggi se basa en su crítica a las formas de vida según el método inmanente. Así, la estructura de la crítica a la ideología que se desarrollará en este texto responde a una ontología de las formas de vida (Jaeggi 2015, 14). Esto quiere decir que la crítica se articula y hace posible a partir de una determinada comprensión de en qué consiste una forma de vida. En este sentido, se tomará como pauta la tarea asumida por la Teoría crítica temprana, la cual dirigió sus esfuerzos a plantear preguntas normativas y vincularlas a un análisis crítico de las prácticas sociales vigentes (Jaeggi 2017, 210). En vista de esta tarea, es necesario precisar tres cuestiones: la primera es i) la normatividad, luego ii) el punto de vista desde el que se realiza la crítica y iii) el objeto de la crítica, así como su naturaleza.

Como un primer bosquejo, Jaeggi (2015) señala que las formas de vida son procesos de resolución de problemas históricamente situados. Esto significa que las creencias y prácticas que median la manera en que las personas se relacionan consigo mismas, con otras personas y con su entorno responden a las necesidades e intereses de las comunidades. Asimismo, cuando se habla de una crítica de las formas de vida, el *quid* de la discusión está en los órdenes de coexistencia humana. La atención no se orienta exclusivamente al plano jurídico o a éticas de primer orden (lo moral), sino a las creencias y normas que justifican este modo de vivir en el mundo e interpretarlo.

Las formas de vida corresponden a lo que, en el esquema hegeliano, se llama espíritu objetivo. De esta manera, las formas de vida están constituidas por creencias, valores y actitudes y, a su vez, de instituciones, sistemas legales, divisiones laborales y familia (Jaeggi 2015, 16). Las formas de vida se constituyen a partir de una diversidad de prácticas que se relacionan y refuerzan entre sí, y que resuelven constantemente dificultades de diversa naturaleza en función de su propio ideal de *buen vivir*. Los criterios de pertenencia a una forma de vida no se basan solo en convenciones compartidas, sino en prácticas que tienen regularidad y que son interpretadas de un modo determinado (Jaeggi 2018a, 100); como moralmente buenas, deseables y adecuadas para nuestros fines.

Sobre i) la normatividad, surge la pregunta de si es necesario apelar a algún criterio normativo en particular. De ser necesario, se debe determinar y justificar a qué modelo se está apelando para criticar, así como también cuál es ii) el punto de vista normativo desde el cual se realiza la crítica. La aproximación crítico-normativa del método inmanente no afirma ni presupone un ideal normativo para la crítica, sino que tiene la intención de reconstruir la normatividad implícita en una práctica para luego elaborar un criterio según los estándares³ de la forma de vida que analiza. Sin embargo, esto debe hacerse sin brindar un contenido normativo determinado de antemano. Se parte de una intuición sobre algo que no funciona como debería, pero que todavía no es definido como un problema: una experiencia de disonancia (Casuso 2017, 617). De ahí la necesidad de una crítica que articule de forma cooperativa estas experiencias y brinde conceptos o formulaciones adecuadas para abordar dicha situación de injusticia.

De ello se sigue que ii) el punto de vista desde el que se enuncia la crítica forma parte de una forma de vida específica. El punto de partida para la crítica inmanente son situaciones de injusticia existentes y que son percibidas como problemáticas por agentes que conforman las formas de vida en que

3 Este asunto se irá aclarando a lo largo del trabajo porque puede reconocerse desde ya la dificultad de criticar la racionalidad de un esquema normativo dado en el mundo recurriendo a herramientas de ese mismo esquema. Si fuese ese el caso, se caería en una suerte de entrapamiento en el que no es posible tomar la distancia reflexiva y crítica necesarias para poner en tela de juicio las propias creencias.

estos problemas tienen lugar. En cuanto a iii), el objeto de la crítica se determina tomando la noción hegeliana de contradicción dialéctica en términos de una *contradicción inmanente* y, por lo tanto, adecuada para este tipo de crítica. Estas contradicciones son problemas o crisis inmanentes a la forma de vida. Por un lado, la razón por la cual resultan problemáticas es porque contradicen las expectativas que las personas que conforman una sociedad tienen sobre sus instituciones, prácticas y sus pares. Y, por otra parte, son inmanentes porque es la propia configuración de una forma de vida la que gesta las condiciones para que estos problemas tengan lugar.

De esta manera, las situaciones de violencia y exclusión son contradicciones *inmanentes*, pues no son problemas externos o que resultan ajenos a la forma de vida, sino que aparecen como problemas que ya estaban implícitos en las prácticas, pero que se han vuelto patentes con el tiempo. En cuanto al objeto de la crítica, la inmanencia radica en que no se critica desde estándares normativos independientes de la forma de vida o concebidos en condiciones ideales, sino desde las expectativas normativas de la propia forma de vida (Jaeggi 2017, 213). La crítica surge porque hay una práctica en el mundo que resulta *intuitivamente* problemática en relación a las expectativas que los miembros de una sociedad tienen sobre esta, de modo que se traduce en una demanda interna de corrección.

Lo señalado hasta este punto aclara en qué sentido los problemas que constituyen el objeto de la crítica son inmanentes a la forma de vida. Sin embargo, queda pendiente aclarar en qué medida la crítica misma es también inmanente. Esto debido a que toda crítica se enuncia desde un punto de vista situado al interior de una forma de vida que nos compromete con una normatividad específica, por lo cual surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible distanciarnos de los compromisos normativos propios de ser un agente social situado?

Cada forma de vida puede equipararse a lo que Hegel trata como *Sittlichkeit* y, así, cada una de ellas responde a una dinámica y normatividad que le es particular. La pertenencia a una forma de vida implica una competencia respecto al uso y funcionamiento de una serie de conceptos sociales. O, dicho de otro modo, la cualidad de ser agentes sociales que se desenvuelven

exitosamente en su medio. Se trata de agentes que tienen creencias que se traducen en el mundo como modos de actuar y prácticas que cumplen una función (Van Niekerk 2013, 301) y, por lo tanto, tienen sentido en un determinado espacio social. Las funciones sociales pueden ser tan primarias como la gestión y satisfacción de necesidades alimentarias, hasta la organización del sistema de transporte, un sistema de justicia, necesidades espirituales o existenciales, entre otras. Los sistemas de creencias se organizan de tal manera que la creencias mantienen vínculos inferenciales que hacen que se justifiquen y relacionen entre sí al modo de una red en la que no hay elementos aislados. De ello se sigue que la competencia respecto a una creencia y sus consecuencias prácticas implica competencia sobre una serie más extensa de conceptos sociales (Brandom 2001, 15).

Ahora bien, a pesar de que toda forma de vida se caracteriza por sostener sistemas de creencias constituidos por enunciados que se justifican entre sí, no es el caso que sean sistemas perfectamente coherentes y armónicos. Es propio de todo agente social percibir como racionales los sistemas en los que participa; de ahí, la seguridad con la que acepta y se compromete con sus creencias. Ocasionalmente, los mismos agentes pueden, a través de experiencias de disonancia, intuir estas inconsistencias y cuestionar aquello que se les presenta inicialmente como racional y justificado. Cabe considerar, igualmente, que estos procesos de crítica, corrección e, incluso, la resistencia al cambio, solo son posibles en formas de vida con capacidad reflexiva: capaces de interpretarse a sí mismas (Jaeggi 2017, 216). De ahí la posibilidad de asumir una distancia crítica respecto de las prácticas y creencias de las cuales se participa.

Los agentes sociales aprenden formas de creer y hacer en el mundo a partir de las cuales se desenvuelven en este y, aunque altamente influenciados por el medio, no están incondicionalmente determinados a actuar según el modo en que fueron socializados. La crítica consiste, precisamente, en un momento de transgresión respecto a las normas aprendidas. Es un cuestionamiento a la racionalidad que justifica y establece nuestra imagen del mundo y su normalidad. La crítica inmanente apunta a que son los individuos que conforman una forma de vida quienes pueden notar las

inconsistencias y asuntos potencialmente problemáticos a partir de sus propias experiencias en el espacio social.

Lo señalado hasta aquí nos lleva a abordar la primera paradoja de una crítica inmanente a la ideología que también fue observada por Marx: en las ideologías, la verdad y la falsedad están entrelazadas (Jaeggi 2009, 66). Por ejemplo, cuando se tiene un enunciado *p*: todas las personas se encuentran en igualdad de derechos⁴, hay dos aspectos de *p*, uno de los cuales es falso y otro, verdadero. En un sentido formal, *p* es verdadero. Sin embargo, materialmente, *p* es falso, pues a nivel de prácticas sociales las mujeres⁵ son sistemáticamente subordinadas en varios ámbitos de sus vidas. Entonces, ¿cuál es la solución a la paradoja? Hay un contenido verdadero no realizado, por lo cual *p* es verdadero y sí corresponde a un aspecto de la realidad: el ámbito formal y legal, pero no a otro: el ámbito de lo fáctico. Sucede que, si se asume *p* como verdadero sin matizar el enunciado, hay un error de interpretación: un aspecto de la realidad que se nos escapa.

Las inconsistencias sistemáticas devienen en creencias ideológicas. Estas inconsistencias sistemáticas son procesos deficientes, cuya deficiencia es pasada por alto porque hay una falsa conciencia socialmente inducida: un error de interpretación de la realidad (Jaeggi 2009, 68). Esta interpretación ideológica sobre el enunciado promueve y justifica prácticas de subordinación que se explican, en parte, por la creencia no cuestionada en esta proposición *p*. Este tipo de crítica se apoya en el reconocimiento del género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la percepción de diferencias entre sexos; asimismo, el género es un elemento primario a la hora de establecer y significar relaciones de poder (Scott 1986, 1067). La interpretación social del género influye de manera significativa en cómo los agentes se relacionan e interpretan su entorno, a sus pares y a sí mismos.

4 Acá estoy adaptando el ejemplo que utiliza Marx sobre la libertad a la desigualdad de género.

5 En este punto, es igual de pertinente hablar de cualquier identidad no hegemónica y las circunstancias que les impiden volver efectivos sus derechos (e. g. la dificultad de la ciudadanía rural para acceder a educación en Latinoamérica).

Ahora bien, como el objeto de la crítica es la ideología, y esta es una forma de interpretar el mundo, la descripción y la valoración se entrelazan al momento de querer reconstruir la normatividad. Ya se ha mencionado que la crítica inmanente no propone un ideal normativo deseable; no obstante, por la naturaleza de la ideología, el componente normativo está presente en la elaboración de la crítica. Cualquier crítica a la ideología señala una dinámica en la que un grupo se beneficia de una determinada visión del mundo. Así, inevitablemente, el componente crítico debe admitir que este beneficio es posible a costa de alguna forma de daño o padecimiento sancionable (Jaeggi 2009, 71); desde ahí, hay ya una toma de posición cuestionadora de uno o varios aspectos del orden social vigente.

Así, la superación de cada una de esta crisis inmanentes, supone el abandono de un estadio previo para dar paso a un nuevo momento de la forma de vida⁶. En este punto, cabe considerar la noción hegeliana de *Aufhebung*, pero referida a procesos históricos locales. De modo que, en lugar de tratarse de una historia totalizante y unificadora, se abordan procesos de progreso y regresión en cada una de las formas de vida existentes. La Teoría crítica se apoya en la tesis del cambio como elemento constitutivo de la historia (Hegel 2002, 32), pues opta por comprender la historia como un proceso dinámico y abierto. Esto resuelve la ampliamente tratada crítica eurocentrista a Hegel y a la Modernidad en general (Pinkard 2017, 1).

Finalmente, la propuesta de la crítica a la ideología no supone una suerte de crítica extraparadigmática o metacriterio normativo. Esto es, se reconoce que el punto de vista que se adopta para la crítica está situado y responde a un horizonte de sentido marcado por el contexto social e histórico: prejuicios que nos resultan irrenunciables (Gadamer 1994, 333). El juicio del sujeto –y esto incluye el punto de vista desde el cual se realiza una crítica inmanente– trae consigo sus propias categorías e interpreta al mundo desde su posición en el entramado social (Hegel 2005, 100). Si bien la crítica inmanente no presupone un ideal normativo dado de antemano, esta tampoco es políticamente neutra, ni requiere serlo.

6 Lo que en la filosofía de Hegel son los momentos del espíritu en la historia, acá se tratan en términos de *configuraciones* (arrangement of the world) en que se instaura y va variando una forma de vida.

En este punto, es necesario subrayar que tampoco se trata de revelar que todo es ideología, sino de identificar aquellas creencias que dan pie a obstáculos prácticos. Asimismo, cabe destacar que la propuesta del análisis como crítica no implica una mera descripción del *statu quo*, sino que mantiene una orientación a transformar desde contradicciones prácticas, las cuales son errores con una dimensión normativa y epistémica. Por un lado, es un error en la dimensión normativa porque no se realizan las expectativas normativas de la forma de vida en la que se articula la práctica que es objeto de la crítica. Y, por otro lado, lo es en la dimensión epistémica porque las contradicciones son parte de un bloqueo cognitivo que impide reconocer como defectuosas prácticas que generan sufrimiento y que son sostenidas por un componente ideológico.

§2. DINÁMICAS DE CAMBIO SOCIAL Y GÉNERO

El género es un concepto de interés para la Teoría crítica debido a su influencia en la organización de ámbitos como la división del trabajo asalariado y de cuidado, ocio, familia, prácticas religiosas, participación política y otros. Incluir una perspectiva pragmatista en este enfoque implica el abandono de lecturas unitarias de la historia y optar por enfoques que asuman la pluralidad de formas de vida como un rasgo propio del mundo contemporáneo (Gadamer 1999, 338; Jaeggi 2015, 17; Vattimo 1994, 16). De ello se sigue que toda crítica es situada y, por lo tanto, se enuncia desde y hacia un contexto específico. La crítica, en este caso, es una respuesta y cuestionamiento al modo en que una forma de vida interpreta el género, pues cada forma de vida organiza, significa y valora –las cuestiones de género– de manera que gesta sus propias circunstancias de violencia y exclusión de identidades de género no hegemónicas.

La teoría crítica pragmatista propone pensar dos sentidos de localidad de las dinámicas de cambio social en rechazo a las lecturas modernas y unificantes de la historia (Jaeggi 2018b, 17). En primer lugar, no se trata de progreso y regresión en términos globales, al modo de una historia de la humanidad, sino que se asume la existencia de una pluralidad de formas de vida: modos de interpretación del mundo. Esto implica, además, reconocer

que cada forma de vida tiene una estructura normativa, crisis y desarrollo que le son particulares, por lo cual puede dirigir sus esfuerzos a realizar distintas nociones de buen vivir. La segunda consideración local refiere a que el progreso y la regresión tampoco son procesos unificados al interior de una forma de vida. Esto quiere decir que el progreso en un ámbito (e. g. la economía) no garantiza la mejora en otros, como la salud o la educación. Se reconoce que cada ámbito de una forma de vida tiene, igualmente, sus propios criterios de progreso y regresión. En esta línea, el progreso en un ámbito puede, al mismo tiempo, significar regresión en otro. Finalmente, se admite que, al interior de cada formación social, hay una pluralidad de conflictos que no siempre se intersecan (Jaeggi 2017, 212).

La identificación de estos sentidos locales permite situar al género como una construcción ideológica que se constituye de manera diferenciada según la forma de vida y el momento histórico en que se encuentre. Y, a su vez, como una categoría que permite comprender formas de padecimientos sociales en diversas prácticas al interior de las formas de vida. La crítica se dirige a problematizar el modo en que diversas sociedades han interpretado el género. Ello debido a que la manera en que está configurado el género en muchas sociedades promueve dinámicas de subordinación en múltiples prácticas que pueden ser reconocidas como problemáticas o contradictorias en relación a valores que estas mismas sociedades persiguen, como la justicia, la solidaridad, la igualdad, entre otros.

La crítica inmanente adopta un enfoque negativista que se caracteriza por partir de contradicciones prácticas que se asumen como propias de las formas de vida debido al carácter disfuncional y proclividad a la crisis que se les atribuye (Jaeggi 2017, 212). La crítica puede ser enunciada por todo agente social donde nadie goza de un privilegio epistémico para reconocer estas contradicciones, sino que todo agente –desde su posición en el entramado social– puede experimentar la tensión y conflicto presentes en las relaciones sociales. En esta línea, los momentos de inestabilidad, erosión institucional y crisis de todo tipo son producto de las expectativas normativas que una sociedad tiene sobre sí (Jaeggi 2017, 213). Las contradicciones inmanentes solo pueden ocurrir al interior de formas de vida que

se interpretan a sí mismas, pues la percepción de disfunción viene de una noción propia del *deber ser* que no se está cumpliendo (Jaeggi 2017, 216).

Debido a la influencia hegeliana, la crítica immanente reconoce el poder productivo de las crisis (Jaeggi 2017, 217), pues son oportunidades de superar bloqueos cognitivos: problematizar dinámicas que, a pesar de estar justificadas en dicha forma de vida, resultan en circunstancias de padecimiento y exclusión. En principio, el interés está dirigido a lo fáctico y, según cómo es que se dan las cosas en el mundo, es que se empiezan a definir problemas y esbozar soluciones. Sin embargo, esto no quiere decir que deban minimizarse los roles de la cultura y el lenguaje, pues están significativamente conectados con lo material. La violencia simbólica solo es posible en tanto se den las condiciones materiales para ello y, al mismo tiempo, las condiciones de exclusión y padecimiento (e. g. falta de acceso a salud, trabajo precarizado, discriminación) solo son posibles en tanto se cuente con discursos y narrativas que las justifiquen. Particularmente, la cuestión de género articula tanto lo material como lo ideológico de manera muy estrecha.

La articulación de las prácticas de una forma de vida permite apreciar que la manera en la cual una forma de vida construye su visión del género se refleja en las estructuras económicas (e. g. división sexual del trabajo) y estructuras sociales (e. g. roles y expectativas de género según diferencia sexual) (Scott 1986, 1060). De este modo, es importante precisar que la experiencia del género en cada individuo se define en relación con otras formas de opresión y qué tan cerca o lejos se encuentre dicho individuo en relación a las identidades hegemónicas (Haslanger 2012, 229-230). Por lo tanto, la manera en la cual una persona es percibida, tratada y el modo en que se estructura su vida social, legal y económica dependen de la posición desde donde transcurre su experiencia del mundo social. En palabras de Balbuena (2021), se trata de reconocer que hay varios elementos que nos conforman como personas y cada uno de ellos supone distintos tipos de ventajas y desventajas.

La ventaja de propuestas como la de Jaeggi⁷ es que las preguntas y respuestas están sujetas a diversos contextos, de modo que no se trata de proyectos fundacionalistas con valores absolutos respecto a las dinámicas del género, sino que se parte de afirmaciones que atañen a la realidad del mundo según cómo se nos presenta. En este punto, vale retomar las consideraciones normativas que se desprenden de la crítica inmanente. El criterio normativo desde el cual se propone la crítica responde a las expectativas normativas de la propia forma de vida (Jaeggi 2017, 216).

Sobre la influencia materialista, la teoría crítica sigue la línea del joven Marx y su reflexión sobre los vínculos entre reflexión teórica y problemas sociales objetivos (Jaeggi 2017, 211). Si bien se habla de una doble dimensión, se trata de ámbitos que están en constante interacción, se interdefinen y refuerzan mutuamente; hay un sentido importante en que toda actividad humana es expresión del *modo de ser* del sujeto. La configuración del espacio social es expresión de las prácticas y creencias de los agentes: el modo en que *se dan* las relaciones sociales (Marx 1974b, 48-49). Asimismo, se toma la idea de Marx del retorno a la inmediatez para plantear la crítica al adoptar un enfoque negativista. Marx apunta la necesidad de una crítica social cuyo punto de partida sea la inmediatez de la realidad material. Si bien es necesaria una conciencia que interprete la objetividad social, una crítica que se mantiene al nivel de las ideas resulta insuficiente para la transformación de la dimensión práctica (1974a, 18). Esto es lo que Jaeggi denomina una aproximación no-teleológica pragmatista y materialista a la crítica social (2018b, 16).

Sobre la consideración hegeliano-marxista descrita en el párrafo anterior, se puede identificar una orientación a reconocer las dinámicas sociales que generan estas contradicciones o problemas (Jaeggi 2017, 211-212); sea por conflictos de clase, de género u otros. El pragmatismo materialista comprende las formas de vida como procesos de resolución de las contradicciones propias del proceso histórico. Se trata de un ideal de emancipación que tiene su principio en la erosión que cada forma de vida genera sobre sí

7 Y también la propuesta de Sally Haslanger (2017), cuyo trabajo ha sido tomado como referencia importante para este trabajo.

misma, a partir de conflictos con otras formas de vida, pero –sobre todo– conflictos en su fuero interno (Vattimo 1994, 14).

En el caso de la crítica inmanente, se trata del contraste entre las expectativas normativas y la realidad material; la idea de que el problema que se le presenta a la subjetividad ya es patente en la objetividad. Entonces, volviendo a la consideración de las formas de vida como procesos locales, se trata de que cada forma de vida tiene su propio terreno de validación: sus propios estándares normativos a partir de criterios éticos locales, no universales. Las crisis y la crítica se siguen de una realidad que no logra reconciliarse con la comprensión que la sociedad tiene de sí (Jaeggi 2017, 216), un contexto particular con una demanda interna de corrección.

Esta crisis y procesos de cambio dan lugar a dos posibilidades: el progreso y la regresión (Jaeggi 2018b, 16). En la sección anterior, se menciona el potencial creador de las situaciones de crisis, pues estas representan espacios donde las soluciones que se proponen generan cambios hacia prácticas mejores o peores. Esta observación resulta importante, pues permite tomar distancia de ideas fuertes de progreso donde la historia está siempre enrumbada a mejores escenarios, lo cual –como es ya sabido– no siempre ocurre.

Desde un punto de vista pragmatista, las creencias son siempre disposiciones a la acción. En este sentido, la importancia de abordar una crítica del género como ideología radica en que la ideología supone un sistema de creencias con consecuencias prácticas (Jaeggi 2009, 64). Como se mencionó anteriormente en la definición de género, la manera en la cual el género es interpretado en cada forma de vida tiene repercusiones para las personas según qué tanto se acerquen o alejen de las formas hegemónicas de construcción del género (Balbuena 2021). Las interpretaciones que se tengan sobre el género en cada forma de vida generan expectativas por parte de la comunidad, pero también a nivel individual.

Para situar la crítica a la ideología, se tomarán tres precondiciones para que esta sea susceptible a la crítica inmanente (Jaeggi 2015, 19). Estas son que sea i) susceptible al cambio; ii) producto de la actividad humana y que

exista una iii) pretensión de validez. En este sentido, i) y ii) se complementan, pues las creencias dan sentido y justifican las prácticas que constituyen las formas de vida. Y, a su vez, las prácticas como producto humano están sujetas al dinamismo de la historia. Finalmente, la iii) pretensión de validez refiere a que debe ser posible indicar que cierta práctica –sostenida en un constructo ideológico– es o no correcta respecto de ciertas normas.

Asimismo, están en juego tanto la visión de grupos dominantes sobre grupos subordinados como la autopercepción que tienen ambos grupos sobre sí mismos. La tarea de una crítica a la ideología es revelar una práctica disfuncional a partir de la sospecha de que ciertas construcciones sociales –o construcciones ideológicas– pueden ser erróneas (Haslanger 2012, 6). Uno de los aspectos de la propuesta de una crítica inmanente a la ideología es el uso de una hermenéutica de la sospecha que busca evidenciar las distorsiones en la comprensión que los individuos tienen del mundo y de sí mismos (Jaeggi 2009, 65). Esto refiere a los bloqueos cognitivos que impiden que ciertas dinámicas sean percibidas como problemáticas.

En el caso de una crítica al género como ideología, la desproblematización⁸ de dinámicas sociales que generan la subordinación de grupos suponen mecanismos de dominación que tienen como consecuencia que una situación social de *dominación de género* sea percibida como incuestionable (Jaeggi 2009, 65). Dicho de otro modo, aquello que es socialmente construido se percibe como natural, así como también la relación del individuo con dicho fenómeno se asume como parte de lo dado (Pinkard 2017, 34). La crítica a la ideología apunta a notar que, en tanto construcciones humanas, estas prácticas pueden ser objeto de crítica y ser transformadas.

Ahora bien, sobre esto, es importante proponer un balance entre las nociones de construcción social como algo maleable y construcción social como parte de lo dado que es asumido como natural. No puede negarse el peso de lo que se le aparece a la subjetividad como *lo dado* para configurar el contenido de la conciencia y las relaciones sociales (Hegel 2005, 100). Esto también es tratado desde la antropología como la influencia que tiene la

8 Los términos empleados por Jaeggi son *deproblematization* o *decontestation mechanisms*.

configuración simbólica de un espacio social para moldear la subjetividad de comunidades interpretativas que constituyen una forma de vida (Lamas 2000, 12). Es decir, no podemos dejar de lado que existimos en y desde una sustancia ética (Hegel 2005, 100). Sin embargo, ninguna configuración del mundo es estática e inalterable, pues todo proceso histórico es siempre un proceso abierto. Esta característica responde a una lectura progresista de la filosofía de la historia de Hegel y es que cada forma de vida, al modo del espíritu, es un proceso abierto que instauro diversidad de configuraciones en su despliegue (Hegel 2005, 99).

Sobre la cuestión de desentrañar los componentes ideológicos de determinadas formas de dominación que pueden ser identificadas como crisis inmanentes, resulta necesario precisar cuál es el punto de vista normativo que se está adoptando, pues se genera el problema de la asimetría entre quienes están sujetos a una ideología y quienes son capaces de reconocerla como eso: una construcción ideológica (Jaeggi 2009, 80). De este modo, cabe recordar que, como es propio de la crítica inmanente, no se pretende ninguna clase de desarraigo de la forma de vida a la cual se pertenece y con ello se quiere evitar caer en pretensiones universalistas sin un punto de referencia desde el cual se critique (Jaeggi 2015, 13).

En el mismo sentido, cabe aclarar que tampoco se trata de que haya algún privilegio interpretativo inherente a la Teoría crítica o a algún actor social. Sin embargo, tanto la adopción de una actitud crítica como la aproximación a cualquier objeto de estudio implica una toma de distancia de nuestra participación cotidiana en los eventos o fenómenos que se están analizando. Así, alguien que busca dar cuenta de fenómenos, *e. g.* la gravedad o la cognición social, requiere una toma de distancia de la experiencia personal en relación con tales fenómenos; de modo muy similar, para una crítica a la ideología, es necesaria una toma de distancia con la autopercepción y el medio social que se ha adoptado como segunda naturaleza (Jaeggi 2009, 80). La influencia pragmatista en la crítica inmanente nos invita a considerar que la experiencia de todo agente constituye conocimiento situado que aporta a la comprensión colectiva de las relaciones y el mundo social.

Es inevitable notar que el hecho de que el objeto de la crítica sea la ideología, como un entramado de creencias del cual se participa, hace más complejo este ejercicio de la toma de distancia respecto del objeto de análisis. Igualmente, notar que la interpretación y reconocimiento de lo que vaya a ser tomado como crisis o problema sigue estando sujeto al componente subjetivo de quien critica. Ahora bien, considero que este problema puede ser salvado si se precisa sobre las pretensiones de la crítica inmanente. Una de estas pretensiones, a propósito de la influencia materialista, es establecer vínculos entre la reflexión teórica –componente subjetivo– y problemas de la realidad social –componente objetivo– (Jaeggi 2017, 211) sin que esto signifique un abandono de la situación epistémica.

Parte de la postura que asume esta rama de la Teoría crítica es que no es necesario el abandono de los propios prejuicios para proponer una crítica significativa, pues el conocimiento situado que brinda toda experiencia, así como el contenido de la conciencia posibilitan el cuestionamiento y toma de postura ante una dinámica que no cumple con las expectativas normativas de la comunidad. Sobre esto, resulta valioso considerar la tesis gadameriana de la estructura circular de la comprensión, la idea de una conciencia histórica consciente de su historicidad y que asume su interpretación como eso: una interpretación, y no como un metacriterio desarraigado. Igualmente, se requiere asumir que todo acto de comprensión implica una proyección de la conciencia: *el movimiento anticipatorio de la comprensión* (Gadamer 1999, 363). Este movimiento anticipatorio no es un acto del individuo, sino que depende de la forma de vida de la cual seamos parte. Esto implica que todo acto de comprensión viene cargado de prejuicios, los cuales nos resultan irrenunciables, pues la capacidad de interpretar nuestros objetos de crítica tiene como punto de partida las propias precomprensiones⁹.

9 “La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido. Por otra parte, la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural (...) Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza” (Gadamer 1994, 365).

Así, la existencia de estas precomprensiones o prejuicios son una dificultad para la crítica a la ideología. Sin embargo, esta puede empezar a resolverse si, siguiendo a Gadamer, se admite que hay prejuicios que resultan más o menos favorables para aproximarnos a los objetos que deseamos comprender y/o analizar (Gadamer 1999, 334). Siguiendo esta pauta, para plantear una crítica inmanente a la ideología, no es necesario desarraigarse de todo prejuicio normativo, sino de revisar los que supongan alguna forma de bloqueo cognitivo. En este caso, aquellos que bloqueen la identificación de dinámicas de subordinación en relación al género.

Asimismo, la crítica de la ideología no pretende superar todas las contradicciones ni conflictos. También, rechaza la posibilidad de una ideología nuclear que explique todos los problemas asociados a una forma de vida (Jaeggi 2009, 79). Se reconoce, en cambio, una pluralidad de contradicciones internas, así como también la aparición constante y progresiva de “nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas” (Gadamer 1999, 369). De esta manera, no se trata entonces de encontrar criterios normativos ideales, sino de realizar crítica con pretensiones normativas temporales, más modestas. No obstante, considero que el tema de la toma de distancia es problemático y no pretendo zanjar la discusión, pero sí abogar por la posibilidad de crítica a pesar de que no podamos renunciar a nuestra pertenencia y participación de una sustancia ética que nos carga de prejuicios¹⁰.

§3. CONCLUSIONES

Esta propuesta parte en buena medida de la tesis hegeliana que asume los conceptos –lo pensado– como inseparables de la subjetividad –lo pensante–, donde los conceptos responden a la historicidad de los sujetos y comunidades que los interpretan (Hegel 2005, 100). Los conceptos que creamos son expresión de nuestros valores, intereses, necesidades y, en general, de nuestros modos de creer, actuar e interpretar el mundo. Este

10 Acá me refiero a prejuicios en un sentido hermenéutico, los prejuicios como punto de partida para cualquier acto de comprensión, pero también sujetos a corrección y con la posibilidad de, al mismo tiempo, entorpecer la interpretación.

modo de comprender el asunto puede observarse en categorías como ciudadanía, humanidad y cómo estas han incluido a identidades más o menos diversas según criterios propios de diferentes momentos históricos (Jaeggi 2018b, 20). En estos casos, no se trata solamente de que ahora las mujeres pueden votar o que las personas homosexuales pueden contraer matrimonio (en algunos Estados), sino que se trata de que el *significado* de ciudadanía y de matrimonio, así como nuestra comprensión de los mismos, es ahora distinta. Se trata, entonces, de interpretaciones colectivas que se han actualizado a lo largo del tiempo. De este modo, la manera en la cual interpretamos el género es objeto de crítica porque es un producto humano, por lo tanto, histórico: sujeto al cambio y reinterpretación. En síntesis, quiero hacer explícita la apertura a los posibles nuevos sentidos que el género puede adoptar, así como llamar la atención sobre el tipo de problemas y dinámicas sociales que pueden comprenderse a partir de este concepto.

Asimismo, hay claras dificultades sobre las pretensiones normativas de una crítica inmanente y los riesgos de caer en universalismos sin punto de referencia normativo. Considero que el riesgo principal está en la crítica transcultural y cómo puede realizarse una crítica lo más justa posible, pues se busca evitar colocar los criterios propios a una realidad cultural que podría resultar ajena. Esta es una preocupación razonable y considero que se toma en cuenta apropiadamente desde la crítica inmanente. Sin embargo, si por una crítica significativa se aspira a críticas política o éticamente neutrales, habría que renunciar a toda posibilidad de crítica y eso es un problema mucho más complejo.

La promesa de una sociedad con igualdad de oportunidades exige que el género sea replanteado –en cada forma de vida– en términos que no resulten excluyentes para identidades no hegemónicas; la tarea de la crítica inmanente a la ideología debe estar orientada a identificar las prácticas disfuncionales –las crisis dialécticas que Hegel llamó a notar– que generen padecimientos y situaciones de injusticia para las personas que se alejen cada vez más de esta identidad hegemónica y que den espacio a la expresión de identidades más diversas. Esto sin dejar de considerar que la principal fuente de conocimiento para la comprensión de la realidad social y definición

de sus problemas no reside ni en la academia, ni en la tecnocracia, sino en las experiencias de todo agente social situado.

Recibido: 31/03/2023

Aceptado: 04/09/2023

Bibliografía

- Allen, Amy, Jaeggli, Rahel y Von Redecker, Eva, 2016. Progress, Normativity and the Dynamics of Social Change. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2), 225-251.
- Becker, Michael. A., 2018. On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology. *Hegel Bulletin* 41 (2). 1-23
- Balbuena, Laura, 2021. El origen del binario de género: Platón y el falogocentrismo. Conferencia presentada en Seminario interdisciplinario de teoría de género y filosofía feminista. Pontificia Universidad Católica del Perú. 15 de junio de 2021.
- Brandom, Robert, 2001. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Casuso, Gianfranco, 2017. Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis. *Constellations* 24 (4), 608-622.
- Gadamer, Hans-Georg., 1993. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
1999. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Salamanca.
- Haslanger, Sally, 2012. *Resisting reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F., 2002. *Lectures on the Philosophy of World History*. Edición y traducción de Nisbet, H. B. Cambridge: Cambridge University Press.
2005. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*. Madrid: Tecnos.
- Jaeggli, Rahel, 2009. Rethinking Ideology. En: *New Waves in Political Philosophy*, eds. Boudewijn de Bruin, Christopher F. Zurn, eds. Londres: Palgrave Macmillan, 63-86.
2015. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques* 1 (57), 13-29.
2017. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. En: *Feminism, Capitalism, and Critique*. eds. Banu Bargu, Chiara Bottici. Palgrave Macmillan, Cham, 209-224.
- 2018a. *Critique of Forms of Life*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard.

- 2018b. Resistance to the Perpetual Danger of Relapse: Moral Progress and Social Change. En: *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. eds. Amy Allen, Eduardo Mendieta. University Park: The Pennsylvania State University Press, 16-31.
- Lamas, Marta, 1986. La antropología feminista y la categoría "género". *Nueva Antropología* 8 (30), 173-198.
- Marx, Karl y Engels, Frederich, 1974a. *La ideología alemana*. Montevideo-Barcelona: Pueblos Unidos-Grijalbo.
- 1974b. *The German Ideology. Part One with selections from Parts Two and Three, together with Marx's "Introduction to a Critique of Political Economy"*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl, 2008. *Contribución a la crítica de la economía política*. Lima: Siglo XXI.
- Pinkard, Terry, 2017. *Does History Make Sense?* Harvard University Press.
- Scott, Joan, 1986. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 91 (5), 1053-1075.
1996. El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas. México: PUEG, Universidad Nacional Autónoma de México, 265-302.
- Van Niekerk, Anton, 2013. Pragmatism and Religion. En: *The Cambridge Companion to Pragmatism*, ed. Alan Malachowski. Cambridge: Cambridge University Press, 300-323.

AZUZADORES Y DESACUERDOS MORALES¹

PYRO SUAREZ

University of Bristol

Resumen:

En las protestas realizadas durante el 2022 y el 2023 en Perú, la prensa mayoritaria señaló la presencia de azuzadores jugando un rol causal significativo en la participación de los otros protestantes. Por otro lado, evidencia empírica sobre nuestras intuiciones acerca de desacuerdos morales (Khoo y Knobe 2018), parece señalar que la diferencia en el trasfondo cultural de los participantes en un desacuerdo moral influye en nuestra percepción sobre si ambas partes podrían estar defendiendo, en sus propios términos, algo simultáneamente correcto. En este artículo, defendiendo la idea de que la propuesta de cierto tipo de azuzadores tenía como efecto comunicativo el impedir que pensemos en los participantes del conflicto como defendiendo posturas simultáneamente válidas.

Palabras clave:

metaética, desacuerdos morales, contextualismo moral, protestas en Perú, azuzadores, Khoo, Knobe

Abstract:

In the protests carried out during 2022 and 2023 in Peru, the majority of the press pointed out the presence of protest fomenters playing a significant causal role in the participation of the other protesters. On the other hand, empirical evidence about

¹ Agradezco la beca SWWDTP2 del Centro de Investigación e Innovación (UKRI) del Reino Unido. Así mismo, agradezco a Francesco Orsi, Patrick Shirreff y Anni Toivanen por la discusión de partes de este artículo. Finalmente, agradezco a los árbitros anónimos de la revista *Estudios de Filosofía* por las sugerencias en el presente artículo.

En honor a todas las víctimas en Apurímac, Ayacucho, Juliaca y el resto del país durante las protestas del 2022 y 2023.

our intuitions on moral disagreements (Khoo & Knobe 2018) seems to suggest that the difference in cultural background of the disagreeing parties plays a role in our perception of whether both parties are holding something correct in their own terms. In this article, I argue that to propose a specific kind of protest fomenters has the communicational effect of ruling out the option of thinking of the participants of the conflict as holding something correct at the same time.

Keywords:

metaethics, moral disagreements, moral contextualism, protests in Peru, protest fomenters, Khoo, Knobe

§1. INTRODUCCIÓN

Durante las protestas desatadas entre diciembre del 2022 y enero del 2023 en Perú, los medios de comunicación apelaron a la noción de *azuzadores* y *atizadores* para describir al conjunto de personas incentivando ilegítimamente a ciertos miembros de la población a participar en las protestas. El rol de los azuzadores se entiende únicamente como tal si es que jugaban un rol causal significativo en la participación de ciertos pueblos en aquellas protestas. Es decir, que sin azuzadores, la participación sería considerablemente menor. Así mismo, solo se entiende su rol en la argumentación de los medios si es que la incentivación generada era injustificada. Es decir, se daba a entender que la participación de ciertos miembros de la población en las protestas, aquella que incentivaban los azuzadores, era incorrecta en algún sentido. Con el objetivo de simplificar la argumentación, conengamos que las protestas en mención ocurrían como consecuencia de un conflicto moral y/o político entre un segmento de la población y un conjunto gobernante o dominante.

Una forma de entender un desacuerdo moral es a partir de la incompatibilidad de al menos dos posturas morales (que pueden ser representadas en enunciados morales) defendidos por agentes distintos. Los conflictos morales típicamente esconden desacuerdos morales. Similarmente, un desacuerdo político surge de la incompatibilidad de posturas y enunciados políticos, y está detrás de los conflictos políticos. Esto haría tentador el proponer el criterio de mutua exclusividad en los enunciados que conforman

un desacuerdo político o moral—es decir, sostener que uno es condición necesaria de un desacuerdo, que sus enunciados no puedan ser verdaderos al mismo tiempo (como consecuencia de entender al desacuerdo como una instancia de la expresión lógica « p vs. $\neg p$ »). Evidencia empírica, sin embargo, sobre cómo entendemos los desacuerdos morales indica que el criterio de la mutua exclusividad solo se da en un subconjunto de lo que entendemos como desacuerdos morales (Khoo y Knobe 2018). La noción de ‘desacuerdo moral’ parece ser, entonces, más amplia y permite casos donde los enunciados podrían ser simultáneamente verdaderos. Estos últimos casos son paradigmáticos de escenarios donde las partes en conflicto pertenecen a culturas radicalmente distintas.

En este artículo, sostengo que un azuzador (real o ficcional), como participante (factual o inventado) en un desacuerdo moral o político, puede jugar mediáticamente el rol de cambiar la forma en la que se entienden estos desacuerdos. Si uno de estos desacuerdos se desatara en partes culturalmente distintas, la postulación de un azuzador con ciertas características logra que el desacuerdo político subyacente se entienda como mutuamente excluyente: es decir, donde necesariamente alguna de las partes está plenamente equivocada. Estimular el entendimiento de un desacuerdo de esta manera, naturalmente impide que se entiendan ambas partes como pudiendo sostener simultáneamente posturas correctas.

§2. DESACUERDOS SUBSTANTIVOS Y VERBALES

Los desacuerdos muchas veces son superficiales. Imaginemos el siguiente escenario: Una pareja de esposos observa a una persona famosa en un taxi y discute sobre su identidad. La esposa, trabajadora de una entidad financiera, le dice a su pareja: “Esa persona dentro del taxi es Abelardo Gutiérrez. Lo conozco porque vino al banco en varias ocasiones”. El esposo, fanático de la música cumbia, responde: “Esa persona no es Abelardo Gutiérrez. Él es Tongo. Lo he visto muchas veces en concierto”. Cabe agregar que ‘Tongo’ es el nombre artístico de Abelardo Gutiérrez, quien era un famoso músico. Podemos inferir que tanto ‘Tongo’ como ‘Abelardo Gutiérrez’ refieren a la misma persona: aquella persona que la pareja observó en un taxi.

La intuición generalizada es que el desacuerdo que la pareja está obteniendo no es un desacuerdo substantivo. De hecho, es un desacuerdo meramente verbal. Eli Hirsch (2009) propone diagnosticar a los desacuerdos meramente verbales a partir del siguiente criterio: “It is required that each side ought to find it plausible to interpret the other side as speaking the truth in the other side’s language” (Hirsch 2009, 238).

Es decir, dado que ambas partes del desacuerdo están utilizando elementos lingüísticos de formas distintas (el cómo referirse a la persona del taxi), una forma de diagnosticar aquel desacuerdo como meramente verbal nos obliga a preguntarnos lo siguiente. ¿Si cada miembro de la pareja estuviera al tanto de cómo el otro está utilizando los términos ‘Tongo’ y ‘Abelardo Gutiérrez’ —es decir, si supieran a qué entidad refieren— ¿se desvanecería el desacuerdo? O, dicho de otra manera, si supieran cómo el otro está utilizando ese nombre, ¿seguirían pensando que el otro está equivocado? La receta de Hirsch indica que un desacuerdo presentado es meramente verbal. Es natural pensar que en desacuerdos meramente verbales, ambos disputantes podrían estar sosteniendo enunciados igualmente verdaderos (y en muchos casos, sosteniendo el mismo contenido).

Un desacuerdo substantivo, por otro lado, es un desacuerdo que, en principio, no es meramente verbal. Es un desacuerdo, en cierto sentido, sobre algún aspecto del mundo. Observemos la siguiente variación del escenario estudiado: una pareja de esposos observa un taxi y discute. La esposa, trabajadora de una entidad financiera, le dice a su pareja: “Hay alguien dentro del taxi y es Abelardo Gutiérrez. Lo conozco porque vino al banco en varias ocasiones”. El esposo responde: “El taxi está completamente vacío”. En este caso, si ambos reportes son sinceros, es imposible que ambas posturas estén sosteniendo algo verdadero al mismo tiempo. No es posible que haya alguien dentro del taxi y que el taxi esté vacío a la vez. Así mismo, no se puede postular una clarificación de los términos utilizados que permita a uno pensar que ambos están diciendo algo verdadero simultáneamente. Es decir, incluso si ambas partes supieran cómo están utilizando los términos lingüísticos en sus enunciados y las referencias de cada uno, el desacuerdo no se resolvería. Por ello, el criterio de Hirsch permite el diagnóstico de este desacuerdo como uno substantivo.

§3. DESACUERDOS MORALES

Los desacuerdos morales son particularmente difíciles de estudiar debido a su naturaleza abstracta. A diferencia de desacuerdos sobre fenómenos sensibles en el mundo, los desacuerdos morales no tienen propiamente un hecho concreto que determine la verdad sobre lo que se está discutiendo. Sin embargo, si bien aquello que los enunciados morales están describiendo² tiene naturalezas distintas, la estructura sintáctica de los mismos es la misma que otro tipo de enunciados ('el aborto es inmoral' tiene la misma estructura sintáctica que 'el taxi está vacío'). Eso permite estudiarlos de manera similar. Por ejemplo, un desacuerdo moral paradigmático se puede entender entre un agente que atribuye un predicado moral (por ejemplo, 'bueno' o 'malo') de un evento o persona, y otro agente que niega que ese evento o persona satisfaga aquel predicado moral. Esto, en principio, sugeriría que los desacuerdos morales son, al menos algunos, desacuerdos substantivos. Sin embargo, ¿cómo sabemos que los agentes en desacuerdo se están refiriendo a lo mismo con sus predicados morales? Es decir, ¿por qué deberíamos creer que los desacuerdos morales son substantivos?

Una forma de entender las ramificaciones de esa pregunta y sus consecuencias para el estudio de los desacuerdos morales es a partir del siguiente ejemplo. Imaginemos que una consecuencialista y un deontologista están teniendo un desacuerdo moral sobre la siguiente oración: 'Matar manifestantes para imponer el orden es moralmente correcto'³. Simplificando, por supuesto, posturas consecuencialistas y deontológicas, digamos que aquella oración es considerada verdadera por una (versión extrema de) consecuencialista y es considerada falsa por un deontologista. Tal desacuerdo tiene, en primera instancia, toda la apariencia de un desacuerdo substantivo.

2 Es debatible, por supuesto, si los enunciados morales están *describiendo* algo en algún sentido. Teorías metaéticas no-cognitivistas (Ayer 1945, Stevenson 1970) como el expresivismo o el emotivismo, sugerirían que los enunciados morales no tienen ninguna capacidad descriptiva sino que *expresan* otro tipo de información de los emisores. Por ejemplo, emociones o intenciones de los agentes. En cualquier caso, esto no es un impedimento para teorizar sobre desacuerdos morales. Otras recetas, no representacionales, pueden explicar en qué consiste este tipo de desacuerdos. Para los fines de mi argumento, basta considerar que algunos enunciados morales son aptos de ser, si no verdaderos, al menos correctos.

3 Gracias a un árbitro anónimo por la sugerencia de este ejemplo.

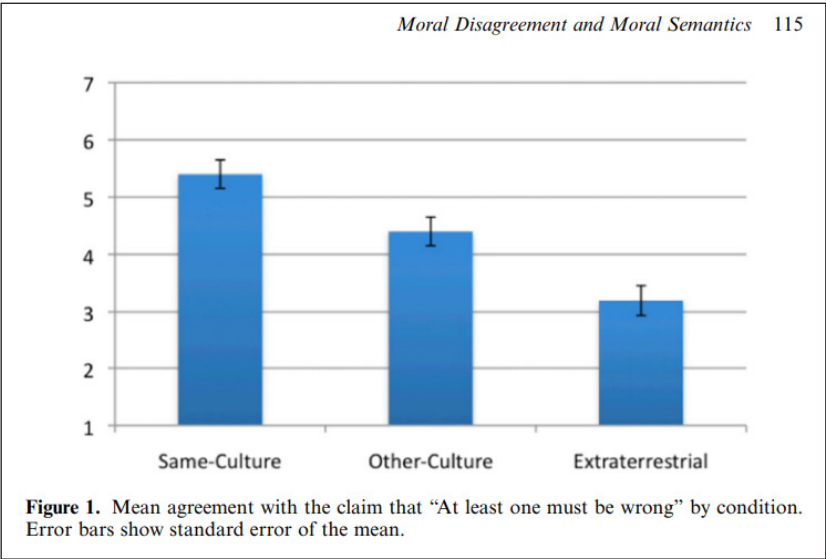
Sin embargo, Horgan y Timmons (1991) exploraron esta pregunta con su experimento mental de la tierra gemela moral y argumentaron que ciertas teorías metaéticas podrían comprometerse con considerar que la consecuencialista y el deontologista están refiriendo a propiedades distintas. Cuando la consecuencialista dice que *matar manifestantes para imponer el orden es moralmente correcto* y cuando el deontologista niega aquello, podría estar entendiendo *moralmente correcto* de maneras distintas. De modo que, estrictamente, lo que la consecuencialista estaría diciendo es que *matar manifestantes para imponer el orden es moralmente correcto*₁ y lo que el deontologista estaría negando es que *matar manifestantes para imponer el orden sea moralmente correcto*⁴. Es decir, en cierto sentido podría estar cada uno diciendo algo correcto a la vez. Si las propiedades a las que refieren los términos morales son completamente determinadas por los principios o teorías morales que los agentes suscriben, entonces en estos desacuerdos ambas partes están hablando de distintas cosas. La consecuencialista estaría diciendo 'X es F' y el deontologista, negando que 'X es G'. Aquello podría sugerir que el desacuerdo en cuestión es meramente verbal cuando la intuición generalizada es que desacuerdos morales, sobre todo casos paradigmáticos de desacuerdos morales como el expuesto, son perfectamente substantivos.

David Copp (2007) sugiere, sin embargo, que las propiedades a las que se refieren nuestros términos morales no son determinadas por las teorías morales que creamos verdaderas, sino por el rol conceptual que estos juegan en nuestras vidas. Si tanto consecuencialistas como deontologistas califican, elogian y condenan eventos, personas y acciones para guiar su conducta con términos morales, entonces estos se referirán a la misma propiedad: por ejemplo, la propiedad de *ser moralmente correcto*. Es decir, esta propiedad no cambiaría así cambiara la teoría moral del agente en cuestión. Es más, pareciera ser que existe un significativo acuerdo en muchísimas de las cosas consideradas buenas o malas por parte de subscriptores de ambas teorías (Copp 2007, 2014-2015). De manera que, de acuerdo a Copp, el desacuerdo moral entre consecuencialistas y deontologistas sobre si

4 Entendiendo, claro está, que 'moralmente correcto'₁ y 'moralmente correcto'₂ refieren a propiedades distintas.

matar manifestantes para imponer el orden es moralmente correcto sería un desacuerdo substantivo —de difícil resolución, pero substancial al fin y al cabo: no pueden ambas partes estar en lo correcto al mismo tiempo.

Sin embargo, hay casos donde la imposibilidad de considerar a ambas partes del desacuerdo moral defendiendo algo correcto pareciera ser un problema. Khoo y Knobe (2018) en su investigación dentro de la filosofía experimental, buscaron evaluar y comparar intuiciones sobre los escenarios en donde consideramos desacuerdos morales como mutuamente excluyentes y los escenarios en los que no. Los resultados indican que nuestra noción de ‘desacuerdo moral’ no es uniforme y lo que pensamos sobre desacuerdos morales depende de nuestra información sobre los agentes que tienen el desacuerdo.



5

5 El experimento evaluó la presencia de la consideración de que “al menos uno está equivocado” en desacuerdos morales conforme variaban propiedades de las partes involucradas en el desacuerdo. El experimento presentó a los encuestados una acción violenta y dos personas juzgando moralmente la acción. Una de las personas juzgaba el acto de inmoral, y la otra persona negaba que el acto fuera inmoral. Los participantes del experimento debían responder si consideraban que “al menos uno está equivocado” comenzando por el caso en el que ambas partes eran pertenecientes a la misma cultura. Posteriormente, debían evaluar lo mismo en

El criterio de que “al menos uno esté equivocado” como característica de nuestra percepción de un desacuerdo moral es mucho más presente cuando las partes en desacuerdo son más cercanas en nivel cultural. De la misma manera, mientras más lejanas sean las procedencias culturales de los involucrados en el desacuerdo moral, nuestra percepción del mismo permite más fuertemente que sea posible que ambos estén en lo correcto. Es decir, tenemos más facilidad en aceptar *desacuerdos sin falta*⁶ en casos de desacuerdo moral donde la diferencia en términos culturales sea mayor. Así mismo, cuando ambas partes del desacuerdo pertenecen a la misma cultura, nuestra percepción del desacuerdo moral en cuestión se acerca más al de *desacuerdo mutuamente excluyente*⁷.

Bajo la luz del trabajo de Khoo y Knobe, impera reinterpretar el experimento de la tierra gemela moral de Horgan y Timmons. Nuestra forma de entender desacuerdos morales permite la posibilidad de que ambas partes estén sosteniendo algo correcto sin que este deje de ser un desacuerdo moral. Si podemos entender desacuerdos morales de esta manera, ¿podríamos entender que ciertos desacuerdos morales no son substantivos? Si este fuera el caso, tendría que ser posible que, cuando la consecuencialista y el deontologista disputan la verdad de la oración “matar manifestantes para imponer el orden es moralmente correcto”, ambos estén defendiendo algo correcto. De manera que no sería un problema para el desacuerdo moral que ambos usos del término “moralmente correcto” refieran a distintas propiedades. Al fin y al cabo los desacuerdos morales sin falta son posibles —o, dicho de otra forma, es posible que entendamos que en un desacuerdo moral ninguno de los involucrados está equivocado. De manera que la solución de Copp al reto propuesto por Horgan y Timmons estaría obviando la existencia de este tipo de desacuerdos morales. La salida de Copp, al proponer que el rol conceptual de los términos morales implica que se refieren a la misma propiedad, solo dejaría abierta la opción de que

el caso en el que el desacuerdo moral era entre personas de culturas distintas. Y finalmente evaluar lo mismo si el desacuerdo moral era entre un humano en la tierra y un extraterrestre. Los resultados mostraron que la consideración que “al menos uno esté equivocado”, criterio estrechamente asociado al de mutua exclusividad, era sustancialmente mayor mientras más cercana sea la relación cultural entre las partes en desacuerdo. (Khoo y Knobe 2018, 115).

6 *Faultless disagreement.*

7 *Exclusionary disagreement.*

los desacuerdos morales sean substantivos. Así, la propuesta de Copp sería incompatible con los resultados del experimento de Khoo y Knobe. Sin embargo, dado que las propuestas de Horgan y Timmons, y de Copp, no le dan un rol específico al trasfondo cultural de los participantes en desacuerdo, no es adecuado afirmar que son incapaces de acomodar los distintos entendimientos que tenemos sobre lo que es un desacuerdo moral. Es más, sugiero que podemos entender que todas estas posturas son esencialmente compatibles si asumimos un contextualismo moral. Siguiendo a Khoo y Knobe, el desacuerdo moral será substantivo o no dependiendo del trasfondo cultural de los involucrados.

§4. CONTEXTUALISMO MORAL

El contextualismo moral es una teoría metaética que sugiere que el contenido de los enunciados morales depende en cierta medida del contexto. Aquello implica que no es posible evaluar el contenido de un enunciado moral sin un contexto respectivo. Es decir, no es posible saber a qué propiedad se refiere un enunciado moral, sin saber el parámetro contextual que el concepto moral usado complementa. El contenido de un enunciado moral es, entonces, una función de un concepto moral y un parámetro contextual. Las virtudes de una teoría contextualista están vinculadas a permitir caracterizar los componentes que modifican el uso de un concepto sin la necesidad de proponer un nuevo concepto en cada contexto. Una explicación contextualista del experimento de la tierra gemela moral de Horgan y Timmons propondría que el desacuerdo moral en cuestión tiene a ambas partes utilizando el mismo concepto moral (el referido por “moralmente correcto”) pero ambos usos indexados a distintos parámetros contextuales —como bien podría ser, distintas teorías morales (Suarez 2021). Aquella interpretación, sin embargo, se comprometería con la idea de que las propiedades morales, a las cuales las partes en desacuerdo se están refiriendo, son distintas. Si aceptamos la propuesta de Copp, podemos aceptar que hay desacuerdos morales aun cuando las propiedades referidas son distintas. Pero es importante notar que el contextualismo moral no es necesariamente inconsistente con la existencia de desacuerdos morales mutuamente excluyentes. Todos los desacuerdos morales que están compuestos

por enunciados morales indexados al mismo parámetro contextual son desacuerdos mutuamente excluyentes. Solo si el desacuerdo en cuestión está compuesto por enunciados morales indexados a distintos parámetros contextuales, es que el desacuerdo podría ser considerado un desacuerdo sin falta.

Si aceptamos la propuesta de Khoo y Knobe, pareciera que tenemos que aceptar el contextualismo moral. Si queremos aceptar que existen desacuerdos morales donde los enunciados están asociados a distintas circunstancias culturales, y que aquello hace que sean desacuerdo sin falta, entonces la circunstancia cultural debe jugar el rol de parámetro contextual. Es, entonces, vital reconocer que al momento de evaluar si un desacuerdo moral es mutuamente excluyente, o es uno donde ambas partes podrían estar diciendo algo correcto, debemos reconocer cuál es el parámetro contextual al que los participantes de los desacuerdos están asociados. Distintas percepciones sobre el trasfondo cultural (jugando el rol de parámetro contextual) podría entonces cambiar nuestra percepción del desacuerdo moral en cuestión.

§5. AZUZADORES, PROTESTAS Y DESACUERDOS

El Perú es un país muy variado donde las diferencias culturales podrían esconder diferencias morales substantivas. El Perú convive con múltiples perspectivas culturales sobre ideas como la individualidad, la colectividad o el progreso: posiciones que encierran diferencias en nuestras valoraciones morales. Así mismo, es un país altamente desigual y centralizado en la capital, lo cual genera (al menos) muchísima percepción de injusticias económicas. El Perú tiene además problemas muy grandes de representación política y aquello se manifiesta en las típicamente pobres cifras en las encuestas de aprobación popular a las distintas instituciones políticas. En virtud de esta compleja realidad, se puede entender que las protestas ciudadanas no sean infrecuentes, y cada cierto tiempo son consecuencia de un malestar tan generalizado que las demandas específicas de los protestantes están vinculadas a la renuncia de las autoridades máximas del país.

Un fenómeno adicional está vinculado a la concentración de medios. Pocos grupos de excesivo poder son poseedores de grandes porciones del mercado impreso y es en virtud de esto que el rol mediático de un solo grupo editorial es de grandísimas proporciones a nivel nacional. Aquello hace que la percepción política, o sobre temas políticamente relevantes, de ese grupo editorial tenga tanta influencia a nivel nacional.

Durante el año 2022 y 2023, específicamente entre diciembre 2022 y enero 2023, y en julio del 2023, se desarrollaron múltiples protestas a lo largo del país a partir de una situación considerada injusta. Las demandas específicas estaban relacionadas a la renuncia de la presidenta, y a la exigencia de justicia por los asesinatos cometidos a protestantes durante las mismas. Un detalle importante a notar es que el núcleo inicial de las protestas se encontraba en distintas regiones andinas —donde ocurrieron también, la mayor cantidad de asesinatos por parte de las fuerzas del orden; además de haber sido también la zona más violentada durante el conflicto armado interno décadas atrás. Esto causó que se entienda que las protestas eran en cierta medida en contra de la capital o, en cierto sentido, en contra de los “políticos” de la capital. De aquello se explica que el nombre de la protesta fue “La toma de Lima”.

Del otro lado de la protesta, se encontraban, claramente, la presidenta y sus ministros, el parlamento, sectores empresariales, una parte importante de ciudadanos de la capital, y el aquel grupo editorial que controla la mayoría de prensa escrita y televisiva en el Perú. Los previamente mencionados se manifestaban largamente en contra de las protestas bajo la argumentación de que las demandas eran injustificadas, y, además, curiosamente de que aquellos manifestándose estaban siendo *azuzados* por individuos y grupos con intereses específicos. Se entiende que postular *azuzadores* como participantes en la narrativa de la prensa jugaba un rol importante en la consideración de las protestas como ilegítimas.

El objetivo del presente artículo, cabe agregar, no presupone ninguna evaluación sobre la legitimidad de las protestas ocurridas, ni sobre la existencia o no de azuzadores, ni sobre la intención real de los grupos editoriales a cargo de la mayor parte de la prensa peruana. El objetivo es presentar los

efectos comunicativos que cierta interpretación de lo que es un azuzador logra bajo las reflexiones metaéticas ensayadas páginas arriba. Argumento lo siguiente: la propuesta de cierto tipo de azuzadores logra que la percepción del desacuerdo moral subyacente en las protestas sea un desacuerdo *mutuamente excluyente* y no se perciba como un desacuerdo *sin falta*. Naturalmente, interpretar un conflicto como si este tuviera un desacuerdo subyacente del tipo *sin falta* permite una evaluación más tolerante del mismo, puesto que se lee a ambas partes como representando distintas valoraciones propias con sus posturas. De manera que, la propuesta de cierto tipo de azuzadores impedía la lectura tolerante del conflicto.

Para efectos del argumento, convengamos que existe un desacuerdo normativo implícito en entre los grupos protestantes y los grupos que estaban en contra de las protestas (poder ejecutivo, legislativo, sectores empresariales, parte de la población limeña y parte mayoritaria de la prensa). Convengamos también que la naturaleza del desacuerdo en cuestión es moral —o si fuera esencialmente un desacuerdo político, consideremos a los desacuerdos políticos como un subconjunto de los desacuerdos morales. Asimismo, si el modelo de Khoo y Knobe es correcto, existe un vínculo entre la lejanía cultural de los participantes en un desacuerdo moral, y nuestra intuición de si el desacuerdo moral es uno donde las partes pueden estar simultáneamente defendiendo algo correcto. Es decir, si nosotros fuéramos una de las partes en desacuerdo, mientras más lejanía cultural entre las partes, pareciera aumentar nuestra tolerancia moral —en tanto disminuiría nuestra percepción de que el otro está equivocado.

Si la prensa mayoritaria era parte en sí misma del desacuerdo moral, tiene sentido esperar que sus publicaciones no busquen otorgar crédito a la otra parte del desacuerdo. Sino más bien buscar convencer al lector de que se una a su lado en el desacuerdo. De manera que, si aquel fuera su objetivo, el escenario donde los participantes en el desacuerdo pertenecían a distintas culturas no era el mejor escenario para generar la intuición de que la otra parte, la parte protestante, estaba equivocada. Esto debido a que, como hemos presentado, de acuerdo a la evaluación de Khoo y Knobe, la lejanía cultural permite que veamos a los desacuerdos morales como uno donde ambas partes podrían sostener algo correcto. Debido a que las

partes involucradas en el desacuerdo —los protestantes de las regiones, versus los anti-protestas de la capital— tenían en efecto una lejanía cultural significativa, era conveniente para los intereses de la prensa mayoritaria el escenario de un desacuerdo moral mutuamente excluyente. Como las intuiciones sobre desacuerdos morales tienden a considerar a las partes como mutuamente excluyentes en circunstancias donde se pertenece a la misma cultura, servía a los intereses de la prensa mayoritaria dar a entender que ambas partes del desacuerdo moral eran de la misma cultura. Nuevamente, no es interés del artículo dar cuenta de cuál fue, en efecto, la intención o estrategia comunicativa de ninguna de las partes. El objetivo es modelar el efecto de cierta estrategia en cambiar la percepción sobre el desacuerdo moral subyacente en la protesta.

Es aquí donde es vital el rol del azuzador o atizador. Cabe agregar que el presente artículo no toma posición sobre si estos azuzadores tuvieron el tipo de participación que fue informada por los medios. La presente línea argumental es absolutamente independiente de si realmente existieron personas jugando ese rol, o de si fueron un mero invento o exageración de la prensa. Mas solo analizaremos cómo fueron caracterizados y su potencial efecto en la interpretación del conflicto. Típicamente, los azuzadores fueron caracterizados como personas esencialmente inmorales con una agenda propia y egoísta, cuyos poderes lograban convencer a ciertas personas de ir a protestas. De manera que ponerse del lado de la protesta se volvía, de alguna forma, ponerse del lado del azuzador. Sin embargo, el rasgo que jugaría el rol más importante era que no eran sujetos con los trasfondos culturales de quienes protestaban, sino que eran culturalmente más cercanos a la capital. Así, el desacuerdo moral subyacente no era entre distintas culturas, sino que se convertía en un desacuerdo entre miembros de una misma cultura. Como el azuzador era presentado como esencialmente inmoral, entonces dejaba de ser una opción para el lector ponerse del lado del azuzador. Al mismo tiempo que dejaba de ser una opción el considerar que ambas partes del desacuerdo podían estar sosteniendo algo correcto al mismo tiempo. Al proponerse un azuzador como cierto tipo de guía causal del resto de protestantes, las intuiciones sobre el tácito desacuerdo moral se asociaban con las de un desacuerdo mutuamente excluyente.

Dicho de otra forma, si el desacuerdo moral que representaba el conflicto entre protestas y anti-protestas se evalúa asumiendo un contextualismo moral, la presencia del azuzador en la narrativa impedía el interpretar a las partes de acuerdo a sus propios contextos. La prensa mayoritaria logró a partir de proponer azuzadores como agentes causales de las protestas, que se observen los enunciados políticos o morales en disputa como indexados al mismo parámetro contextual. De manera que desaparezca la posibilidad de múltiples parámetros contextuales que permitan una lectura más tolerante del conflicto.

§6. CONCLUSIÓN

Durante las protestas desarrolladas durante el 2022 y 2023 en Perú, una parte mayoritaria de la prensa tenía una posición determinada en contra de lo que demandaban los protestantes. De manera que podríamos entender que existía un desacuerdo normativo subyacente entre los protestantes y ciertos grupos de poder, incluyendo parte mayoritaria de la prensa. De acuerdo a Khoo y Knobe (2018) nuestra percepción sobre desacuerdos morales cambia en relación a la distancia entre los trasfondos culturales de las partes en desacuerdo. Mientras más lejanos los trasfondos culturales, más fuertes nuestras intuiciones sobre que ambas partes podrían sostener algo correcto a pesar del desacuerdo. La prensa mayoritaria presentó la participación de azuzadores como jugando un rol causal significativo en las protestas. Dada cierta caracterización del trasfondo cultural de los azuzadores, los efectos comunicativos lograban que el desacuerdo moral subyacente en el conflicto se tome como un desacuerdo mutuamente excluyente. De esta manera, a través de los medios se mermaba la percepción de que ambas partes pudieron haber tenido posturas simultáneamente válidas.

Recibido: 31/07/2023
Aceptado: 12/09/2023

Bibliografía

- Chalmers, David, 2011. Verbal Disputes. *Philosophical Review*, 120 (4), 515-566.
- Copp, David, 2007. Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth. En *Morality in a Natural World: Selected essays on Metaethics*, eds. David Copp. Cambridge U.P., Cambridge, 203-229.
- Hirsch, Eli, 2009. Ontology and Alternative Languages. En *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, eds. David Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman. Oxford U.P., Oxford, 231-259.
- Horgan, Terry y Mark Timmons, 1991. New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth. *Journal of Philosophical Research*, 16, 447-65.
- Horgan, Terry y Mark Timmons, 1992a. Troubles for New Wave Moral Semantics: The 'Open Question Argument' Revived. *Philosophical Papers*, 21, 153-75.
- Horgan, Terry y Mark Timmons, 1992b. Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness Revived. *Synthese*, 92, 221-60.
- Horgan, Terry y Mark Timmons, 2000. Copping out on Moral Twin Earth. *Synthese*, 124(1), 139-152.
- Khoo, Justin y Joshua Knobe, 2018. Moral Disagreements and Moral Semantics. *NOUS*, 52 (1), 109-143, doi: 10.1111/nous.12151 32.
- Mackie, John, 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin, Harmondsworth, England.
- Peru 21, 2023a, 2 de Enero. Azuzadores de las nuevas protestas promueven una agenda política propia. Peru 21 (Perú). <https://peru21.pe/politica/dina-boluar-te-azuzadores-de-las-nuevas-protestas-promueven-una-agenda-politica-propia-noticia>. Consultado 25 Julio 2023.
- Peru 21, 2023b, 21 de Julio. Gobierno llama al diálogo pero azuzadores anuncian marchas hasta fiestas patrias. Peru 21 (Perú). <https://peru21.pe/politica/gobierno-llama-al-dialogo-pero-azuzadores-anuncian-marchas-hasta-fiestas-patrias-lucio-ccallo-movadef-tercera-toma-de-lima-cnul-noticia>. Consultado 25 Julio 2023.
- Plunkett, David y Timothy Sundell, 2013. Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms. *Philosophers' Imprint*, 13(23), 1-37.
- Suarez, Pyro, 2021. Theory-Indexed Moral Contextualism, *Esercizi Filosofici* 16, 2021, 59-70.
- Väyrynen, Pekka, 2018. A Simple Escape from Moral Twin Earth. *Thought* 7, 2018, 109-118.

COLABORADORES

GINO CANALES RENGIFO
gino.canales@pucp.edu.pe

Estudiante de la maestría en Filosofía y bachiller en Humanidades con mención en Estudios Teóricos y Críticos por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus áreas de interés son la teoría social y política; en concreto, la epistemología social y el estudio de modelos de crítica social.

ALESSANDRO CAVIGLIA MARCONI
a.caviglia@pucp.pe

Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento Académico de Teología de la PUCP. Miembro del Centro de Estudios Filosóficos (CEF) y de la Red Iberoamericana Kant: Ética, Política y Sociedad. Coordinador del Grupo de Investigación en Filosofía Social (GIFS).

DANY ERICK CRUZ-GUERRERO
dany.cruz@uarm.pe

Maestrante de Filosofía en la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Licenciado en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya con una tesis sobresaliente sobre arte, religión y espiritualidad

en la filosofía moderna. Estudia la recepción crítica de los autores clásicos griegos por parte de la historiografía filosófica germano-anglosajona de los siglos XIX-XX y ha publicado sus hallazgos en artículos sobre epistemología, filosofía del arte y estética en la revista *Metanoia*. Diploma de Humanidades UARM. Desde las Humanidades, ha publicado en las revistas *Escritura y Pensamiento*, *Desde el Sur* y, más recientemente, *Journal of Humanities and Social Sciences* (Nueva York, EE.UU.). Docente del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

FERNANDA CUETO

fernanda.cueto@pucp.edu.pe

Fernanda Cueto es bachiller en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es miembro del grupo de investigación de Arte y Estética (GAE). Sus temas de interés son filosofía antigua, filosofía del arte, estética y metafísica.

VALERIA FALCON

valeria.falconv@pucp.edu.pe

Licenciada con mención sobresaliente y Bachiller en Humanidades con mención en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es miembro del Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica y se desempeña como predocente en los cursos de Epistemología, Temas de filosofía moderna y Temas de filosofía contemporánea. Sus áreas de interés son la Teoría crítica, el pensamiento hegeliano, filosofía social y epistemología.

MARÍA FERNANDA LIMO DURAND

mflimo@pucp.edu.pe

Egresada de la especialidad de Filosofía y predocente en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus áreas de interés son la filosofía antigua, filosofía moderna, filosofía política, ética; particularmente, la libertad y el pensamiento de Spinoza.

FLORENCIA MAUNA
florrrmauna@gmail.com

Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). Diplomada en Estudios Coreanos por la Universidad del Salvador (USAL). Diplomada en Juegos, Educación y Cultura por la UNMDP. Integrante del Proyecto de Investigación “El umbral ontológico de la ficción lúdica” y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía de la Historia, Epistemología y Semiótica. Actualmente se desempeña como investigadora becada y realiza funciones docentes en la cátedra de Metafísica de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Sus temas de interés son las narrativas transmedia, los videojuegos, la semiótica y las comunidades virtuales.

MAYRA SALAS
mayra.salasm@pucp.edu.pe

Estudiante de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesora de inglés. Sus intereses giran en torno a la filosofía y literatura griegas (especialmente las del período arcaico y clásico), así como algunos aspectos de la fenomenología husserliana y wittgensteiniana.

PYRO SUAREZ
pyro.suarezcaro@bristol.ac.uk

Es candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Bristol (Reino Unido) con una investigación sobre Metaontología, y es becado por la SWWD-TP del Centro de Investigación e Innovación (UKRI) del gobierno británico. Obtuvo el grado de magíster (cum laude) en Filosofía por la Universidad de Tartu (Estonia) en el 2021, becado por la misma universidad. Obtuvo el grado de bachiller y la licenciatura en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú en el 2018. Es miembro fundador de Theorema – Sociedad Peruana de Investigación Filosófica. Su línea de investigación es amplia y está orientada a preguntas filosóficas específicas dentro de los campos de metafísica, epistemología y metaética.

Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 383



INSTITUTO
RIVA - AGÜERO