

ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
19



ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
19

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Número 19 (2021)

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, Erika Martínez y Ricardo Rojas

Diseño de carátula y diagramación:

Gisella Scheuch

Imagen de carátula:

Detente (2021), collage fotográfico de Rhony Alhalel, impreso en papel elaborado con fibra de plátano. Obra preparada para la exposición "Perú Camino al Bicentenario" expuesta en la galería Forum. 40 cm x 40 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

MASSIEL ROMÁN Despertando el <i>mentis oculus</i> : una aproximación al conocimiento de sí mismo en <i>De ludo globi</i> de Nicolás de Cusa	11
DANILO TAPIA Una aproximación al amor en la filosofía de Baruch Spinoza	37
JULIO MARCHENA La crítica hegeliana a la dimensión moral de la ironía en la <i>Filosofía del derecho</i>	61
VANIA ALARCÓN Responsabilidad y evidencia en la <i>Crisis</i>	79
CARLO ORELLANO Cristo sin Cristo: religión e idolatría desde las miradas de E. Husserl y Simone Weil	108

TRADUCCIONES

BRUNO CORILLA, DESSIRÉ LÓPEZ, GINA PUENTE, JESÚS RIVERA Y ARIAM VILCARINO Aristóteles, <i>Metafísica</i> , XII, 7	131
VANIA ALARCÓN Y RICARDO ROJAS Robert B. Brandom, Hacia la reconciliación de dos héroes: Habermas y Hegel	139

DOSSIER VIRTUALIDAD

VÍCTOR J. KREBS	
Presentación	165
RUBÉN JORDÁN	
Vigilar y programar: sobre la dimensión política del <i>software</i>	168
DARÍA PEÑA	
Movimientos sociales en la era de las redes sociales	180
ALEJANDRA GRANADOS	
La inmanencia subjetiva como flujo virtual de emociones cinestésico-visuales y su potencia constitutiva de realidad	197
ALEJANDRO MATOS	
<i>Deus stultus</i> : sobre el <i>telos</i> del sujeto contemporáneo	219

COLABORADORES

229

Este nuevo número de la revista trae tres secciones sustantivas y variadas. La primera, de “Artículos”, está dedicada a autores y temas clásicos con arraigo contemporáneo, la segunda incluye dos valiosas “Traducciones” y la tercera consiste en un *dossier* sobre virtualidad.

Cómo el hombre se conoce a sí mismo a través del juego de la bocha en *De ludo globi* es tema del artículo de Massiel Roman sobre Nicolás de Cusa. La *vis inventiva* constituye, propone la autora, el rastro a seguir para descubrir las potencias del alma y así acentuar que la *mens*, en tanto fuerza creativa libre, es *imago Dei*. Danilo Tapia, por su parte, analiza la noción de amor en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el *Tratado breve* y la Ética demostrada según el orden geométrico, de Spinoza, para entenderlo como parte una crítica los afectos. La crítica hegeliana a la ironía no solo guarda una relación directa, como se sabe, con la crítica al romanticismo de Schlegel en sus *Lecciones de estética* y con la figura del espíritu del “alma bella” en la *Fenomenología del espíritu*; muy importante también es, nos recuerda Julio Marchena, que en la *Filosofía del derecho* Hegel aborda la dimensión moral de dicha expresión radical de subjetividad. Ella habrá de ser superada desde el punto de vista de la eticidad. Vania Alarcón se ocupa del concepto de responsabilidad descrito por Husserl en la *Crisis*. Al mostrar sus vínculos con los conceptos de evidencia e intencionalidad, se hace palpable que la responsabilidad es crucial en la propia tarea de la filosofía. Lo que sostienen Edmund Husserl y Simone Weil respecto al fenómeno religioso de

la idolatría es materia de análisis por parte de Carlo Orellano. La idolatría, identificada por Husserl con el dogmatismo y el anquilosamiento del espíritu, tiene los mismos rasgos que Simone Weil, por ejemplo, objetara a las estériles construcciones teóricas humanas.

En la sección “Traducciones”, Bruno Corilla, Dessiré López, Gina Puente, Jesús Rivera y Ariam Vilcarino nos regalan, en memoria de nuestro querido José León Herrera, fallecido este año, una versión al castellano de *Metafísica XII*, 7 de Aristóteles. Ella fue preparada en el curso Griego 4 de la especialidad de Filosofía de la PUCP, bajo la asesoría del profesor Gabriel García Carrera. A Vania Alarcón y Ricardo Rojas agradecemos la traducción del artículo del profesor Robert B. Brandom sobre Habermas y Hegel. Aprovechamos la ocasión para manifestar nuestra gratitud, también muy encarecidamente, al profesor Brandom y a la revista *Argumenta* por autorizar la publicación en nuestra revista.

Damos gracias igualmente al profesor Victor Krebs por la presentación del *dossier*. No nos queda sino agradecer a todos los autores por confiarnos la publicación de sus estudios, al equipo editorial por su constante apoyo, a Úrsula Carrión por su gran trabajo en la secretaría de edición, a Gisella Scheuch por la cuidadosa diagramación y, por supuesto, a Rhony Alhalel por *Detente*, imagen de nuestra portada y obra preparada para la exposición “Perú Camino al Bicentenario” (Lima, Galería Forum, 2021).

KATHIA HANZA

ROSEMARY RIZO-PATRÓN

Editoras responsables

ARTÍCULOS

Despertando el *mentis oculus*: una aproximación al conocimiento de sí mismo en *De ludo globi* de Nicolás de Cusa

MASSIEL ROMÁN

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El objetivo del presente trabajo es aproximarse a la forma en que el hombre se conoce a sí mismo a través del curioso juego de la bocha planteado en *De ludo globi*. La respuesta que plantea este trabajo es que, si ha de conocerse, el alma humana debe salir de sí misma. A partir de un análisis de los elementos involucrados en dicho juego, veremos que la creación artística, como *explicatio* de las nociones que aquella lleva en sí misma, proporciona la instancia y herramienta adecuadas para este fin. Por ende, seguiremos el rastro de la *vis inventiva* para descubrir las potencias del alma y acentuar un aspecto importante en el cual la *mens* humana es *imago Dei*: la fuerza creativa libre.

Palabras clave:

Nicolás de Cusa, arte, *mens*, autoconocimiento, el juego de la bocha

Abstract:

The aim of this paper is to approach the way man knows himself through the curious game of the ball posed in *De ludo globi*. The hypothesis of this work is that, if it is to be known, the human soul must first come out of itself. From an analysis of the elements involved in that game, we will see that artistic creation, as an *explicatio* of the notions that it carries within itself, provides the appropriate instance and tool for this purpose. Therefore, we will follow the trail of the *vis inventiva* to find the powers of the soul and accentuate an important aspect in which the human *mens* is *imago Dei*: the free creative force.

Keywords:

Nicholas of Cusa, art, *mens*, self-knowledge, *De ludo globi*

§1. Introducción

Una vez concluido el juego de la bola¹ entre los interlocutores del primer libro del *De ludo globi*, el príncipe Juan de Baviera le pide al cardenal Nicolás de Cusa que explique su significado, pues es posible que en él haya “una imagen de una excelente especulación” (2015, I, n. 1). Tras confirmar De Cusa esta posibilidad, señala que todo juego honesto tiene una capacidad de enseñanza; y, de hecho, en este caso particular, el juego de la bola no posee un sentido filosófico desdeñable. Para el filósofo, tocar algunos temas respecto al significado de dicho juego implica sembrar algunas semillas de ciencia en nuestros nobles intelectos (*nobilibus mentibus*). Si ellas son recibidas y custodiadas en nuestro interior, “engendrarán un fruto de luz de gran relevancia respecto al conocimiento, tan deseado, de uno mismo” (De Cusa 2015, I, n. 3). Con ello, podría pensarse que, para este propósito, el camino que nos lleve a dicho conocimiento debería empezar por el tratamiento del significado del juego y culminar en nosotros. Sin embargo, la manera en que Nicolás de Cusa organiza los dos libros del *De ludo globi* es peculiar, pues, a primera vista, pareciera iniciar por quién es el hombre para finalizar con la manera en que se concibe el juego mismo.

Por este motivo, en este trabajo nos preguntamos por la manera en que a través del juego de la bola se esboza el conocimiento de quién es el hombre. La hipótesis que se plantea en este trabajo es que en ambos libros tiene lugar el despliegue de la propia alma que se conoce a sí misma progresivamente —y a modo de ascenso— a partir de un análisis de los elementos involucrados en el juego de la bocha, esto es, la bola, el movimiento y los círculos. La figura del cardenal Nicolás será fundamental en este despliegue, pues a través de la metáfora del juego de la bola nos guiará hacia la profundización de aquel primer conocimiento para llegar al otro, esbozado en el segundo libro. En esa línea, el hilo conceptual que permite dicha profundización está dada por la noción de *vis* (o fuerza, facultad, potencia). Dada la amplitud de dicha noción, en este trabajo seguiremos el rastro de la *vis inventiva* de nuestra alma, la cual se usa, a lo largo del *De ludo globi* para acentuar un aspecto importante en el cual la *mens* humana es imagen

1 Véase el anexo 1. La imagen es tomada de la edición de Hopkins, J. en De Cusa 2000, 413.

de la *mens* divina: la fuerza creativa. Para aproximarnos a este tema, por ende, el trabajo estará dividido en dos secciones. En la primera sección, tras examinar cómo se juega el juego de la bola, se desarrollará el conocimiento de sí mismo que se deriva del análisis de la bola y los movimientos a los que puede (o no) estar sujeta. Esto nos permitirá diferenciar entre alma y cuerpo, así como examinar algunas potencias del alma y su vida, el movimiento reflexivo sobre sí misma. El estudio del proceso cognitivo involucrado en la creación del juego de la bola por parte del ejercicio de nuestra *vis inventiva* nos permitirá ver que la *mens* es, asimismo, una *vis* libre. Este tipo de conocimiento nos prepara para la segunda sección, en la que procuraremos despertar el ojo de la *mens*. En esta sección se propone examinar el simbolismo de los círculos desde la perspectiva de la *mens*. Para ello, nos detendremos en algunos aspectos importantes que nos permiten dicho acercamiento: el número, la *vis assimilativa* del alma y el poder nocional de la *mens*. Con ello descubriremos finalmente que, en un nivel más sutil de esta discusión, se ha estado ejecutando la dimensión de *mensura* de la *mens* con la que se conoce a sí misma, y a partir de la cual podrá buscar a Dios.

§2. El noble reino humano

Si nos preguntamos por la manera en que Nicolás de Cusa concibe el juego de la bola (o “bocha”), podemos hallar en el párrafo 50 una respuesta: “Señalé el punto en el que estamos cuando se lanza la bola, tracé un círculo en el centro del terreno del juego, en cuyo medio está la sede del rey (...) y dentro del círculo hay otros nueve más. La regla del juego es que la bola detenga su movimiento dentro del círculo, y cuanto más cerca del centro se detiene la bola, más adquiere el número del círculo en el que se para. El vencedor será el que haya adquirido de modo más rápido el número 34, la edad de Cristo” (2015, I, n. 50). Para jugarlo, por tanto, necesitamos lanzar una bola que se moverá a través de nueve círculos concéntricos con el fin de llegar a la meta —o ganar el juego—, lo cual implica adquirir el número que simboliza la edad de Cristo. Ahora bien, entre las diversas preguntas que podrían surgir aquí, quisiera detenerme por el momento en algunas de ellas: ¿Por qué simbolizar a través de un juego? ¿En qué reside su particularidad que nos permita transitar a través de símbolos el camino hacia

aquello que se postula como meta, Cristo? Una pista para aproximarnos a estas preguntas se halla en las primeras páginas del diálogo. Ya que el arte imita a la naturaleza, “podemos acceder a las fuerzas de la naturaleza a partir de estas cosas que con agudeza encontramos en el arte” (De Cusa 2015, I, n. 7). Si dirigimos una atenta consideración al juego, producto del artista que lo diseñó, encontraremos un camino para llegar a las “fuerzas de la naturaleza” (*ad naturae vires*) debido a su similitud. Pero el arte no es la naturaleza. Son ciertamente diferentes, y, más aún, el filósofo escoge deliberadamente como punto de partida el arte para acceder a las *vires* de la naturaleza. Si tenemos en consideración que, como vimos rápidamente en § 1., el fruto deseado de esta investigación es el conocimiento de uno mismo, ¿qué de particular aporta el juego como arte a dicho conocimiento? Y, a su vez, ¿por qué es relevante plantear la diferencia con la naturaleza? Para plantear una posible respuesta a estas interrogantes, a continuación, examinaremos algunos aspectos de los dos puntos importantes respecto al juego: la bola y su movimiento.

La forma de la bola es lo primero que llama nuestra atención. No es perfectamente esférica, pues una cierta parte de su superficie es cóncava. La primera consecuencia de ello es que su movimiento no puede ser en línea recta, sino en hélice o espiral (De Cusa 2015, I, n. 4) y, gracias a su parte convexa, la fuerza centrípeta resultante permite que la bocha se aproxime al centro. La segunda consecuencia es que la bola siempre puede cambiar en un número infinito de maneras, lo cual se refleja tanto en los distintos caminos que puede tomar para llegar al centro como en el hecho de que ninguna bola es igual a otra. Ya que las bochas no son esferas perfectas, no pueden ser idénticas, sino siempre variadas entre sí y, por lo mismo, pueden adaptarse a distintos tipos de movimientos y superficies (De Cusa 2015, I, n. 4-5). El que la bola se mueva de tal manera, sin embargo, no se limita a ser un resultado de su propia forma, sino que en tal movimiento intervienen las variaciones de las circunstancias, esto es, “los cambios del cielo, de las estrellas, del aire y el tiempo” (De Cusa 2015, I, n. 7) y, sobre todo, se añade un factor adicional: el impulso que da el jugador a la bola. Al hablar de él, el cardenal expone lo siguiente:

“(...) La bola, en efecto, se lanza solamente de manera que produzca un movimiento recto. De ahí que con un lanzamiento con mayor impulso la bola es violentada más en su naturaleza, de tal modo que se mueva, en contra de su naturaleza, lo más que pueda en línea recta. Y en cambio con un lanzamiento de menor impulso la bola sufre violencia para moverse, pero su movimiento natural es menos violento. Ahora bien, su movimiento está en consonancia con la aptitud natural de su forma” (De Cusa 2015, I, n. 5).

La naturaleza de la bocha es violentada en mayor o menor medida de forma proporcional a la fuerza del impulso con la que se lance. Con esta observación que realiza De Cusa, se parece sugerir que es inevitable violentar la naturaleza de la bola con el lanzamiento cuya dirección se intenta que sea en línea recta. Esto es una consecuencia del impulso con el que lanzamos dicha bola, ya que De Cusa pareciera integrar la teoría del *impetus* de Nicolás de Oresme en la que este se concibe como una cualidad que imprime algún tipo de motor en un móvil (González 2007, 41; Rusconi 2018, 347). Concibiendo el impulso de esa manera, como señala Rusconi, “su propio peso [el de la bola] la inclina a moverse en un sentido contrario al que le ha sido impreso” (2018, 347). Y, sin embargo, el cardenal desliza la posibilidad de que no todo movimiento se conciba de esta forma, pues al final del fragmento citado menciona que el movimiento de la bocha está en consonancia con “la aptitud natural de su forma” (De Cusa, 2015, I, n. 5). Si tuviésemos otra realidad que no esté sujeta a las leyes que rigen el movimiento sensible, no solo el movimiento no sería necesariamente rectilíneo, sino que cabe la posibilidad de que exista un movimiento natural no-violento.

Si el movimiento, entonces, depende de la aptitud natural que se desprende de la forma, dicha realidad no podría tener una parte convexa y otra cóncava; debería ser, en cambio, una unidad de forma. Sería, pues, una realidad perfectamente redonda (De Cusa 2015, I, n. 21). Bajo esta hipótesis, el movimiento que resulte del impulso aplicado a la esfera perfecta no variaría ni cesaría, puesto que, al tener esta dicha forma, “no tocaría el plano más que en un átomo” (De Cusa, I, n. 21). Un átomo, por su parte, representa la participación de un objeto en un único punto (De Cusa 2015, I, n. 10). Con esto en consideración —prosigue el cardenal—, en la esfera perfecta, al permanecer esta en un único punto, su “cumbre” y su “parte más

ínfima” coinciden (2015, I, n. 21). Una vez que un impulso fuese aplicado en dicha esfera, su movimiento no cesará jamás. La esfera perfecta estaría, a través de una línea invisible e indivisible, moviéndose perpetuamente sobre sí misma. Este movimiento circular es llamado por De Cusa “natural”, dado que va acorde a la forma de la esfera perfecta. En el momento en que el filósofo afirma que este es, de hecho, el movimiento de la esfera celeste —esto es, el universo²—, la cual se mueve sin violencia o fatiga alguna (2015, I, n. 21-22), la hipótesis se comprueba. Esta esfera, no obstante, es parte de “todas las cosas que tienen un movimiento natural” (De Cusa, I, n. 21) que participan de dicho movimiento siendo imágenes, por tanto, de un movimiento original. Volveremos más adelante a este punto; por el momento es importante que nos concentremos en algo más urgente que se refleja en la interrogante formulada por Juan: “¿De qué manera ha concreated Dios el movimiento de la última esfera?” (De Cusa 2015, I, n. 22). O, en otras palabras, ¿cuál es el impulso que mueve al universo? Así como nosotros, según nuestra voluntad, hemos puesto en movimiento la bocha que diseñamos a través del impulso efectuado en ella, Dios hizo uso de su *intentio*, la cual es “el término formal que determina la infinidad de todo lo que puede ser hecho” (De Cusa 2015, II, n. 99), para crear el mundo y ponerlo en movimiento. Ella, sin embargo, no es movida siempre por Dios, sino que, como vimos al examinar el movimiento de la esfera perfecta, siempre está vuelta hacia sí misma (De Cusa 2015, I, n. 22)³ al moverse perpetuamente en círculo. En esta línea, Pico Estrada realiza una observación, a nuestro juicio, importante: “el ímpetu divino produce un movimiento natural; el humano, con el que se lo compara simbólicamente, uno violento” (Pico Estrada, 2014, 360). En efecto, por lo considerado hasta el momento parece inevitable que el impulso humano ejercido sobre una variedad de móviles produzca un movimiento violento. No obstante, es posible que no solo sea adecuado, sino necesario que sea así. Para desarrollar esta idea, sigamos el hilo del

2 Esta observación se verifica en el hecho de que, entre los párrafos n. 13 y 18, De Cusa ha postulado que la redondez máxima de una esfera sensible se realiza en el universo, el cual es una imagen del ejemplar de la Redondez. Pico Estrada (2014, 360) realiza también esta identificación.

3 No nos es posible detenernos más en este punto, parte de las complejas e interesantes reflexiones cosmológicas que desarrolla De Cusa en *De ludo globi*. Solo hemos utilizado este punto para el tema del presente trabajo.

otro uso que da Nicolás de Cusa a la semejanza desarrollada entre el ímpetu divino y humano a partir del movimiento.

El príncipe Juan propone tomar la propuesta del movimiento de la bocha como un símbolo del alma que mueve al cuerpo humano (De Cusa 2015, I, nn. 22-24). Con inspiración platónica en mano, De Cusa confirma la intuición de Juan: así como la bola no puede moverse a sí misma sin un agente, el cuerpo no podría moverse sin el impulso que le da el alma. Este movimiento se llama, pues, vida (2015, I, n. 23). Pero si seguimos el curso de nuestras consideraciones anteriores, ¿cómo puede el alma ser capaz de impulsar al cuerpo? ¿Es ella, entonces, también movimiento? Así como la esfera perfecta se mueve sobre su propio eje, la forma en que el alma se mueve, una vez creada, es volviendo sobre sí misma. El movimiento es reflexivo y, en efecto, en la interpretación directa que nos transmite el filósofo, el movimiento del alma es intelectual y no-espacial. Esta fuerza o *vis* del alma, nos dice, se llama intelecto (o *mens*) (2015, I, n. 24). Esta fuerza intelectual es, de hecho, su *essentia* (2015, I, n. 25), y constituye su movimiento natural. El alma tiene, entonces, dos movimientos: uno con el que se mueve a sí misma inteligiendo y otro con el que mueve al cuerpo; es decir, un movimiento sustancial y accidental respectivamente. Notemos, con todo, que Nicolás de Cusa es sumamente cuidadoso al tratar la relación entre el cuerpo y el alma, pues a través del movimiento accidental se asegura de que esta última, una vez retirada del cuerpo, pueda salir sin afección alguna. Es por ello que reitera que el alma no imprime movimiento al cuerpo, sino que “el movimiento que se llama alma es concreatedo con el cuerpo” (2015, I, n. 25). Esto permite que el cuerpo dependa del alma, tal como los accidentes de la sustancia, y no viceversa.

Ahora bien, la bocha y su movimiento han funcionado como un símbolo con el que, a través de “una atenta consideración” (De Cusa 2015, II, n. 103), incentivamos nuestra *vis* racional en el diálogo para buscarnos a nosotros mismos. Siguiendo el paralelo, por tanto, si el cardenal asevera que los movimientos de la bola son siempre variados y distintos entre sí, también es posible que el alma sea capaz de moverse de diferentes formas, ya sea sustancial como accidentalmente. En efecto, con una frase que nos recuerda al pasaje 476a de la *República*, Juan afirma que “el alma es una sustancia

incorpórea y una virtud compuesta de diversas virtudes” (De Cusa 2015, I, n. 26). Son modos de aprehender del alma —prosigue— la sensibilidad (*sensualitas*), la imaginación (*imaginatio*), la razón (*ratio*) y la inteligencia (*intelligentia*), a lo cual se suma, posteriormente, una *vis* adicional, la vegetativa (I, n. 37), con lo cual se distinguen cinco potencias⁴. A través de cada una de estas *virtutes*, el alma se mueve a sí misma y al cuerpo. En líneas generales, la potencia vegetativa es responsable del movimiento del cuerpo (2015, I, n. 29); la potencia sensitiva nos transmite información mediante nuestros sentidos (2015, II, n. 101); y la potencia imaginativa, que aprehende lo que tiene cantidad (2015, II, n. 67), a través de ciertos *phantasmata* que tiene de los “seres incorruptibles” extrae cierta especulación para ayudar a la *mens* en la búsqueda de la verdad (2015, II, n. 88)⁵. Ya que se ha convenido en que el movimiento del alma es intelectual, resulta comprensible que el tratamiento de la potencia racional sea mucho más detallado.

En efecto, la potencia racional del alma también llamada “alma racional” consta de tres facultades: el pensamiento (*cogitatio*), la consideración o reflexión (*consideratio*) y la determinación (*determinatio*). De hecho, el mismo juego de la bola nos lo muestra, pues para ser inventado fue primero pensado, luego se reflexionó sobre la mejor forma de hacerlo y, finalmente, se decidió ejecutarlo (2015, I, n. 31). Así, nos dice Nicolás:

(...) Por eso, cuando pienso, considero y determino ¿qué otra cosa sucede, sino que se mueve a sí mismo el espíritu racional, que es una fuerza de pensamiento, de consideración y determinación? Y cuando busco la determinación del alma, es decir, qué sea el alma (*quid sit anima*), ¿acaso no pienso y considero? Y en esto hallo que el alma se mueve a sí misma

4 A continuación, según el tratamiento del filósofo en esta parte del diálogo, se abordará rápidamente las primeras tres potencias. La distinción entre ellas, aunque es mencionada por el filósofo, no se llega a abordar en su discurrir sobre las potencias del alma en el libro I. Pareciera que estas dos potencias junto a la *mens* son subsumidas bajo la categoría general de “alma racional”. Sin embargo, como veremos pronto, la *mens* se distingue de las demás potencias del alma en que ella es el centro y recibe un especial tratamiento en el libro II, mientras que pareciera trazarse brevemente una diferencia entre *ratio* e *intelligentia* solamente en II, nn. 77-80.

5 No es posible abordar este punto con mayor profundidad debido a la extensión y el enfoque de trabajo, aunque quizá sea importante mencionar que en el mismo diálogo, Alberto, el interlocutor que conoceremos en la segunda sección, afirma, al hablar de la imaginación, que ya se ha escrito al respecto “más extensamente en otros sitios” (De Cusa 2015, II, n. 89), como en el diálogo *Idiota de mente*.

con movimiento circular, ya que ese movimiento revierte sobre sí mismo (De Cusa 2015, I, n. 32).

De las cosas que pueden notarse sobre este pasaje, quisiera detenerme en dos. En primer lugar, como vimos, la *vis* racional del alma manifiesta su potencia en la triada de pensamiento-consideración-determinación, en la que, aunque cada una de ellas sea una unidad, sin embargo, pareciera que su existencia implica la de las demás. En segundo lugar, más aún, no solo puede decirse que al ejercer estas potencias el alma se mueve a sí misma, sino que las palabras del cardenal nos revelan cierta dirección peculiar de dichas potencias. Cuando buscamos *qué* es el alma, en efecto, el alma pareciera vivir de forma más plena porque su movimiento es circular, “revierte sobre sí mismo”. Si esto es así, entonces, la búsqueda de nosotros mismos se da a través de un movimiento natural —frente al movimiento violento en I, n. 5— y, tomando en consideración que el movimiento racional es vida (De Cusa 2015, I, n. 23), el buscar conocernos a nosotros mismos nos permite vivir de forma más verdadera, ya que “(...) el alma, por cuanto se mueve a sí misma, vive de modo más verdadero que el hombre, el cual es movido por el alma” (De Cusa 2015, I, n. 29)⁶. Esta vida es una cierta unidad, pues, aunque pareciera que primero se piensa, seguidamente se considera y finalmente se determina, en realidad sucede que “el pensamiento engendra la consideración y la determinación deriva de ambas dos” (2015, I, n. 32). La distinción lógica nos permite ver estas tres virtudes, pero ellas son un solo movimiento en el que, cual imagen de la trinidad, resplandece una *vis* infinita y perfectísima de Dios (2015, I, n. 33)⁷.

Vimos entonces que el movimiento del alma se ha manifestado, hasta ahora, en algunas *virtudes*: la vegetatividad, sensibilidad, imaginación, razón e inteligencia. Aunque Rusconi (2018, 350), por su parte, incluye en esta

6 El “hombre”, como señala Pico Estrada (2014, 363), refiere a la unidad substancial de cuerpo y alma.

7 Notemos, además, que la unidad se manifiesta también en las potencias que están en el alma no solo ordenadas, sino de forma gradualmente más “complicada”, esto es, la potencia vegetativa está de forma “complicada” en la potencia sensitiva; esta se halla de la misma forma en la imaginativa; y la imaginativa en la racional (2015, I, n. 38). Con este movimiento, De Cusa consigue esculpir al alma humana como si fuese una íntegra totalidad, cual imagen de la misma realidad, en la que cada una de sus “partes” es capaz de asimilarse a otra que la “complica”. Volveremos a este punto en la siguiente sección.

clasificación a la *vis inventiva*⁸ como movimiento del alma, existen ciertos indicios en el texto que nos sugieren que, en cambio, la *vis inventiva* puede ser un movimiento propio en nuestra *mens*, potencia intelectual (De Cusa 2015, I, n. 24) o *intellectus*⁹. Respecto a la creación de este juego, nos dice el cardenal: “Cuando inventé este juego, pensé, reflexioné y determiné cosas que nadie más pensó, reflexionó y determinó, puesto que cada hombre es libre de pensar lo que quiera, e igualmente reflexionar y determinar” (2015, I, n. 34). Al crear el juego, De Cusa determinó que la bola del juego tuviese una parte específicamente cóncava, que los círculos fueran 34 (y no más) y que el resultado se alcance de forma acumulativa, que se partiera de un punto hacia la meta, entre otras cosas. Así como cada movimiento posible de la bola es distinto a los demás, lo que él pensó es distinto a lo que pudiesen concebir otros hombres. Somos libres, entonces, de pensar lo que queramos porque tenemos una potencia libre en nosotros (2015, I, n. 34), pero esta *vis libera*, aquello que solemos llamar “alma racional” (2015, I, n. 31), está en nuestra *mens*: ella tiene la “libre facultad de concebir” (2015, I, n. 44). Visto así, entonces, a las cinco potencias que hemos mencionado podemos sumar una más que, como veremos pronto con mayor detalle, es muy particular: la *mens*, la cual lleva consigo distintos arquetipos (2015, I, n. 45). Pero a esto hemos llegado con las reflexiones que ha suscitado este juego y, de esta manera, siguiendo el camino de la misma *vis inventiva* —solo que, de forma inversa, pues hemos partido de lo más concreto (la bola y sus movimientos) hacia, cada vez más, lo inteligible (el alma y sus potencias)— nos conocemos, en apariencia, más. Tiene sentido preguntarnos entonces, nuevamente, ¿qué de particular aporta el juego, en tanto arte, a este conocimiento de sí mismo? ¿En qué radica su especificidad frente a otros caminos a través de los cuales nos buscamos a nosotros mismos? La relación entre el arte y la naturaleza (De Cusa 2015, I, n. 7) que se explora en el presente diálogo puede ayudarnos a plantear una primera posible

8 Rusconi no incluye en su clasificación a la *intelligentia*; pero, como puede verse en la discusión de I, n. 26, el cardenal sí distingue entre ella y la razón y las considera a ambas *virtudes*. Volveremos a esto en § 2.

9 Identificamos al *intellectus* con la *mens* porque, a lo largo del diálogo, De Cusa (2015) pareciera hacer uso de ambos de forma intercambiable. Compárese, por ejemplo, los usos de I, n. 44 y el fragmento II, n. 109: en ambos esta facultad funge de *mensura* tanto para la ejecución del arte como para medir el valor. La diferencia con la inteligencia, razón y *mens*, como mencionamos, será tocada en el punto § 2.

respuesta. Si enfocamos ambos elementos desde su relación con el hombre, notamos algo importante. La naturaleza impulsa a seres como los animales a moverse cual “orden imperante de un superior”, por lo que estos se mueven por necesidad y, a diferencia de ellos, “nuestro espíritu, regio e imperial, no está constreñido por esa constrictión” (2015, I, n. 35). Efectivamente, gracias a nuestra potencia racional, no nos sometemos más que a una *mensura* interna que, ciertamente, somos libres de seguir¹⁰. De esto se deriva lo siguiente: mientras que los individuos de especies animales se mueven con un solo movimiento, el instintivo, nosotros somos capaces de crear distintos movimientos. El arte es producto de nuestra propia *vis inventiva*. Nosotros podemos crear, por ejemplo, cucharas y sillas sin sacarlas más que de nuestra propia *mens* (Tatarkiewicz 1991, 80). Por eso, acudir al mismo arte para emprender la búsqueda de nosotros mismos permite que, al seguir el hilo de la *vis inventiva*, lleguemos a vernos como la *vis libera* que es nuestra *mens*. Con todo, tampoco sería correcto concluir que el arte está desligado de la naturaleza. Nos advierte el filósofo en *De Coniecturis*: “Now, since preciseness is unattainable, [its unattainability] cautions us that there is not to be believed to be positable anything that is only nature or only art; for everything, in its own way, partakes of them both” (De Cusa 2000, 230). En efecto, por poner un ejemplo, el juego de la bola procede de un arte del cual depende su naturaleza, así como nuestro intelecto es un producto del arte divino; aunque, en la medida en que de nuestro intelecto brota un arte, es también una naturaleza¹¹. El mundo mismo, como afirma Tatarkiewicz (1991, 80), es de hecho una creación de la naturaleza y el arte, pues el hombre compone, reúne y forma la materia que encuentra en la naturaleza según las nociones que encuentra en su intelecto (*mens*)¹². No hay incompatibilidad entre ambos; en realidad, el arte, afirma De Cusa, guarda cierta similitud (*similitudo*) con la naturaleza (De Cusa 2000, II, n. 12; De Cusa

10 Volveremos a este importante punto en § 2.

11 El uso de “producto” es general. Como veremos en § 2, la *mens* humana es *imago Dei*.

12 En realidad, hay un vínculo más esencial, de corte ontológico, que conecta al arte y a la naturaleza. Como argumenta João M. André, “si en el dominio de lo finito es imposible alcanzar el máximo absoluto o el mínimo absoluto, entonces la contraposición entre la unidad que es la naturaleza y la alteridad que es el arte no es total, sino relativa” (1995, 566). Este vínculo no puede, por otro lado, ser explorado con más detalle en este trabajo, pero, en efecto, tanto la naturaleza como el arte forman parte de lo máximo contracto, aunque como veremos, el arte sea particularmente interesante por ser obra del hombre, a quien el mismo filósofo califica de supeditado al reino interior suyo y no a la naturaleza (De Cusa 2015, I, n. 43).

2015, I, n. 7), pero dicha semejanza no implica una *imitatio* pasiva, sino una sumamente activa y dinámica. Para ver esto con mayor detalle, volvamos a una afirmación que realizamos previamente, esto es, que es necesario que el impulso humano ejercido sobre una variedad de móviles produzca un movimiento violento.

En el juego de la bocha, el impulso que ejerce el hombre para que la bola llegue hacia la meta —esto es, que consiga 34 puntos y que llegue al centro de los nueve círculos— imprime en ella un movimiento violento (De Cusa 2015, I, n. 5), no natural —un movimiento natural, como vimos, nos remitiría a esta esfera perfecta que gire sobre su propio eje—. Esto funciona como un símbolo, tal como notó el príncipe Juan, de nuestra alma que nos mueve a nosotros como hombres. Por otra parte, consideremos también lo siguiente: el movimiento producto del impulso humano saca a la bocha de una pura posibilidad —que el filósofo llamará *posse fieri* (De Cusa 2015, I, n. 44)¹³— de ser utilizada para sendas cosas, entre las cuales está este juego. De esta forma, así como la posibilidad de que la bocha se fabrique se ha realizado gracias a la ejecución de las tres *virtutes* —*cogitatio*, *consideratio* y *determinatio*—, también respecto a la relación entre ella y el movimiento podemos decir que “su posibilidad fue llevada al acto, de tal modo que llegue a estar en acto mediante la determinación y definición de la posibilidad (...)” (De Cusa 2015, I, n. 45). Ahora bien, si reflexionamos sobre nosotros, aunque en cierto sentido¹⁴ *somos* nuestra alma —y sus potencias—, somos, de hecho, *esa* unidad sustancial de cuerpo y alma que llamamos “hombre”. Por tanto, nuestro movimiento humano, no es circular, sino, tal como la bocha, helicoidal. Pero hay algo más: *en tanto* hombres, así como la bola, nuestro movimiento violento nos saca de la pura posibilidad para dirigirnos hacia el centro del juego que, según Nicolás de Cusa, representa el reino de la vida (2015, I, n. 50); y, por consiguiente, para llegar al centro que simboliza a Cristo, el hombre tiene que andar, explorar, caminar y conocer el mundo, tal como la bola tiene que transitar por los nueve círculos.

13 No es posible, desde luego, tampoco abordar este amplio e interesante tema de la posibilidad en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Hallamos una interesante introducción de Gonzáles, A. en Cusa, Nicolás, 2015, 20-26.

14 De forma más profunda o verdadera, como veremos pronto.

Este movimiento, sin embargo, está hecho a la medida humana. Discurre, en esa línea, Nicolás de Cusa: “El movimiento humano no puede persistir por mucho tiempo en una línea recta. Declina con rapidez, es siempre fluctuante, de manera variada e inconstante, a causa de su naturaleza terrena, y no obstante puede terminar su giro con el ejercicio de la virtud. Dios, que es buscado en ese movimiento, ayuda a la buena y perseverante intención y lleva a buen término esa buena voluntad” (2015, I, n. 59). De cierta forma, el juego de la bocha nos muestra que el hombre, si ha de buscar a Dios, necesita salir de cierta forma inicial en la que es él. Este movimiento coincide, como vimos, con la búsqueda de quiénes somos, por lo que para conocernos tenemos que salir de cierta forma *previa* en la que somos. Esto nos remite a la pregunta por el rol del juego como arte, pues es algo que el hombre realiza como parte de su movimiento fluctuante. Al hacer arte, la *mens* humana “se hace visible en la forma que ella concibe —y a cuyo concepto se asemeja— adapta la materia (...) de manera que es capaz de esa forma. Después con el movimiento del torno, introduce la forma en la madera. La bola, pues, ha estado en la mente, y aquí la bola arquetípica es *mente*” (De Cusa 2015, I, n. 45; cursivas añadidas). Siguiendo la reflexión de Álvarez Gómez, en este pasaje podemos hallar aquello a lo que Nicolás De Cusa suele referirse en obras como *Diálogos del Idiota* (De Cusa 2008, 65)¹⁵ como la *vis assimilativa* de la *mens* humana: “(...) todo lo que con sentido se puede decir de las cosas no es sino la forma como la mente se asimila a esas mismas cosas, o lo que es lo mismo, estas no son sino una explicación de las nociones que implica o encierra en sí misma la mente”¹⁶. Por el momento, quisiéramos resaltar aquí que la creación artística es una forma de explicar —o explicitar— las nociones que lleva en sí la *mens*, y, por lo mismo, es una forma por la que podemos llegar a ella para conocerla como libre (o *vis libera*). Eso es particular del camino de la *vis inventiva* que seguimos al atender a las reflexiones de nuestros interlocutores sobre este juego. Dicha ruta ha consistido, precisamente, en reflexionar sobre la bocha y su movimiento al tomarlas como símbolos del cuerpo y el alma. A continuación, por tanto, para continuar acercándonos a la manera en que se

15 No obstante, también en *De ludo globi* puede encontrarse referencias a este tipo de *vis* de la *mens* humana, solo que el filósofo no lo nombra de forma tan explícita. Por ejemplo, puede verse el pasaje n. 28 del primer libro.

16 En Gonzáles, 2007, 11.

concibe el conocimiento de uno mismo, es importante sigamos el camino del otro componente esencial de este juego, los círculos, para lo cual, de todas las potencias del alma, nos centraremos en las potencias racionales y, en específico, en la *mens*.

§3. Los círculos de la visión

En las últimas páginas del primer libro de *De ludo globi*, Nicolás de Cusa afirma que este juego simboliza el movimiento de nuestra alma hacia el reino de la vida, en cuyo centro está Cristo como nuestro rey. Y continúa: “este, por ser semejante a nosotros, movió la esfera de su persona para detenerse en el centro de la vida, dejándonos su ejemplo para que hiciéramos como él ha hecho” (De Cusa 2015, I, n. 51). Ese es el secreto de este juego (2015, I, n. 60). El propósito del mismo, por tanto, se nos hace más claro: así como impulsamos la bola hacia el centro del juego para llegar a la meta, también nosotros debemos perseverar en el movimiento de nuestra bola hasta que consigamos el reposo “en el mismo centro de la vida en el que reposa la bola de Cristo”, lo cual, desde luego, se consigue después de morir (2015, I, n. 53). Nicolás de Cusa nos dice que “es necesario que cada uno domine, ejercitándose en ello, las inclinaciones y pasiones de su bola”, para lo cual necesitamos, en primer lugar, conocer nuestros propios movimientos (2015, I, n. 54). En la sección anterior realizamos una aproximación a estos dos puntos, por lo que ahora siguiendo nuevamente el hilo de la *vis inventiva* debemos conocer, en segundo lugar, el suelo sobre el cual movemos nuestra bola: los círculos.

Tras la conclusión del primer libro con el *ludi mysterium* que hemos esbozado brevemente en el párrafo anterior, nos encontramos con un nuevo interlocutor, el duque Alberto de Baviera, pariente del príncipe Juan, quien conversará ávidamente en el segundo libro con el cardenal de Cusa. Al reconocer su admiración por la conversación que ha leído en el primer libro del *De ludo globi* —que asumimos ha sido ya publicado, al menos en la narrativa del texto— y por el mismo juego de la bocha inventado, le solicita al cardenal volver sobre un punto importante que parece haber sido pasado por alto: “Pero no me ha parecido a mí —manifiesta Alberto— que tú

hayas desarrollado la doctrina mística de los círculos de la región de la vida” (De Cusa 2015, II, n. 61). Aunque quizá debido a su corta edad el duque Alberto no pueda discutir lo que en adelante se proponga, sí es posible que se incorporen “con cierto esfuerzo excelsas nociones, que te harán hábil para tener más capacidad de elevarte hacia todo lo que es posible saber” (2015, II, n. 61). Notemos que la palabra que utiliza para referirse al esfuerzo que va a realizar el duque es *violentia*, lo cual nos recuerda que el movimiento humano con el que el hombre sale de sí para buscarse es, de forma inevitable, violento y, con todo, este pasaje muestra que no hay contradicción entre un movimiento de esa índole y el ascenso humano hacia lo que sea posible conocer. Es de notar que, con todo, “la doctrina mística de los círculos” puede tener distintas lecturas, por lo que solo nos detendremos en una de ellas, la que atañe a nuestra *mens* humana¹⁷. Para realizar dicho ascenso debemos abrir los ojos del intelecto (*mentis oculus*) para ver, más que oír, lo que se va a discutir (2015, II, n. 61).

Si queremos aproximarnos a los misterios de los círculos —nos dice el cardenal— debemos atender primero a la siguiente proposición: “Lo que es en todas las cosas y en el que todas las cosas están, no puede ser ni mayor ni menor. Por eso es el ejemplar de todas las cosas” (De Cusa 2015, I, n. 62). Para que el intelecto vea la verdad de esa proposición (*mens eius videat veritatem*), el filósofo propone una breve explicación: que la unidad precede a la multiplicidad se hace evidente a través de la relación entre el ejemplar y las imágenes. El ejemplar del cual algo es imagen no puede ser ni más grande ni pequeño que ella, si no sería una imagen. Es preciso, por tanto, que no haya nada mayor o menor que ese único ejemplar y que solo entre las imágenes existan grados de esa índole, de tal forma que entre ellas mismas —y no con el ejemplar— exista una proporción por la cual sean medibles entre sí. El ejemplar es, en esa línea, una *vis* infinita¹⁸. De

17 Una lectura diferente, por ejemplo, podría centrarse en el significado de cada círculo (Cristo, inteligencias o ángeles, intelecto, orden racional, etcétera), tal como se plantea en De Cusa 2015, II, nn. 76-80. Advertimos, no obstante, que no nos es posible abordar en este trabajo aquellas otras posibles lecturas. La posibilidad de que existan distintas lecturas, cabe resaltar, se desliza en II, n. 104.

18 Antes de continuar, es importante que nos remitamos brevemente a dos conceptos claves en la metafísica cusana, puesto que serán el soporte teórico de la discusión siguiente, esto es, la dupla *complicatio* y *explicatio*. Vimos anteriormente que una de las maneras en que puede

cierta forma puede afirmarse que el ejemplar está en todas las imágenes como su causa y su verdad; y, al mismo tiempo, no está en ellas, pues él es unidad y ellas son multiplicidad (2015, II, n. 63), o sea, número (2015, II, n. 65). Este, como señala D'Amico (2018, 90), “se entiende como despliegue de la unidad, su explicitación. Cada número es una aparición de la unidad en la multiplicidad, la unidad en todo número se presenta como lo irreductible”. En efecto, los números pueden ser dos, tres o diez, pero para ser siquiera *algo* tienen que ser una unidad: “cada uno no podría ser uno si en él no estuviese la unidad, y él mismo no estuviese contenido en la unidad” (De Cusa 2015, II, n. 65).

Ante lo oído, el duque Alberto afirma que esta proposición “(...) parece que es la clave para penetrar en la inteligencia de las cosas escondidas...” (De Cusa 2015, II, n. 65). No obstante, para quienes buscamos entender más sobre el significado de los círculos, no queda claro todavía cuál es la relación entre el presente tema abordado desde el número y la presencia de los círculos en el juego. Para discutir sobre esta importante conexión que plantea De Cusa, la estrategia que adoptaremos será aproximarnos primero al simbolismo de esta última. En esa línea, hemos visto que en el juego de la bola existen nueve círculos concéntricos, cuyo centro es Cristo. Surge, entonces, una primera interrogante: ¿por qué el plano en el que se desarrolla todo el juego tiene la forma de círculos? Sobre la base de lo

enfocarse la unidad es como ejemplar, esto es, como aquello del cual no hay nada mayor ni menor; en la multiplicidad, en cambio, esto es característico, puesto que entre las imágenes existen distintos grados y proporciones a través de las cuales pueden medirse entre sí. Ahora bien, si el ejemplar es *uno*, ¿cómo es posible que exista una multiplicidad de imágenes de las cuales él es ejemplar? Sin la intención de abordar este complejo tema en extenso, podemos hallar una respuesta en el doble movimiento que mencionamos anteriormente, la complicación y explicación. La *vis* infinita que es la unidad, por ser infinita, implica que esta es todas las cosas. No hay nada que esté fuera de ella, pero todas las cosas están en la unidad —nombre para la inefabilidad de Dios— como forma o ejemplar intelectual, es decir, todo está complicado en la simplicidad divina, en el Ejemplar de ejemplares que es la única forma absoluta y no contracta, así como una ponciana *está* en la semilla: virtual e indistintamente. La unidad complica (o envuelve) los opuestos. Así, como señalan Maccheta y D'Amico, “las formas en Dios no constituyen sino una forma, y esta forma única es Dios mismo. Las cosas son en esta esencia única que es Dios como en su verdad, y por la misma razón Dios es en las cosas” (De Cusa 2003, 168), dicho sea, como su causa. Por otra parte, la *explicatio* es la manifestación de la unidad, representa su momento de despliegue y desarrollo en la pluralidad o el número. Esto es, las diversas imágenes son explicaciones parciales y plurales del ejemplar. Esto será objeto de estudio del libro segundo de la *Docta Ignorancia*. Nosotros volveremos a este punto desde la *mens* humana.

que ha sido examinado en § 2, podemos contestar que los círculos son el movimiento perpetuo de un ser que siempre está vuelto hacia sí mismo (De Cusa 2015, I, n. 22). Vimos también que el filósofo identifica como propio de este movimiento a la inteligencia, pues el movimiento más verdadero es siempre autorreflexivo. Este movimiento es vida (2015, I, n. 23). Así, “la redondez es la circulación del movimiento de la vida perpetua e ilimitada” (2015, II, n. 69). Ahora bien, con esto en consideración se nos presentan dos condiciones para que el juego llegue a buen término: (i) si hemos de mover nuestra bola es preciso que exista más de un círculo, ya que, en caso contrario, no podría jugarse —en efecto, de estar en el centro no tendría sentido movernos—; y (ii) no puede haber un espacio vacío entre el punto de partida de la bola y los círculos, puesto que el juego supone que la bola ya se encuentra inserta en ellos, aunque todavía no haya iniciado su movimiento hacia la meta. Si, por otra parte, el movimiento de los círculos es vida, estos han de diferenciarse entre sí porque, de lo contrario, serían solo una identidad; siendo esto así, entonces, ¿qué funge de diferencia entre ellos?

Una respuesta que nos dará el cardenal es que los círculos se diferencian por el grado de vivacidad de sus movimientos, lo cual es directamente proporcional a la cercanía que guarden con el centro (De Cusa 2015, II, n. 69). En el centro mismo —prosigue el filósofo— está “complicado” todo movimiento vital; así como fuera del influjo de la meta no puede existir el juego de la bocha, más allá del centro no puede existir ni vida ni movimiento. Así, en el centro, tal como vimos con la esfera perfecta en § 2, coinciden el centro y la circunferencia; de la misma manera, ya que el centro es un punto fijo, su movimiento es la unidad en la que coinciden lo máximo y lo mínimo (2015, II, n. 69). La vida del centro es infinita. En efecto, así como no hay nada mayor ni menor al ejemplar, tampoco hay mayor o menor vida que la del centro, en vista de que las distinciones de este tipo solo son posible entre las imágenes o, en otras palabras, entre los distintos círculos. Notemos, además, que habiendo acordado previamente que el movimiento circular es propio de la inteligencia, los grados de vida se muestran también como grados de sabiduría, pues la vida intelectual es *apprehensio sapientiae* (2015, II, n. 70). En ese sentido, mientras más cerca del círculo se esté, tanto más se vivirá en la verdad y, de forma inversa, la

vida será más verdadera (2015, I, n. 29). Tiene sentido, por consiguiente, que De Cusa haya designado a este juego como *ludum sapientiae* (2015, I, n. 31). Nuestra búsqueda del conocimiento de sí mismo, por tanto, ha tenido lugar desde un inicio en el juego de la sabiduría.

Ahora bien, surge en nosotros una duda adicional que el duque Alberto formula: ¿por qué el juego tiene precisamente nueve círculos? Al contestar dicha interrogante, el cardenal afirma que “como todo número termina en el diez, he representado el ascenso hasta el décimo por medio de nueve círculos, ya que es de tal manera círculo que es asimismo el centro” (De Cusa 2015, II, n. 72). Pero, ¿qué significa que todo número termine en el diez? Aunque no podemos detenernos en este tema en particular, sí quisiéramos traer a colación una breve explicación que se halla en *De Coniecturis*. Influenciado posiblemente por la tradición pitagórica, De Cusa afirma que la progresión del número se completa en el número cuatro: uno, dos, tres y cuatro suman, en efecto, diez. Hasta el diez se despliega (o explica) la unidad, por lo que el número diez es, a su vez, tanto término de los números como una segunda unidad que se explicará en el cien, y así sucesivamente hasta el mil (De Cusa 2000, 167). Siguiendo la interpretación de D’Amico (2018, 93), “1, 10, 100 y 1000 representan, respectivamente, la unidad divina, la intelectual, la anímica y la corpórea”. Es interesante comentar que, si reflexionamos sobre la base de la anotación de esta autora, el que el juego tenga nueve círculos y un círculo que es centro y circunferencia puede representar el ascenso intelectual. Notemos, sin embargo, que se llega al diez y no al uno, esto es, la meta del juego es la unidad intelectual, mas no la unidad divina. Es el camino de la *mens* que sale de sí para buscarse a sí misma, mas no —podríamos pensar— la *mens* humana haciéndose Dios.

Visto desde esta perspectiva, la pregunta por el papel del número para la comprensión del significado de los círculos se torna aun más urgente. Acudamos, nuevamente, al *De Coniecturis*: “(...) Nor is number anything other than reason unfolded; for number is proved to be the beginning of those things that are attained by reason” (2000, 166). De Cusa sostiene que sin el número no podríamos aprehender cosa alguna, dicho sea, sin el despliegue de la unidad, y con ello, la existencia de la alteridad, no podríamos pensar. El número es la manera en que la razón humana ve las cosas similares a sí

misma de tal forma que pueda inteligirlas y así, efectivamente, “a composite cannot be understood [to be a composite] in the absence of number” (De Cusa 2000, 166). La forma en que aprehendemos, entonces, los caminos que nos llevan a la meta, Cristo, es a través del número; en otras palabras, sabemos que hay un centro común a los nueve círculos porque este se nos ha revelado (De Cusa 2015, II, n. 71)¹⁹. La unidad se ha desplegado de tal forma que seamos capaces de ver²⁰, por lo que el número parece el instrumento adecuado para dicha operación. Es entonces que los círculos son, asimismo, como grados de la visión (2015, II, n. 72).

En vista de la discusión anterior, De Cusa afirma que numerar es distinguir (*numerare discernere est*) (2015, II, n. 76) y, a su vez, que el distinguir es parte de la llamada “alma racional”²¹ (2015, II, n. 90). No obstante, esta afirmación es general en demasía: ¿cómo, pues, es “parte” del *anima rationalis*? Pensemos en el caso del juego de la bola: como vimos, la concepción del juego por parte del cardenal Nicolás tuvo tres momentos representativos: *cogitatio*, *consideratio* y *determinatio*. A través de ellas, el filósofo fue capaz de concebir el juego, pensar la mejor manera de que sea posible y concluir con su construcción. Notemos, además, la importancia del primer elemento de esta tríada: aunque sea un solo movimiento (2015, I, n. 32), sin el pensamiento la consideración no sería engendrada ni tampoco la determinación, que es la conexión entre ambos. Pero, ¿de qué manera podemos entender la *cogitatio*? La *vis inventiva* del alma, nuevamente, funge como guía para nosotros: “El alma, con su inventiva, crea nuevos instrumentos, para distinguir y conocer, como Ptolomeo inventó el astrolabio, Orfeo la lira, y

19 O porque nuestro intelecto se ha *asimilado* a dicho objeto de conocimiento. Dice el filósofo, por ejemplo, en el libro VII de *La mente*: “La mente es hasta tal punto asimiladora que en la vista se asimila a las cosas visibles, en el oído a las cosas audibles, en el gusto a las cosas gustables, en el olfato a las olfateables, en el tacto a las táctiles, en el sentido a las sensibles, en la imaginación a las imaginables, en la razón a las razonables” (De Cusa 2008, 77).

20 En efecto, nos dice Nicolás de Cusa: “todo movimiento vivo racional está en condiciones de poder ver la causa de su vida y de alimentarse con esa sabiduría de manera inmortal; y si no llegara a ello, no sería viviente al ser ignorante de la causa de su vida” (2015, II, n. 71). Vivir es tener la posibilidad de conocer sobre estos misterios —aunque no podamos comprenderlos— porque, finalmente, Dios se ha revelado a través de Cristo como vida y sabiduría.

21 El término, como notamos en la sección anterior, es usado de forma general. Nicolás de Cusa suele resaltar que es la forma usual para llamar las potencias racionales del alma. De todas formas, como será visto, la parte más alta del “alma racional” es la *mens* (2015, II, nn. 92-94).

del mismo modo otros muchos. Esos inventores han creado esas cosas no a partir de algo extrínseco, sino a partir de su propio intelecto (*mens*). Desplegaron, en efecto, el concepto en la materia sensible” (De Cusa 2015, II, n. 94). De este pasaje quisiéramos resaltar dos puntos sumamente importantes: (i) El alma, con su inventiva, crea instrumentos para distinguir (*discernat*) y conocer (*noscat*); y (ii) los inventores y artistas, así como el mismo Nicolás de Cusa, crean cosas a partir de su propia *mens* al desplegar “el concepto en la materia sensible”.

Empecemos por el punto (ii), pues llama la atención que el vocablo utilizado para “desplegar” sea *explicarunt*. Así como el número es la explicación de la unidad y en el juego de la bocha los nueve círculos lo son también, nuestra *mens* es capaz de explicar su “concepto” en la materia sensible al crear. En otras palabras, la inventiva o creación humana es una *explicatio* del concepto de la *mens* —que es, como fue comentado en la nota 32, la parte más alta del *anima rationalis*—, que, con todo, aun en su despliegue permanece una e indivisible (André 1995, 568). Visto de forma inversa, la *mens* es la complicación del *conceptum*, al cual usualmente se referirá como “noción”: “el alma racional es la fuerza complicativa de todas las complicaciones nocionales (*notionalium complicationum*)” (De Cusa 2015, II, n. 92). Más adelante, sin embargo, De Cusa hace más precisa esta forma general de hablar sobre las potencias racionales del alma al señalar que es, en específico, la *vis subtilissima* del alma racional la que complica (“...”) en su propia simplicidad, toda complicación, sin la que no es posible que se produzca una distinción perfecta” (2015, II, n. 92). Esta *vis subtilissima*, llamada también “capacidad intelectual simplicísima y poderosísima del alma” (*ad intellectibilem animae simplicissimam fortissimam*) (2015, II, n. 101), es la *mens*.

Ahora bien, aunque no ha sido todavía mencionado, existe un aspecto del que no podemos prescindir en este tratamiento: usando el simbolismo del juego de la bocha, así como los círculos son imágenes del centro, la *mens* es ella misma *imago Dei*. Ya que este aspecto no es abordado de forma explícita en *De ludo globi*, remitámonos brevemente a un pasaje de *Diálogos del Idiota*: “(...) sostengo que la mente es entre todas las imágenes de la complicación divina la más simple imagen de la mente divina (...)” (De Cusa

2008, 65)²². De todas las imágenes de la *mens* divina, es la *mens* humana la más simple y, por ende, la que más se asemeja a ella, pues, a su modo, realiza una unidad, “asimilando por y en su propio acto” (Gamarra 1995, 595-596). De la complejidad que conlleva este tema, nos interesa tan solo resaltar un aspecto de la *mens* humana como *imago Dei* con relación al conocimiento de sí mismo. Nicolás de Cusa apunta que “(...) las nociones, en cuanto que son nociones, reciben el ser del alma, la cual es creadora de las nociones, lo mismo que Dios lo es de las esencias” (2015, II, n. 93). Así, “la mente divina concibiendo crea; la nuestra, concibiendo asimila nociones, es decir, crea visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificadora, la nuestra es una fuerza asimiladora” (De Cusa 2008, 77).

Con ello, resulta un poco más claro aquello que mencionamos en la sección § 2, esto es, que gracias a su *vis assimilativa* con la cual se enfrenta al mundo, la *mens* humana puede extraer de sí misma nociones (o “entes racionales”), a semejanza de la *mens* divina, que es *vis entificativa* (González 2007, 9). La creación es la manera en que la *mens*, fuerza complicativa de las nociones (De Cusa 2015, II, n. 94), se explica o despliega, así como afirmamos anteriormente que el movimiento es la forma en que la bola pasa del *posse fieri* al acto. En esa línea, la creación parece ser uno de los movimientos de la misma *mens*. Con todo, entre ambos intelectos hay una diferencia crucial. En palabras de D’Amico, la actividad de la *mens* divina tiene dos movimientos, uno “*ad intra*” y otro “*ad extra*”: “el pensarse a sí mismo del divino intelecto es la interna auto-constitución trinitaria y tal movimiento produce hacia afuera, el universo entendido como *explicatio dei*” (2018, 96). Así, en Dios coincide la visión con el ser visto (Gamarra 1995, 598). En efecto, utilizando de forma simbólica el juego de las bochas, el movimiento *ad intra* es propio del centro como vida, así como el movimiento *ad extra* se muestra en “la infinitud de la luz del centro que se difunde de forma espléndida” en los nueve círculos (De Cusa 2015, II, n. 74). En contraste, la *mens* humana tiene un movimiento *ad extra*, pues se explica o despliega a sí misma en la alteridad del pensamiento. Esto es relevante para nosotros

22 De cualquier forma, en el diálogo *De ludo globi* se ve con mayor claridad este aspecto de la *mens* como *imago Dei* en el tratamiento que se dedica al valor. Para ello, véase el libro segundo nn. 110-121. La manera en que se aborda el tema no es tan explícita en comparación con *Diálogos del Idiota*.

porque conecta el punto (ii) —en el que nos hemos detenido ahora— con el punto (i) sobre la base del pasaje n. 94 del segundo libro. En efecto, si la manera en que la *mens* humana se mueve es *ad extra*, tiene sentido que “el alma, con su inventiva, crea instrumentos para distinguir (*discernat*) y conocer (*noscat*)” (2015, II, n. 94). El movimiento del alma humana es violento porque esta sale de sí misma —podríamos pensar— para abastecerse de instrumentos con los cuales pueda retornar a la búsqueda de ella misma. Por tanto, en modo alguno parece casual que la *vis inventiva* haya sido una constante en los dos libros del diálogo: si en ambos se realiza un ascenso progresivo hacia el centro de la vida y, analógicamente, hacia el centro del alma, en realidad, hemos seguido desde un inicio el movimiento de despliegue de la misma *mens*. En esa línea, el ingenio de Nicolás de Cusa creó como instrumentos la bocha y los círculos de la sabiduría para que, a través de ellos, nos busquemos a nosotros mismos. Así, “lo mismo que Dios posee en sí mismo los ejemplares de todas las cosas, para poder formarlas a todas, de modo similar la mente posee en sí los ejemplares de todas las cosas, para poder *conocerlas* a todas” (II, n. 80; cursivas añadidas). Al reconocerse el alma, entonces, cual espejo que asimila dinámicamente las nociones a sí misma, se puede reconocer como una *imago* de la actividad de Dios.

Esta discusión nos dirige hacia la última dimensión importante de nuestra *mens* que abordaremos en este trabajo, cuya presencia en el diálogo ha sido, aunque en gran medida no formulada de forma explícita, fundamental: la *mens* como *mensura*. Escribe De Cusa en *El Berilo*: “[E]l hombre posee un intelecto, que en el crear es semejanza del intelecto divino. Por eso, crea semejanzas de las semejanzas del intelecto divino, como en efecto las figuras artificiales extrínsecas son semejanzas de la forma natural intrínseca. De ahí que el hombre mida su propio intelecto por medio de la potencia de sus obras” (2013, 197). Esto es importante: la manera en que el hombre puede medir su propia *mens* es dada por la forma en que esta despliega su potencia en sus distintas obras. Ya que, como apunta Gamarra, “la *mens* entiende lo que es según lo que ella misma es y según el ser de la cosa entendida” (1995, 599), el conocimiento es resultado de la forma en que la *mens* se intenta aprehender a sí misma a través de lo otro que no es —al menos de forma inmediata— ella, su contacto con el mundo —contacto que es, sin embargo, activo, pues al desplegarse transforma—. La creación nocional

en sus diversas formas —como, desde luego, en la actividad artística— permite a la *mens* buscar la medida en ella misma. Así, “[l]a mente, en efecto, que tiene la libre facultad de concebir, encuentra en sí misma el arte de poner de manifiesto el concepto, que ahora podemos llamar el magisterio del representar” (De Cusa 2015, I, n. 44)²³. Aquí, sin embargo, no termina de conocerse la *mens* porque hay dos tipos de conocimientos implicados: por un lado, la *mens* se ha conocido como aquella que lleva en sí el criterio para medir, lo cual puede constatar en sus obras; por otro lado, la *mens* humana se pregunta por el origen de dicho criterio. Al preguntarse por este, el alma humana busca su propia *mensura* en la medida absoluta, Dios²⁴. Por tanto, nos dice el cardenal De Cusa, el *animae rationalis* “descansa solamente cuando se conoce a sí mismo, lo cual no puede suceder si no se ve o percibe en sí mismo, es decir, en su fuerza racional, su deseo de saber, a saber, *la causa eterna* de su razón” (2015, II, n. 101; cursivas añadidas). El simbolismo de los círculos del juego de la bocha aquí se descubre como clave de dicho camino (o ascenso) porque la indagación sobre su significado ha coincidido con el entrenamiento para entender la dinámica entre los movimientos de *complicatio* y *explicatio* divinos²⁵. Por esto, este camino en particular se

23 El que la *mens* sea *mensura* se muestra de forma sumamente clara en el diálogo que el duque Alberto y el cardenal Nicolás sostienen al tocar el tema del valor. Sin embargo, debido a la extensión de este trabajo, no es posible detenernos allí. Al respecto, véase Cusa, Nicolás 2015, nn. 110-121.

24 En ese sentido, si incluimos aquí las tres etapas del autoconocimiento que Cubillos (2011, 191-198) distingue en su estudio, podemos observar que el camino del autoconocimiento que traza el arte se corresponde con el paso del primero al segundo, esto es, en el camino de aquella fase en la que el alma ve las nociones de las cosas precontenidas en ella mismas y se reconoce como su prototipo nocional hacia la fase en la que el hombre descubre, efectivamente, que su *mens* es imagen de la *mens* divina. La tercera fase del autoconocimiento, dicho sea, la deificación, parece escapar a lo visto en *De ludo globi*, pero está presente en obras como *De filiatione Dei*.

25 En efecto, esto puede verse en una de las interpretaciones que el cardenal ofrece de dichos círculos respecto a la inteligencia pues, como vimos, los círculos son círculos de *sapientia*. Nos dice en el segundo libro que en el centro está Cristo, la vida eterna y ejemplar omnipotente, mientras que en los tres siguientes círculos están las inteligencias (o “ángeles”) que, al intuir el centro, comprenden todas las cosas sin sucesión temporal, todas simultáneamente y con un orden natural; en los tres siguientes círculos se encuentran las inteligencias que comprenden también todas las cosas a la vez, pero sin dicho orden natural en la sucesión, por tanto, se registra un cierto debilitamiento en el conocimiento; finalmente, en los tres últimos círculos se encuentra el orden racional, en el que la comprensión es *cierta*, aunque mucho menos perfecta que los otros (De Cusa 2015, II, n. 77). Tenemos, entonces, en orden descendente la intuición, inteligencia y razón en los que cada nivel inferior está complicado en el ontológica y gnoseológicamente anterior a él. El juego funciona como aquel símbolo que nos permite

ha distinguido como propicio para ejercitarse en abrir progresivamente el *mentis oculus*, con lo cual podría comprobarse, en una última fase del autoconocimiento, que Dios está en toda multiplicidad (2015, II, n. 86).

Así, el juego de la bocha ha sido la instancia adecuada para que la *mens*, a través de su propia *explicatio* nocional, pueda volver a sí misma. Tras el análisis de los componentes del juego, esto es, la bocha, el movimiento y los círculos, surge una interrogante: en este movimiento, ¿qué es, entonces, lo que ha conocido el alma? Gracias a la “excelente especulación” (De Cusa 2015, I, n. 1) presente en este juego, vemos que, en un primer nivel, el hombre ha descubierto, a través del simbolismo de la bocha, que su cuerpo es distinto del alma, así como ha conocido sus distintos movimientos y potencias. El hombre tenía que salir de sí mismo porque, a diferencia de Dios, en él no son idénticos su ser y el ser conocido (2015, II, n. 91). En un segundo nivel, se ha visto que es precisamente a través de la creación artística que ha hallado, en el centro de su ser, una *vis subtilissima* que, sin saberlo, se ha desplegado progresivamente en toda la discusión, la *mens*. Siguiendo el hilo conductor de la *vis inventiva* y el número, el hombre descubre que en su *mens* es una *vis libera*, pues crea de acuerdo a su *vis* nocional sin constricción alguna de la naturaleza, solo a través de su propia *mensura*. Sin embargo, en un tercer nivel es importante notar algo: el conocimiento de sí mismo no puede ser concluyente ni total. Aunque la *mens* humana sea finita, siendo *imago Dei*, en ella resplandece la luz de la *vis* divina (De Cusa 2015, I, n. 33). En efecto, ya en *De filiatione Dei* el filósofo comentaba que al conocerse el hombre a sí mismo —y ver en sí mismo, tal como vimos, todas las nociones— se ve a sí mismo como una semejanza de Dios (De Cusa, 1994, IV, n. 86), cuya visión de sí mismo y del mundo al que trasciende es el fundamento más íntimo de todas las cosas (De Cusa, 2009, V). El autoconocimiento humano, en ese sentido, es un intento de *verse* en Dios mismo. Por consiguiente, así como la llegada de nuestra bola al centro del juego que

captar esta compleja realidad a la que el hombre no suele tener acceso, puesto que, por poner un ejemplo, aquello que está en los tres primeros círculos (o la *intuitio*) no es accesible a este en su vida mortal. La dinámica entre *explicatio* y *complicatio* se ha ilustrado también a través de otros ejemplos: el punto, el reposo (De Cusa 2015, II, n. 92) y, más precisamente, la interesante lectura sobre la última *explicatio*, propia del círculo último, que es el caos, y la novena *complicatio*, que es el intelecto (o la intuición) (2015, II, n. 104). Como mencionamos en la nota 17, lamentablemente, no podemos extendernos en este tema.

representa a Cristo no ha de realizarse en esta vida, la *mens* humana, siendo centro del alma y complicación de las nociones, no puede aprehender la luz divina que brilla sobre ella porque no hay proporción que medie entre Dios y la criatura. Y, no obstante, la única manera en que el hombre ha de vivir verdaderamente, en la medida de lo posible, se da a través de su acercamiento progresivo al centro que es vida infinita, Cristo. De tal forma, en un nivel más profundo, el hombre es capaz de reconocer el saber de su ignorancia, pues conociéndose reconoce implícitamente que hay una verdad que escapa a conocimiento humano alguno: la fuente de su ser o aquel del que es imagen, hacia el cual, si ha de conocerse verdaderamente, debe dirigirse ahora.

Recibido: 29/03/2021

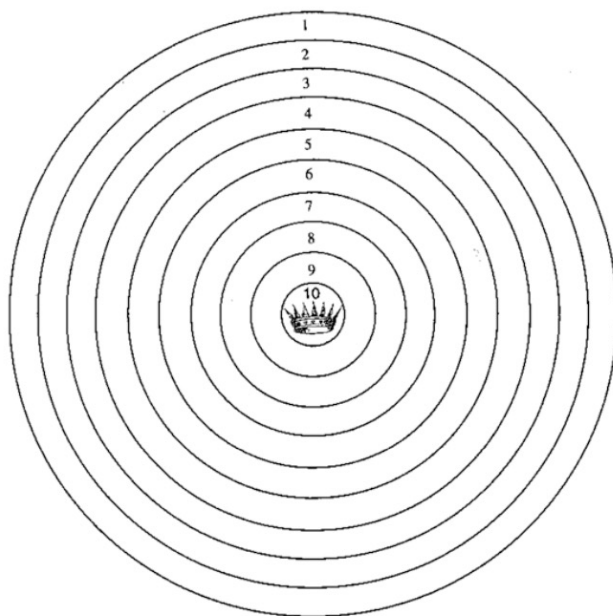
Aceptado: 11/06/2021

Bibliografía

- André, João Maria, 1995. La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa. *Anuario Filosófico*. 28 (3), 547-582.
- Cubillos, Catalina, 2011. El símil del espejo como la contemplación de la imagen en la verdad en Nicolás de Cusa. *Thémata. Revista de Filosofía*. 44, 184-198.
- D'Amico, Claudia, 2018. Acerca del carácter irreductible de la *mens* humana en Nicolás de Cusa: unidad y número. *Franciscanum*. 169 (9), 87-107.
- De Cusa, Nicolás, 1994. De filiatione Dei. *A miscellany on Nicholas of Cusa*. Minneapolis: The Arthur Banning Press.
- 2000. De Coniecturis. *Metaphysical Speculations II*. Minneapolis: The Arthur Banning Press.
- 2003. Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I. Buenos Aires: Biblos.
- 2008. Diálogos del Idiota. *Diálogos del Idiota. El possest. La cumbre de la teoría*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- 2009. *La visión de Dios*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- 2013. El Berilo. *Sobre la mente y Dios*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- 2015. *De Ludo globi. El juego de la bola*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

- Gamarra, Daniel, 1995. Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual. *Anuario Filosófico*. 28 (3), 583-609.
- González, Ángel Luis, 2007. La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología. *Studia Philologica Valentina*. 10 (7), 1-24.
- Østrem, Eyolf, 2007. Deus Artifex and Homo Creator: Art between the Human and the Divine. En: *Creations: Medieval Rituals, the Arts and the Concept of Creation*. Bélgica: Brepols, 15-48.
- Pico Estrada, Paula, 2014. Movimientos helicoidal y circular como símbolos de la libertad humana en el diálogo De ludo globi de Nicolás de Cusa (1401-1464). *Seminarios do Seridó Solidão e Liberdade*. Rio Grande do Sul: EDUFRRN.
- Rusconi, María Cecilia, 2018. "Discamus naturales incurvationes rectificare". *De ludo globi I: un diálogo entre el hombre y la naturaleza*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 35 (2), 345-355.
- Santinello, Giovanni, 1990. L'uomo "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano. *Doctor Seraphicus*, 37, 85-97.
- Tatarkiewicz, Władysław, 1991. Siglo XV. Nicolás de Cusa. En: *Historia de la Estética III. La estética moderna*. Madrid: Akal, 79-85.

Anexo 1



Una aproximación al amor en la filosofía de Baruch Spinoza

DANILO TAPIA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El artículo analiza la noción de amor en la filosofía de Spinoza a través del *Tratado de la reforma del entendimiento*, el *Tratado breve* y la *Ética*. El amor en Spinoza debe contextualizarse en su fenomenología crítica de los afectos y su teoría del conocimiento. Así es posible mostrar que, para Spinoza, *cómo* se ama —activa o pasivamente— es más importante que una distinción normativa entre objetos de amor correctos o incorrectos. Esta interpretación sobre el amor en Spinoza es coherente con las premisas éticas y el monismo ontológico de su filosofía, y con su afirmación de que el amor es también una actividad de la Sustancia.

Palabras clave:

Spinoza, amor, ética, afectos, psicología

Abstract:

This paper offers an analysis of Spinoza's concept of love based on the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, the *Short Treatise on God* and the *Ethics*. Spinoza's concept of love must be understood within his critical phenomenology of affects and his theory of knowledge. Thus understood, Spinoza's concept of love entails that *how* we love —actively or passively— is more important than any normative distinction among objects of love. This reading of Spinoza's concept of love is compatible with his ethical premises and his ontological monism, and with his understanding of love as an activity of the Substance.

Keywords:

Spinoza, love, ethics, affects, psychology

§1. Introducción

Es un lugar común reconocer que el proyecto ético de Spinoza exhibe notables afinidades con la filosofía antigua y helenística¹, entre las cuales se encuentra el carácter eudaimonista de su proyecto. Para Spinoza, el *télos* de la vida humana es el logro de la felicidad verdadera, para lo cual es de crucial importancia el control activo sobre las pasiones. Podemos afirmar que el ambicioso proyecto de Spinoza, al igual que el de las filosofías antiguas y helenísticas, articula una comprensión ontológica de la totalidad con un análisis psicológico y fenomenológico del alma y de los afectos, teniendo siempre como objetivo final el proponer un camino para la liberación de la verdadera esencia racional, activa y social del sujeto humano. Por ello, dentro del proyecto de Spinoza, el análisis del deseo y el tema del amor ocupan un lugar central, al igual que en varias filosofías antiguas y helenísticas.

El presente trabajo constituye una aproximación —tentativa y provisional— al tema del amor en la filosofía de Spinoza. Intentaremos rastrear la noción de amor de Spinoza a través del *Tratado de la reforma del entendimiento* (*TRE*), el *Tratado breve* (*TB*) y la *Ética demostrada según el orden geométrico* (*E*)². En nuestro recorrido analizaremos la función del amor dentro de la filosofía de Spinoza, contextualizándola en relación con su ontología, su psicología y su ética. El análisis y la contextualización mencionados nos revelarán que la filosofía del amor de Spinoza no nos propone un ascetismo o una negación total de los afectos corporales o materiales, ni tampoco un ascenso purificador del deseo desde lo sensible hacia lo inteligible, o desde lo corporal a lo espiritual. La filosofía del amor de Spinoza —sobre todo, en

1 Acerca de las afinidades y diferencias entre el proyecto filosófico de Spinoza y la filosofía estoica, véase DeBrabander 2007; Miller 2015. Sobre la relación entre el naturalismo estoico y el de Spinoza véase Hoyos 2012. Por su parte, Vardoulakis (2020) propone una lectura epicúrea del pensamiento político de Spinoza centrándose en el *Tratado Teológico-Político*.

2 Utilizamos la edición de Atilano Domínguez para Alianza Editorial del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza 1988) y citamos de acuerdo a parágrafo (§) y página de la edición mencionada (ej.: *TRE* §12, 79). Utilizamos la edición de Atilano Domínguez para Alianza Editorial del *Tratado breve* (Spinoza 1990) y citamos de acuerdo a parte, capítulo y página de la edición mencionada (ej.: *TB* II, 5, 111). En cuanto a la *Ética*, utilizamos la edición de Atilano Domínguez (Spinoza 2000) y citamos de acuerdo a Libro, Proposición, Definición (D), Escolio (E), Corolario (C) o Capítulo (Cap.) y página de la edición mencionada, según sea el caso (ej.: *E* II, D 3, 77).

su desarrollo definitivo en la *Ética*— se basa en un análisis fenomenológico y psicológico de los afectos, articulado con una teoría del conocimiento. Spinoza analiza el afecto del amor a partir de su vinculación con los grados del conocimiento, siendo el amor de acuerdo a la imaginación fuente de diversos problemas psicológicos, éticos y sociales. Para Spinoza, el progreso en el conocimiento constituye un progreso en nuestra capacidad de tener afectos activos basados en ideas adecuadas. En última instancia, esto nos lleva a un reconocimiento gozoso, tanto intelectual como afectivo, de nuestra pertenencia a la Naturaleza: el amor intelectual a Dios. De acuerdo Spinoza, tal sería el camino para alcanzar la libertad y la virtud.

§2. Amor y eudaimonismo en el *Tratado de la reforma del entendimiento*

El título del *Tratado de la reforma del entendimiento* podría anticipar objetivos estrictamente epistemológicos. Sin embargo, en sus primeras páginas, Spinoza señala como su preocupación fundamental la búsqueda de un bien verdadero, eterno, comunicable y estable para la vida humana que brinde una “alegría continua y suprema” (*TRE* §1, 75). Los seres humanos solemos vivir asumiendo que el sumo bien radica en las riquezas, la fama y los honores y el placer³. Buscar estos supuestos “bienes” nos distrae y consume nuestras vidas. Spinoza testimonia que encontró necesario abandonar estos “bienes inciertos” para poder reflexionar y encontrar un remedio que permita curar al deseo humano (*TRE* §7, 77)⁴. En efecto, los deseos erróneos

3 Por su parte, en *Ética Nicomáquea* I 5 1095b15-1096a10, Aristóteles distingue entre cuatro modos de vida, según las diferentes creencias ordinarias acerca del sumo bien: la vida voluptuosa del placer, la vida política de los honores, la vida de negocios y la riqueza y, por último, la vida contemplativa.

4 Las analogías entre filosofía y medicina y entre virtud del alma y salud del cuerpo eran usuales entre epicúreos y estoicos. Epicuro advierte que “Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma” (Epicuro, Us. 221). En espíritu similar va la admonición del estoico romano Musonio Rufo en sus *Disertaciones*: “Pues igual que no resulta ningún beneficio del discurso médico si no conduce a la salud del cuerpo humano, así tampoco, si el filósofo sostiene o enseña a alguien un discurso, no resulta de ello ningún beneficio a menos que conduzca a la virtud del alma humana” (Musonio Rufo 1995, V, 12, 10-20). Sobre la noción estoica y epicúrea

constituyen prácticamente una enfermedad: la búsqueda desmedida de riqueza, honores y placer puede inclusive causar la muerte (*TRE* §7, 77).

Sin embargo, Spinoza no propone un ascetismo radical o una extirpación estoica de los deseos. El deseo por dinero, honores o placer no es en sí mismo perjudicial, el error consiste en concebir esos bienes como fines en sí mismos y no como lo que son: medios que pueden servir para alcanzar un fin⁵. En la filosofía de Spinoza no hay definición absoluta de “bien” y “mal”: “bien y mal sólo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto” (*TRE* §12, 79).

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* la principal causa de los males del ser humano radicaría en la naturaleza de los objetos que perseguimos como si fuesen el fin último. Aquí Spinoza introduce al amor como concepto para describir el accionar del ser humano que persigue lo que considera un sumo bien: “Me parecía a mí que todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del *objeto* al que nos adherimos por el amor.” Así, los males humanos acontecen “cuando se aman cosas que pueden perecer” —como el placer, la fama o la riqueza— teniendo como consecuencia luchas, tristeza, pereza, envidia, temor y odio (*TRE* §9, 78). El objeto correcto para nuestro amor es Dios. Esta afirmación será sostenida, *mutatis mutandis*, por Spinoza a través de toda su filosofía del amor: “Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas” (*TRE* §10, 78).

Pese a lo anterior, en la filosofía de Spinoza, el amor hacia la Sustancia eterna e infinita no podría implicar una “superación” del amor a las “cosas terrenas” o un ascetismo negador de todo afecto dirigido a las “cosas materiales”

de la filosofía como medicina o terapia que cura a los humanos del sufrimiento causado por sus deseos patológicos (y patogénicos), véase Nussbaum 2012.

5 “(...) comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan (...)” (*TRE* §11, 79).

juzgadas como “malas”. Tales perspectivas metafísicamente dualistas y moralmente absolutistas no son coherentes con las premisas de Spinoza, tanto ontológicas —la Naturaleza-Sustancia-Dios no es un ente trascendente al mundo— y éticas —para Spinoza no hay bien o mal absolutos. Por ende, en la filosofía del amor de Spinoza no estamos ante una reorientación de los afectos terrenos hacia un objeto erótico ontológica y moralmente superior, ni tampoco un “ascenso” desde lo material y corporal hacia lo espiritual y divino según el modelo del *eros* platónico⁶. Pareciera haber una tensión entre, por un lado, rechazar diferentes tipos de objetos de amor según su valor y, por otro, las premisas ontológicas y éticas de la filosofía de Spinoza. Como veremos, esta tensión será resuelta por Spinoza configurando una fenomenología del afecto amoroso que enfatice el aspecto cognoscitivo del mismo, según la cual lo más importante no será tanto *cuál* es el objeto amado sino *cómo* se ama.

§3. El amor en el *Tratado breve*

En el *Tratado breve*, Spinoza afirma enfáticamente que el amor es indispensable para los seres humanos, pues somos por naturaleza débiles y necesitados. Simplemente no podríamos existir si no pudiésemos amar: “de acuerdo a la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir” (*TB* II, 5, 111). Asimismo, es imposible librarnos del amor porque es un afecto inseparable de la experiencia humana en lo que esta tiene de cognoscitivo. Nuestra esencial capacidad de conocer nos lleva a valorar determinados objetos como buenos y útiles, lo cual nos lleva a amarlos (*TB* II, 5, 110). En el *Tratado breve*, Spinoza define al amor en los siguientes términos: “El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella; lo dividiremos según las cualidades de su objeto, ya que el hombre intenta gozar de él y unirse a él” (*TB* II, 5, 109). El amor se origina en nuestro conocimiento de determinada cosa que juzgamos como buena o excelente y por eso la amamos: “El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor

6 Sobre la noción platónica de *eros* véase el discurso de Diotima en *Banquete* 201d - 212b; también, la palinodia de Sócrates y el mito del auriga en *Fedro* 242c - 257b.

y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor” (*TB* II, 5, 110). Para Spinoza en el *Tratado breve* el amor por un objeto se sigue de un juicio valorativo positivo sobre ese objeto. Esta evaluación valorativa determina una clasificación de tipos de objetos de amor.

Así, en el *Tratado breve*, Spinoza distingue entre tres posibles tipos de objetos de amor: a) objetos perecederos en sí mismos; b) objetos imperecederos por su causa; c) objeto imperecedero por su propia fuerza y potencia⁷. A partir de esa distinción entre tipos de objetos de amor, Spinoza buscará establecer cuál de ellos es el más adecuado para los seres humanos.

Los “objetos *perecederos*” son aquellos que debemos rechazar de plano como objetos de amor. Nuestra débil naturaleza no se fortalece en absoluto si nos unimos a cosas perecederas “dado que ellas mismas son débiles y un cojo no puede sostener a otro” (*TB* II, 5, 111). Más aún, las cosas perecederas no solamente no ayudan a fortalecer nuestra existencia, son incluso *perjudiciales*. Si el amor es una “unión” o un “llegar a ser una misma cosa” con la cosa amada entonces “es sin duda miserable aquel que se une con una cosa perecedera”. Esta miseria y sufrimiento es producto del hecho de que la cosa amada no está bajo el poder del amante, sino que es una causa exterior de su amor. “Pues, como ésta está fuera de su poder y sujeta a muchos azares, es imposible que, si ella llega a sufrir, pueda él librarse de ello” (*TB* II, 5, 111). A partir de ello, Spinoza llega a una conclusión próxima a los saberes éticos de la filosofía helenística: “Si quienes aman las cosas perecederas, que aún tienen algún ser, son tan miserables, ¡cuánto no lo serán quienes aman los honores, las riquezas y los placeres, que no tienen en absoluto esencia alguna” (*TB* II, 5, 111).

7 “Algunos objetos son perecederos en sí mismos; otros son imperecederos por su causa; pero hay un tercero que es eterno e imperecedero exclusivamente por su propia fuerza y potencia. Perecederos son todas las cosas particulares, que no han existido desde todo tiempo o que han recibido un comienzo. Los otros son todos los modos que son, según hemos dicho, causa de los modos particulares. El tercero es Dios o, lo que nosotros consideramos lo mismo, la Verdad” (*TB* II, 5, 110).

La segunda clase posible de objetos de amor son los objetos eternos e imperecederos que no lo son por su propia fuerza, sino por ser modos de Dios. De acuerdo con Gerszenzon (2016, 122), el segundo tipo de objetos de amor sería todo aquello que Spinoza denomina la *natura naturata*: la naturaleza entendida como los diversos modos de la Sustancia. Por último, el tercer objeto de amor es Dios. Siempre inmutable, Dios constituye el “*único*” objeto que debe ser amado y nos salva de caer en la “cloaca de pasiones” que caracteriza al amor por cosas perecederas. Por ello, “Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males” (TB II, 14, 126-127).

Nuevamente Spinoza pareciera plantearnos una concepción del amor en la cual lo central son las características de los objetos amados. Algunos objetos serían intrínsecamente malos como objetos de amor y deberían ser absolutamente evitados. Sin embargo, como ya hemos mencionado, esto entra en cierta tensión con las premisas ontológicas, psicológicas y éticas de Spinoza. ¿Cómo reconciliar el monismo, el determinismo, la neutralidad moral y el no-finalismo del pensamiento ontológico y ético de Spinoza con la afirmación de que existen objetos de amor intrínsecamente malos?

Un camino para resolver esta tensión⁸ se abrirá si tenemos presentes dos elementos ya mencionados. El primero, que el Dios al que se refiere Spinoza no es trascendente, sino es la Sustancia-Dios-Naturaleza (*natura naturans*);

8 Gerszenzon (2016: 110-113) considera que en el TB y el TRE Spinoza plantea una definición del amor basada en los objetos a los que se puede dirigir, definición de la cual se alejaría en la *Ética*. La lectura de Gerszenzon se opone a una interpretación tradicional, según la cual lo más importante en la filosofía del amor de Spinoza —incluso en la *Ética*— es amar al tipo correcto de objeto y rechazar al incorrecto. En esa interpretación, el sabio spinoziano renunciaría a cualquier vínculo afectivo con las personas individuales y los objetos materiales para alcanzar la libertad y la actividad afectiva en una comunión mística con “Dios” (Jaquet, Sévérac y Suhamy 2005, 9; Hampshire 1982, 116-121). Así, de acuerdo a Hampshire: “El hombre libre y sabio, por tanto, se siente moralmente indiferente hacia las cosas y personas particulares que le rodean...” (Hampshire 1982, 116). Del otro lado de este debate, intérpretes contemporáneos afirman que la filosofía del amor Spinoza es principalmente una fenomenología de los afectos, cuya conclusión invita a limitar los afectos pasivos promovidos por la imaginación y a promover los afectos activos basados en la razón y en la ciencia intuitiva. En esta lectura, más coherente con la ontología y los presupuestos éticos de Spinoza, el amor intelectual por Dios no constituye un ascetismo o una renuncia al mundo, sino por el contrario, una afirmación gozosa, tanto afectiva como intelectual, de nuestra pertenencia a él. Interpretaciones de este tipo pueden encontrarse en Misrahi 2005, 46-65; Rorty 2009; Bicknell 1998; Gerszenzon 2016.

el segundo, la importancia de la relación entre conocimiento y afectos en la filosofía de Spinoza. Ya en el *Tratado breve* es claro que el amor por los modos de Dios tiene necesariamente en su base el amor a Dios. Los modos de Dios dependen ontológicamente de Dios, así como nuestro conocimiento de los modos de Dios depende de nuestro concepto de Dios. Por lo tanto, nuestro amor por los modos de Dios depende también de nuestro amor a Dios. Si usamos correctamente nuestro entendimiento y conocemos a Dios como causa de sus modos, nuestro conocimiento de la perfección de Dios nos llevará a amarlo. Así, para Spinoza nuestro conocimiento correcto y nuestro amor a los modos de Dios puede llevarnos al conocimiento de Dios y al amor de Dios. Dado que Dios contiene “en sí solo toda la perfección, necesariamente debemos amarlo” (TB II, 5, 112).

Como veremos a continuación, Spinoza en la *Ética* desarrollará su teoría del amor profundizando y relacionando una fenomenología de los afectos con una teoría del conocimiento, que culminará en su noción de un *amor intelectual de Dios*. Este desarrollo comienza través del libro III, en el cual Spinoza realiza un detallado análisis fenomenológico-crítico del rol de la imaginación —conocimiento del primer género— en la producción de los afectos pasivos. A ello dirigiremos nuestra atención a continuación.

§4. Afectos, imaginación y amor en la *Ética*

La definición de amor que plantea Spinoza en el libro III de la *Ética* es bastante conocida:

En efecto, *el amor* no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y *el odio* no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior. Vemos, además, que quien ama, necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, quien odia, se esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia (E III, 13, E, 136-137).

Como es sabido, Spinoza concibe a los afectos primarios de la alegría y la tristeza como cambios hacia una mayor o menor perfección, respectivamente (E III, 11, E, 134). La alegría y la tristeza consisten respectivamente

en el incremento o disminución de nuestra potencia para actuar en tanto cuerpos y de pensar en tanto almas (*E* III, 37, 151). Ahora bien, esta alegría que es el amor aquí descrito está relacionada a ideas de causas exteriores, las cuales corresponden al acto cognoscitivo de la imaginación. Así, los objetos imaginados pueden aumentar o disminuir la potencia de actuar del cuerpo y de pensar del alma. Por ello el alma tiende a imaginar cosas amadas, pues incrementan su conato⁹.

Ahora bien, pese a que el amor es alegría —aumento de la potencia de actuar y pensar, incremento de la perfección, expansión del conato— su relación con la imaginación ocasionará varias dificultades cuyo análisis requerirá que tomemos en cuenta el aspecto cognoscitivo de la definición de Spinoza del amor. Spinoza se refiere al amor en el libro II de la *Ética* como un “modo del pensar” (*modus cogitandi*)¹⁰ y subraya en la definición que hemos citado que está asociado a ideas¹¹. Ahora bien, como ya mencionamos, dado que el amor depende de “la idea de una causa exterior”, el funcionamiento de la imaginación es crucial para explicar lo que podríamos denominar “amor pasional”, pues la imaginación es la capacidad de representarse las cosas exteriores como imágenes¹².

En la perspectiva de Spinoza, “imaginación” abarca lo que coloquialmente denominaríamos como tal, pero también incluye a la percepción sensible y al recuerdo, actividades todas que constituyen el primer género del conocimiento. Para Spinoza, imaginación es la capacidad *general* de

9 Así, de acuerdo a Spinoza, “el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo” (*E* III, 12, 136) y “rehúye imaginar aquellas cosas que disminuyen o reprimen su potencia y la del cuerpo” (*E* III, 13, Corolario, 136).

10 “Los modos del pensar (*modi cogitandi*), como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo (*affectus animi*), no se dan a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar” (*E* II, D 3, 78).

11 Pese a esta centralidad de lo cognoscitivo, es necesario anotar que para Spinoza en la *Ética* (a diferencia del *Tratado breve*) el querer, apetecer o desear determinada cosa no proviene de que realicemos un juicio de valor previo sobre el carácter bueno de esa cosa. No juzgamos una cosa como buena y por eso la deseamos, sino “por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (*E* III, 9, E, 133-134).

12 “... a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina” (*E* II, 17, 95).

representarnos objetos externos a través de imágenes, ya sean percepciones, recuerdos o “imaginaciones”. Para Spinoza, “la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente...” (E III, 18, 139). El primer orden del conocimiento regido por la imaginación brinda un conocimiento “confuso y mutilado”, mediante el cual el alma humana no alcanza un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores (E II, 29, D, E, 101-102). Ello tendrá consecuencias importantes para el amor pasional regido por la imaginación.

§4.1. Carácter asociativo de los afectos imaginativos

Las imágenes que nos hacemos de los cuerpos exteriores son afecciones en nuestro propio cuerpo causadas por los “impactos” de “los vestigios de un cuerpo externo” (E II, 18, 95). Spinoza enfatiza que toda idea/imagen de un cuerpo externo implica tanto a la naturaleza del cuerpo afectado como a la naturaleza del cuerpo externo afectante (E II, 16, 93). La imaginación provee un conocimiento inadecuado y fragmentario porque las ideas o imágenes que nos formamos de un cuerpo externo dependen tanto del cuerpo externo que nos afecta como de nuestro propio cuerpo afectado. Más aún: “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (E II, 16, C 2, 93).

De lo anterior, Spinoza deduce una característica muy importante de la imaginación y de los afectos que se derivan de ella: su carácter asociativo. Una de las principales manifestaciones de este carácter asociativo radica en que, si el alma fue afectada por dos cuerpos exteriores a la vez, luego, al percibir a uno, el alma recordará asociativamente al otro¹³. “Si el alma ha

13 “El alma imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por dicho cuerpo externo. Es así que (...) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que el alma imaginó dos cuerpos al mismo tiempo. Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez; y, cuando el alma imagine uno de ellos, recordará inmediatamente al otro” (E II, 18, 95-96).

sido una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro" (*E III*, 14, 137). Spinoza fundamenta esa conclusión en que "las imaginaciones del alma indican los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos externos". Las imágenes son principalmente configuraciones del cuerpo afectado y de ello se infiere su carácter asociativo. "Percibir" algo es básicamente una configuración de nuestro cuerpo causada por un objeto externo. Si percibimos luego por separado dos cosas que antes percibimos juntas, nuestro cuerpo, al ser afectado por una de esas cosas, se configurará en la forma en que lo hizo al percibir las dos. En otras palabras, el carácter asociativo de la imaginación y de los afectos implica entonces que, si el alma ha percibido (ha sido afectada por) dos cuerpos a la vez, el imaginar después a uno de ellos traerá automáticamente el recuerdo del otro.

Del carácter asociativo de la imaginación se infiere el carácter asociativo de los afectos basados en ella. Spinoza lo explica en estos términos: si el alma es afectada por dos afectos simultáneamente, uno de los cuales es neutral en relación a su conato mientras que el otro lo aumenta o disminuye, entonces el afecto neutral también aumentará o disminuirá el conato "por accidente". "Por el solo hecho de que hemos contemplado una cosa con un afecto de alegría o de tristeza del que ella no es su causa eficiente, podemos amarla u odiarla" (*E III*, 15, C, 137). En principio es incluso posible amar una cosa que simplemente se asemeja a otra cosa que amamos u odiar a una cosa que se parece a otra que odiamos. Por mera asociación y semejanza con cosas amadas u odiadas, objetos afectivamente neutrales puede ser causa de alegría y tristeza y, por ende, amor u odio (*E III*, 16, 138). "Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo" (*E III*, 15, 137).

En parte por su naturaleza asociativa, el amor pasional es un afecto ambivalente. Spinoza señala que es posible amar y odiar una misma cosa al mismo tiempo. El imaginar una semejanza entre una cosa que nos genera alegría y otra que nos genera tristeza puede ocasionar esa ambivalencia. "Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, la odiamos y amaremos a la vez" (*E III*, 17, 138). Esta "disposición del alma" surgida de dos afectos contrapuestos es denominada por Spinoza

fluctuación del ánimo. Otra de sus manifestaciones es el hastío o repugnancia que sucede cuando nuestra disposición corporal cambia después de haber disfrutado de una cosa deseada. El apetito por lo deseado se transforma en su opuesto luego de haberlo consumido: aquello que encontrábamos apetecible nos resulta ahora desagradable. Análogamente a lo que sucede con el carácter asociativo de los afectos, el hastío tiene su origen en las configuraciones corporales propias de las afecciones de la imaginación¹⁴.

Como hemos visto, un objeto que nos es afectivamente neutral puede “cargarse” accidentalmente de deseo, alegría o tristeza si lo percibimos simultáneamente con otro que nos cause esos afectos. De este carácter asociativo Spinoza deduce otra conclusión importante acerca del amor mediado por la imaginación: una vez que poseemos un objeto deseado, por asociación afectiva desearemos que en el futuro se repitan las mismas circunstancias en las que lo poseímos. Afirma Spinoza: “Quien recuerda una cosa de la que gozó una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que cuando gozó de ella por primera vez”, razón por la cual “si el amante descubre que falta una de esas circunstancias, se entristecerá” con añoranza (E III, 36, C y E, 150).

§4.2. Carácter mimético de los afectos imaginativos

Para Spinoza los afectos mediados por la imaginación tienen un carácter mimético o imitativo. Esto es, tendemos a ser afectados por los mismos afectos que imaginamos afectan a otros. “Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar” (E III, 27, 144).

14 “(...) sucede muchísimas veces que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere con esa fruición una nueva disposición, por la que es determinado de otra forma y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, el alma comienza a imaginar y a desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con el sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Mas tan pronto como disfrutamos de él, el estómago se llena y el cuerpo se dispone de otra forma. De ahí que, si, una vez dispuesto ya el cuerpo de otra forma, es avivada la imagen de dicho alimento, porque está presente, y, por tanto, también el conato o deseo de comerlo, esa nueva disposición repugnará a este deseo o conato, y, en consecuencia, le será odiosa la presencia del alimento que apetecíamos. Y esto es lo que llamamos hastío o repugnancia” (E III, 59, E, 168-169).

Spinoza afirma que este fenómeno constituye una “imitación de los afectos” y es intrínseco a la naturaleza humana. Los niños “ríen o lloran por el solo hecho de ver reír o llorar a otros; y cuanto ven hacer a los demás desean imitarlo al instante; y desean para ellos, en fin, todas las cosas con que imaginan que otros se deleitan” (*E III, 32, E, 148*). La imitación de los afectos de tristeza es la compasión. Pero cuando lo que se imita es deseos, Spinoza denomina al fenómeno “emulación”, definida como “el deseo de una cosa, que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (*E III, 27, E, 144*). Además, imaginar que otro parecido a mí es afectado por alegría o tristeza genera en mí afectos dirigidos hacia la causa de la alegría o tristeza de ese otro. Se pueden despertar afectos hacia la causa imaginada de la alegría o tristeza de una cosa semejante a mí, incluso si antes no me unió ningún afecto hacia esa cosa¹⁵.

El carácter imitativo de los afectos tiene importantes consecuencias en el comportamiento de las personas. Los humanos tendemos a hacer aquello que imaginamos que nuestros semejantes aprueban y evitaremos hacer aquello que imaginamos que desaprueban, así como solemos amar aquello que otros aman y odiar aquello que otros odian (*E III, 29, 146*). Spinoza denomina “ambición” al esfuerzo por hacer aquello que los humanos aprueban y evitar hacer aquello que desaprueban. Este esfuerzo puede llegar a generar daño en uno mismo o en otro, lo cual constituye un peligro derivado de poner “tanto empeño en agradar al vulgo” (*E III, 29, E, 146*).

El carácter imitativo de los afectos también genera fluctuación del ánimo. Si yo imagino que alguien ama aquello que yo odio, mis afectos hacia el objeto odiado fluctuarán, y viceversa¹⁶. Del carácter mimético del deseo humano Spinoza deduce también que es sumamente difícil amar a alguien que es odiado por otros (*E III, 31, C, 148*). Asimismo, Spinoza infiere que los seres humanos nos esforzamos constantemente por lograr que otros amen

15 “Si imaginamos que alguien, al que no nos ha ligado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia el mismo” (*E III, 27, C 1, 144*).

16 “Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc. eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, sufriremos fluctuación del ánimo” (*E III, 31, 147*).

lo que nosotros amamos y que odian lo que nosotros odiamos, lo cual no es más que una forma de ambición. Es un deseo natural humano el buscar que los otros compartan nuestras valoraciones y que todos vivan según nuestras opiniones. Dado que todos desean esto por igual, “por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente” (*E* III, 31, C, 148).

Esta hostilidad generalizada no se limita a la ambición. El involucramiento de la imaginación y el carácter mimético del deseo tienen como consecuencia hostilidad. Cuando por emulación deseamos lo que otro desea y aquello deseado no puede ser poseído o gozado por varias personas a la vez, entonces se genera hostilidad: “Si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea” (*E* III, 32, 148). Spinoza descubre así que la misericordia y la compasión, pero también la envidia, la ambición y cierta hostilidad tienen en común el tener su origen en el carácter mimético de los afectos¹⁷.

§4.3. Pasividad, inadecuación, discordia

Como ya hemos mencionado, el amor descrito en la fenomenología crítica de los afectos que Spinoza esboza en el libro III de la *Ética* es un amor pasional, en otras palabras, es una alegría pasiva pues se basa en imágenes de causas exteriores. Esta pasividad es patente en la diversidad de afectos

17 Spinoza parece anticipar la teoría mimética del deseo de René Girard. En su genealogía especulativa de las sociedades primitivas, Girard afirma que una vez satisfechas las necesidades básicas, los seres humanos configuran su subjetividad (su “ser”) imitando los deseos del Otro. Según Girard, de ello se sigue rivalidad, hostilidad y periódica violencia, que las sociedades “primitivas” expurgan mediante el violento sacrificio ritual de un chivo expiatorio. De acuerdo a Girard, el derecho moderno sería una forma de resolver disputas por medios racionales y neutrales, y de detener la violencia sacrificial ritual (Girard 1983). Algunos teóricos contemporáneos explican ciertas notables tendencias de las “redes sociales” (Facebook, Instagram, Twitter, etc.) en clave girardiana. De acuerdo a estos teóricos, el deseo imitativo, la competencia por status vía “likes” y la violencia colectiva contra individuos “juzgados” como “transgresores” en la llamada “cultura de la cancelación”, serían fenómenos explicables como manifestaciones de deseo mimético y violencia ritual. En esa línea, las “redes sociales” y sus algoritmos promoverían rivalidad y también violencia mimética en la forma de espectáculos de sacrificio expiatorio tecnológicamente mediados. Al respecto véase Shullenberger 2020b; Shullenberger 2020a.

contradictorios y fluctuantes a los cuales nos arriesgamos en el amor pasional. Como nos recuerda Gerszenzon (2016, 116-117), las ideas inadecuadas de la imaginación “pueden sucederse en un orden fortuito e incontrolable, dejándonos en un estado de dependencia de factores externos que no podemos dominar.” Así, somos afectados por pasiones inconstantes, fluctuantes, opuestas o contradictorias: “Por donde resulta evidente que somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino” (*E III*, 59, E, 168).

Así, por ejemplo, imaginar la destrucción de lo amado genera tristeza, mientras que imaginar su conservación genera alegría (*E III*, 19, 140). Viceversa, imaginar la destrucción de lo odiado genera alegría, e imaginar su conservación, tristeza (*E III*, 20, 141). Análogamente, si imaginamos que un objeto amado está afectado de alegría o tristeza, sentiremos esas afectaciones nosotros mismos, según sea el caso (*E III*, 21, 141). Asimismo, sentiremos amor hacia aquello que imaginamos causa alegría a una cosa que amamos y, viceversa, sentiremos odio hacia aquello que imaginamos causa tristeza a una cosa que amamos (*E III*, 22, 141)¹⁸. En cambio, si imaginamos que una cosa que odiamos es afectada de tristeza, nos alegraremos, pero si imaginamos que está afectada de alegría nos entristeceremos (*E III*, 23, 142). En esa línea, sentiremos amor por aquello que imaginamos que causa tristeza a lo que odiamos, mientras que seremos afectados por odio hacia aquello que imaginamos que causa alegría a lo que odiamos (*E III*, 24, 143). Este último odio es “la envidia, que no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro” (*E III*, 24, E, 143). Cabe anotar que aquellos afectos de alegría que gozan con el sufrimiento de una persona odiada son altamente inestables y generan considerable fluctuación en el ánimo. Esta fluctuación se origina porque esos afectos de alegría ante la desgracia, tristeza o destrucción ajenas se contraponen a los

18 Spinoza define a la compasión como “la tristeza surgida del daño de otro” y deja sin nombrar “la alegría que surge del bien de otro”. Por su parte, aprecio es el “amor hacia aquel que ha hecho bien a otro” mientras que indignación es el “odio hacia aquel que ha hecho mal a otro” (*E III*, 22, E, 142).

afectos de tristeza que se originan al imaginar que alguien que imagino parecido a mí está sufriendo (E III, 23, E, 142).

Por otro lado, Spinoza nos advierte que “el amor y el deseo pueden tener exceso” (E IV, 44, 213). El amor pasional puede degenerar en exceso y fijación. Para Spinoza el placer es alegría referida al cuerpo que, cuando “está acompañado de la idea de una causa exterior, es amor” (E IV, 44, D, 213). Dado que el placer es alegría referida al cuerpo y afecta a una parte del cuerpo más que a otras, “puede superar las demás acciones del cuerpo y adherirse pertinazmente al mismo, e impedir así que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos; y, por tanto, puede ser malo” (E IV, 43, D, 214). Un amor-placer puede ocasionar que el cuerpo se quede fijado en él e inclusive puede bloquear la capacidad del cuerpo para recibir otras afecciones. Así, la lujuria, la ambición, la avaricia son formas de delirio, pues ocasionan percepciones alucinatorias del objeto deseado y son patológicas (E IV, 44, E, 214). Spinoza expresa especial preocupación sobre el amor sexual, “esto es, el deseo de engendrar que nace de la belleza” pues “se transforma fácilmente en odio, a menos —lo cual es peor— que sea una especie de delirio, y entonces es fomentado con la discordia más que con la concordia.”¹⁹

Otra característica esencial del amor mediado por la imaginación es el esfuerzo por lograr que la cosa que amamos, cuando es una cosa semejante a nosotros, a su vez nos ame recíprocamente. “Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto podemos, en lograr que ella nos ame a su vez” (E III, 33, 149). Cuanta más alegría imaginamos causar en la cosa amada, más alegría sentiremos nosotros: “tanto más nos gloriaremos” (E III, 34, 149). Sin embargo, en el amor pasional, el deseo de reciprocidad amorosa tiene su contracara en los celos²⁰. “Si alguien imagina

19 Ante esa preocupación, Spinoza propone que es posible que el matrimonio esté “acorde con la razón” si es que no se motiva por el deseo de engendrar “por la sola belleza”, sino también por el amor de procrear hijos y de educarlos sabiamente; y si, además, “el amor de ambos, a saber, del varón y de la hembra, tiene por causa no sólo la belleza, sino también y principalmente la libertad de ánimo” (E IV, Apéndice, Cap. 20, 236).

20 Spinoza utiliza un lenguaje que parece alejarse de la frialdad del método geométrico y que se acerca más al de un amante despechado cuando describe los celos: “Y esta razón suele tener lugar en el amor hacia la hembra, puesto que quien imagina que la mujer que él

que la cosa amada liga a otro a ella con un vínculo igual o más estrecho que aquel con que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la misma cosa amada y de envidia hacia ese otro" (*E III*, 35, 149). Los celos suceden cuando los deseos de "ligarse" a la cosa amada y de sentir alegría por ser causa de su alegría se reprimen ante la imagen de la cosa amada ligada a otro. Estas imágenes generan odio hacia la cosa amada, así como odio y envidia hacia "el otro". Los celos son esta combinación de odio a la cosa amada sumado a la envidia dirigida al otro y constituyen otra manifestación de esa ambivalencia y fluctuación anímica a la cual nos somete el amor mediado por la imaginación. Cuanto más fuerte era el amor hacia la cosa amada y más fuerte se imagine el celoso que es el vínculo entre la cosa amada y el tercero, más fuerte será el odio hacia la cosa amada. El odio hacia la cosa amada se potencia además porque el celoso imagina que la cosa amada afecta de alegría a un objeto odiado y porque, además, el celoso "se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquel que él odia" (*E III*, 35, E, 150)²¹.

En conclusión, los afectos pasionales —fluctuantes, dependientes de lo exterior, miméticos, asociativos— generan hostilidad entre los seres humanos:

Un hombre, por ejemplo Pedro, puede ser causa de que Pablo se entristezca, por tener algo semejante a la cosa que Pablo odia o porque Pedro posee él sólo una cosa que también el mismo Pablo ama, o por otras causas. Y por eso, de ahí resultará que Pablo odie a Pedro y, por lo mismo, será fácil que Pedro tenga, a su vez, odio a Pablo, y que por ello mismo se esfuercen en hacerse daño el uno al otro, esto es, que sean contrarios entre sí. Ahora bien, el afecto de tristeza siempre es pasión. Luego los hombres, en cuanto que sufren los conflictos de afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí (*E IV*, 34, 204).

ama, se prostituye a otro, no sólo se entristecerá, porque su apetito es reprimido; sino que, además, siente aversión a ella, porque se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones de otro; a lo cual se añade, finalmente, que el celoso no es acogido por la cosa amada con el mismo semblante que solía mostrarle, por lo que también se entristece el amante (...)" (*E III*, 35, 150).

21 Recordemos que imaginar que una cosa amada causa alegría a algo que odiamos puede hacer que odiemos a esa cosa amada y que, por ende, fluctúen nuestros afectos en relación con ella.

Para Spinoza la vida de las pasiones no es coherente con una vida en concordia entre los seres humanos. Esto también tiene un fundamento cognoscitivo: las ideas inadecuadas de la imaginación hacen que los hombres “discrepen en naturaleza”, pues estas ideas son de carácter excesivamente subjetivo (E IV, 34, E, 204). Como veremos, solo vivir y amar bajo la guía de la razón y de la ciencia intuitiva permite que los seres humanos concuerden en una vida en común pacífica, virtuosa y feliz.

§5. Conclusiones: afectos activos y amor intelectual de Dios

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en el *Tratado breve* Spinoza nos recomienda alejarnos del amor inestable, ambivalente, finito y frágil, y nos exhorta a que nos concentremos en conocer y amar a Dios, el bien supremo que nos brindaría una alegría estable y permanente. En los libros IV y V de la *Ética*, Spinoza describe lo que sería este amor intelectual a Dios, asociándolo al tercer género del conocimiento. ¿Cómo entender este amor intelectual hacia Dios? Como hemos mencionado, algunas interpretaciones tradicionales han sugerido que el sabio de Spinoza sería un modelo de trascendencia al mundo material, de indiferencia frente a los seres humanos y de unión mística con Dios²². Como también hemos mencionado, estas interpretaciones entran en cierto conflicto con las premisas ontológicas y éticas del pensamiento de Spinoza. Dedicaremos estas conclusiones a indicar algunos posibles caminos para una comprensión del amor intelectual a Dios. Para ello, intentaremos esclarecer la relación entre la ciencia intuitiva del tercer género de conocimiento y el amor intelectual por Dios y analizaremos el rol de las ideas adecuadas para los afectos activos.

La filosofía del amor de Spinoza es un intento de esclarecer el funcionamiento de nuestros afectos para ganar, en la medida de lo posible, agencia y actividad y superar la pasividad. Spinoza aclara que el hecho de que el alma sea activa depende de que tenga un conocimiento adecuado. “Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida

²² Cfr. *supra* pág. 6.

en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas" (*E* III, 1, 127). Las acciones tienen su origen en ideas adecuadas, mientras que las pasiones tienen su origen en ideas inadecuadas²³. El presupuesto de la filosofía de Spinoza que debemos tener en cuenta aquí es que la potencia y la actividad del alma "se define(n) por el sólo conocimiento" (*EV*, 20, E, 256).

La actividad y potencia del alma propician una libertad a la cual Spinoza aspira para la vida humana. Por ello, la filosofía de Spinoza propone una detallada fenomenología de los afectos que nos permita formular ideas claras y distintas sobre ellos: "Un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta". Tendremos más control y acción sobre nuestros afectos —en la medida en que nos es posible— cuanto mejor los conozcamos. "Así, pues, un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido" (*EV*, 3 y C, 247).

En la filosofía del amor de Spinoza, como en otros aspectos de su ética, de lo que se trata es de pasar de pasividad a la actividad, de la servidumbre de la pasión a la autonomía de la acción, mediante el conocimiento claro y distinto del funcionamiento causal de la Naturaleza de la cual somos parte. Este conocimiento nos permite, en la medida de lo posible, superar a los afectos basados en la imaginación y vivir un amor que no sea pasión sino acción guiada por la razón y por la libertad de ánimo. En el libro IV afirma: "A todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser determinados sin él, por la razón" (*E* IV, 59, 223). Spinoza pone el ejemplo de golpear: visto desde lo físico y visible, se trata de un movimiento de brazo y mano. Sin embargo, dos golpes aparentemente iguales pueden estar determinados de forma diferente: el uno determinado pasivamente por imágenes confusamente concebidas y por afectos pasionales como la ira y el odio, y el otro puede ser una acción guiada por la razón (*E* IV, 59, E, 224).

23 "Las acciones del alma surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas" (*E* III, 3, 131). Spinoza es enfático sobre esto: "De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene" (*E* III, 1, C, 128).

La comprensión correcta de nuestros afectos e imágenes nos lleva a relacionarlos con Dios. “El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios” (EV, 14, 253). Todas las afecciones del cuerpo pueden ser esclarecidas formando conceptos claros y distintos, lo cual implica que el alma puede hacer que todas las afecciones se refieran a la idea de Dios. El autoconocimiento de mis afectos y de mí mismo en tanto cuerpo y alma me lleva a identificar a Dios como mi causa, lo cual genera alegría y amor a Dios²⁴. El tercer género del conocimiento implica una alegría, gozo y tranquilidad de alma, “acompañada de la idea de sí mismo y acompañada también (...) de la idea de Dios como causa” (E V, 32, 262). En buena parte, de lo que se trata aquí es del conocimiento de que “el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios” (E II, 11, C, 86). El autoconocimiento del alma se relaciona al conocimiento de Dios y, ambos causan alegría y amor.

Esta alegría que experimenta el alma con el tercer género del conocimiento está relacionada también con la comprensión de que Dios es necesariamente eterno. El alma reconoce que “está en Dios y se concibe por Dios” (EV, 30, 260). Concebir a los cuerpos y al alma *sub specie aeternitatis* es entender que son modos de la Sustancia. Por ello, de acuerdo a Spinoza: “Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios” (E V, 24, 258). En ese sentido, el amor intelectual de Dios no es una fusión mística con un Ser Trascendente y separado a través de un conocimiento esotérico. Por el contrario, en el conocimiento del tercer género el alma comprende su propia eternidad y su pertenencia a la eternidad misma de la Sustancia (Misrahi 2005, 58). Como menciona Spinoza en el libro II de la *Ética*, el tercer género del conocimiento “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E II, 40, E2, 108). Se trata de un conocimiento intuitivo de la relación entre el modo —la cosa finita, singular— y el atributo eterno de la Sustancia que le corresponde. De acuerdo a Misrahi, el conocimiento de esta

24 “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. (...). Quien se entiende clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, se alegra y ello acompañado de la idea de Dios. Luego, ama a Dios y (por el mismo motivo) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos” (EV, 15, 253-254).

relación brinda al alma una gran alegría, porque el alma reconoce su propia eternidad y actividad en la Sustancia. “El amor, aquí, es el nombre que toma la alegría de conocer cuando el objeto conocido es al mismo tiempo fuente de sentido y de permanencia” (Misrahi 2005, 59).

Vale la pena insistir en que, para Spinoza, Dios es la Sustancia o Naturaleza en el sentido de *natura naturata*, causa inmanente de la *natura naturans*. No se trata de un Dios trascendente creador. Recordar esto nos permite entender que el amor intelectual a Dios es también una aprehensión intuitiva de la pertenencia de todos los modos a la Totalidad infinita y eterna de la Naturaleza-Dios-Sustancia. El amor intelectual a Dios se deriva de esa aprehensión de la unidad de la totalidad y de la comprensión de que esa unidad fundamenta nuestro ser individual y nos confiere “una especie de eternidad” (que no debe confundirse con la eternidad de la imaginación o la memoria)²⁵. El amor intelectual a Dios designa, en última instancia, “la relación existencial, intuitiva y reflexiva, del espíritu singular con la totalidad bien comprendida de la Naturaleza” (Misrahi 2005, 62) que constituye nuestra “salvación o felicidad o libertad” (EV, 36, 264).

Queda un importante rasgo del amor en la filosofía de Spinoza que vale la pena mencionar: el carácter ontológico del amor intelectual de Dios. Para Spinoza, el amor sería un rasgo ontológico de la Sustancia: “Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito” (EV, 35, 263). Este amor intelectual por medio del cual Dios se ama a sí mismo es además el mismo amor mediante el cual el alma humana ama a Dios²⁶. Y si el amor que siente el alma humana por Dios es “parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo”, entonces el amor en general debe ser entendido como un acto *reflexivo* de Dios sobre sí mismo. Inversa y concomitantemente, “el amor de

25 “Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su alma; pero que ellos la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea a la memoria que creen que permanece después de la muerte” (EV, 34, E, 263).

26 “El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad. Es decir, que el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (EV, 36, 263).

Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa" (EV, 36, C, 265).

Para Spinoza en el libro V de la *Ética*, el amor es la alegría que siente el alma al autoconocerse, al entender a Dios como su causa y entenderse a sí misma como parte del entendimiento infinito de Dios. Por ello, el carácter reflexivo y autoamante de la Sustancia se revela a través del alma humana y de su actividad de amor que es, en última instancia, la actividad filosófica. De esto se concluye que el amor intelectual de Dios no es un amor recíproco entre dos entes separados —Dios y los hombres—, sino de dos direcciones que toma el amor como rasgo ontológico de la Totalidad (Misrahi 2005, 64).

En Spinoza, el amor intelectual de Dios y la aproximación al tercer género del conocimiento brindan un fundamento para una vida en sociedad virtuosa. Vivir bajo la guía de la razón hace que los seres humanos sean útiles entre sí. Bajo la guía de la razón los humanos concordamos, mientras que bajo las pasiones —subjetivas en tanto corporales— diferimos. La ayuda mutua, la solidaridad y la vida en común es posibilitada por la guía de la razón. Superadas en la medida de lo posible las pasiones, guiados por la razón bajo ideas claras y distintas, el hombre no es lobo para el hombre sino, por el contrario, "el hombre es un Dios para el hombre" (EV, 35, E, 206). El sumo bien es, entonces, vivir según la virtud, esto es, según la guía de la razón y conociendo a Dios. Cuando alguien alcanza la virtud busca que otros también la alcancen, sin celos, hostilidades ni desconfianzas. "El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios."²⁷

Cerramos reiterando una idea que hemos subrayado a través de este trabajo: el amor intelectual a Dios no implica un ascetismo, una "superación" de los objetos materiales ni tampoco una indiferencia hacia la vida de otros seres humanos. No se trata en Spinoza tanto de *cuál* es el objeto del amor sino de *cómo* amamos. Y cómo amamos está íntimamente relacionado a

27 "... cuanto mayor conocimiento de Dios implica la esencia del alma, mayor es también el deseo con que aquel que persigue la virtud, desea para otro el bien que desea para sí" (E IV, 37, 207).

cómo conocemos: si nos aferramos a la imaginación, nuestro amor será pasional, de lo cual se derivará ambivalencia, fluctuación, inestabilidad y sufrimiento psicológico, así como disenso, hostilidad y conflicto a nivel colectivo. Por el contrario, tener un conocimiento claro y distinto sobre los objetos y sobre nuestros afectos nos brinda el fundamento para una vida afectiva activa y sana, controlando las pasiones y sabiendo que eliminarlas es imposible, en tanto somos seres corporales y finitos. Este conocimiento claro y distinto nos lleva al amor a Dios, verdadera fuente de un bien estable y constante²⁸. Mediante su noción de amor y su fenomenología crítica de los afectos, Spinoza intenta realizar el difícil proyecto filosófico de las éticas eudaimonistas: relacionar la felicidad y libertad del individuo con su pertenencia virtuosa a la comunidad y englobar ambas en un autoconocimiento que es, en última instancia, el conocimiento de la Totalidad.

Recibido: 15/08/2021
Aceptado: 06/11/2021

Bibliografía

- Aristóteles, 1985. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Bicknell, Jeanette, 1998. An Overlooked Aspect of Love in Spinoza's 'Ethics.' *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 47 (enero), 41-55.
- DeBrabander, Firmin, 2007. *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions*. Continuum Studies in Philosophy. London, New York: Continuum.
- Epicuro, 2010. *Epicurea*. Edición de Hermann Usener. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Gual, Carlos, 2002. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.

28 "Por lo anterior concebimos fácilmente que es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento, cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones hace al menos que constituyan una parte mínima del alma. Por otra parte, engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna, del que somos realmente dueños; el cual, por tanto, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios que se dan en el amor común, sino que puede ser siempre cada vez mayor y ocupar la mayor parte del alma y afectarla ampliamente" (EV, 20, E, 256).

- Gersenzon, Lucía, 2016. El amor pasional en la Ética de Spinoza. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* 2 (3), 110-133.
- Girard, René, 1983. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Hampshire, Stuart, 1982. *Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hoyos, Inmaculada, 2012. La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza: naturalismo estoico y spinoziano. *Revista de Filosofía* 37 (2), 69-89.
- Jaquet, Chantal y otros, 2005. Préface. En: *Spinoza, philosophe de l'amour*, eds. Jaquet, Chantal y otros. Saint-Étienne: Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne, 7-10.
- Miller, Jon, 2015. *Spinoza and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Misrahi, Robert, 2005. *100 Mots Sur l'Ethique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Musonio Rufo; Epicteto, 1995. *Tabla de Cebes; Disertaciones - Fragmentos Menores; Manual - Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Nussbaum, Martha Craven, 2012. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Platón, 2016a. *Fedón, Fedro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón, 2016b. *El banquete*. Madrid: Alianza.
- Rorty, Amélie Oksenberg, 2009. Spinoza on the Pathos of Idolatrous Love and the Hilarity of True Love. En: *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, ed. Moira Gatens. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 65-85.
- Shullenberger, Geoff, 2020a. "Human Sacrifice and the Digital Business Model." *Tablet Magazine*. <https://www.tabletmag.com/sections/science/articles/sacrificial-games-cancel-culture>. Consultado 15 de agosto 2021.
- Shullenberger, Geoff, 2020b. "Control Societies with Sacrificial Characteristics." *Outsider Theory*. <https://outsidertheory.com/control-societies-with-sacrificial-characteristics/>. Consultado 15 de agosto 2021.
- Spinoza, Benedictus de, 1988. *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Benedictus de, 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, Benedictus de, 1990. *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Benedictus de, 2021. *Ethica More Geometrico Demonstrata*. <http://www.ethicadb.org/plan.php?lanid=0&lg=es>.
- Vardoulakis, Dimitris, 2020. *Spinoza, the Epicurean: Authority and Utility in Materialism*. Spinoza Studies. Edinburgh: Edinburgh University Press.

La crítica hegeliana a la dimensión moral de la ironía en la *Filosofía del derecho*

JULIO MARCHENA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

La noción de ironía aparece en la *Filosofía del derecho* de Hegel como una figura del “mal moral” hacia el final de la segunda parte dedicada a la moralidad, junto con otras nociones como la hipocresía, la mala conciencia, el relativismo, etc. Si bien es cierto la crítica hegeliana a la ironía guarda una relación directa con la crítica al romanticismo de Schlegel en sus *Lecciones de estética* y con la figura del espíritu del “alma bella” en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Filosofía del derecho* Hegel aborda la dimensión moral de dicha expresión radical de subjetividad que requerirá ser superada desde el punto de vista de la eticidad.

Palabras clave:

Ironía, romanticismo, mal moral, eticidad, ironía del mundo

Abstract:

The notion of irony appears in Hegel's *Philosophy of Right* as a figure of “moral evil” at the end of the second part referred to morality, with other notions such as hypocrisy, bad conscience, relativism, etc. While it is true, the Hegelian critics to the irony has a direct relationship with his critics to Schlegel's romanticism in Hegel's *Lectures on Aesthetics* and with the figure of spirit named “beauty soul” in the *Phenomenology of Spirit*, in the *Philosophy of Right* Hegel explores the moral dimension of this radical expression of subjectivity which will be required to be sublated from the standpoint of the ethical life.

Key words:

Irony, romanticism, moral evil, ethical life, irony of the world

La ironía es una noción compleja que tiene una larga historia como la propia filosofía. Hegel aborda este concepto de manera crítica en diversos pasajes de sus libros y desde diversas perspectivas, lo que la convierte en una noción problemática de múltiples dimensiones. En este artículo voy a analizar el papel de la ironía en la *Filosofía del derecho*, es decir, voy a abordar la crítica hegeliana a la noción de ironía en el marco de su exposición del concepto de libertad. Veremos que el abordaje que Hegel hace a nuestra noción en este libro guarda relación con la perspectiva estética que desarrolla en su crítica a la ironía romántica de Schlegel en sus *Lecciones de estética*, o con el desarrollo de la figura del espíritu del “alma bella” que aparece en su *Fenomenología del espíritu*; etc. Quiero decir que una cabal comprensión de la ironía en Hegel implica establecer la relación entre las diversas dimensiones que va adquiriendo a lo largo del conjunto de la obra de nuestro filósofo.

El caso de la *Filosofía del derecho* es particular pues la crítica a la ironía es muy categórica. Aparece hacia el final de la segunda parte del libro dedicada a la moralidad en la que Hegel desarrolla la segunda dimensión del concepto de libertad, la particularidad, expresada en la acción moral del sujeto libre, antes de pasar a la última parte del libro dedicada a la eticidad. Aparece exactamente, además, en un comentario al parágrafo 140, en el que relaciona la ironía con otras expresiones de la subjetividad radical como la hipocresía, la mala conciencia, el relativismo, etc., que constituyen figuras del “mal moral”.

Una pista para entender el alcance de la crítica hegeliana a la ironía en este libro es tener en cuenta que, si bien es cierto la ironía a la que se refiere es la ironía romántica de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, especialmente aquella representada por la figura de Friedrich von Schlegel (y no la ironía que en el origen de la propia filosofía se ha asociado a la figura de Sócrates), en la *Filosofía del derecho* la crítica no se hace desde una perspectiva estética sino desde una que entiende a la ironía como “figura espiritual” o expresión cultural de una época en la que la libertad subjetiva ha llegado a su máxima radicalidad poniendo en peligro su propio pleno desarrollo. Hegel se encuentra a inicios del siglo XIX con un espíritu de época crítico de la racionalidad de la Ilustración que lleva a sus extremos la subjetividad

individual, y experimenta en sí el poder de la imaginación y la absoluta negatividad del mundo objetivo a la vez que disfruta el gozo de ese poderío. Es decir, el descubrimiento de la interioridad del sujeto moderno que se desarrolla en el romanticismo convierte a la libertad negativa del sujeto en un serio problema en términos éticos. La noción de “mal” utilizada por Hegel se refiere, como desarrollaré más adelante, a la actitud del sujeto de no reconocer la necesidad de superar la “(...) *subjetividad que se afirma como absoluta*” (§140, FD 241; cursivas del original), es decir, la necesidad de superar la problemática del sujeto ironista desde el punto de vista de la eticidad en el marco de las instituciones sociales que le darían su justo lugar y sentido. La tesis en este artículo sobre la crítica hegeliana a la ironía en la *Filosofía del derecho* es, pues, que la perspectiva desde la cual dar sentido al valor de la ironía es la de la “eticidad” (*Sittlichkeit*). Sin embargo, señalaré al final de este artículo algunas otras pistas de superación que el mismo Hegel señala del papel de la ironía en la filosofía.

Este artículo está dividido en cuatro partes. En la primera parte definiré en términos generales el concepto de ironía y el sentido de la crítica hegeliana al punto de vista de la moralidad. En la segunda parte, a partir del análisis de la crítica hegeliana específica de la ironía en Friedrich von Schlegel, pasaré revista a la recepción de la “ironía romántica” por parte de Hegel. Esto me permitirá, además, distinguir con Hegel la diferencia entre la “ironía socrática” y la “ironía romántica” para subrayar el valor filosófico de la primera. En la tercera parte haré una evaluación más pormenorizada del parágrafo 140 de la *Filosofía del derecho* dedicado a la ironía pues aquí Hegel no solo aclara el tipo de ironía que merece ser criticada sino que, a su vez, la ubica en un mismo grupo junto con otras expresiones de la subjetividad que, como la hipocresía, la mala conciencia, etc., son consideradas “formas morales del mal” (Álvarez Gómez, 2003: 122) y que deben ser superadas desde el punto de vista de la eticidad. Finalmente, en la cuarta parte de este texto, anunciaré brevemente otras posibles respuestas a la problemática de la ironía según Hegel, en especial en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y en la *Fenomenología del espíritu*.

§1. La ironía desde el punto de vista de la moralidad¹

La ironía tiene una larga historia, tan larga como la historia de la propia filosofía y entre ellas, a lo largo de su historia, ha habido una relación compleja. Søren Kierkegaard señala en su tesis de 1841, refiriéndose a la ironía en la figura de Sócrates, lo siguiente: “[a]sí como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (Kierkegaard 2006, 77)². Etimológicamente, el verbo griego εἰρωνεύμαι significa “disimular que se sabe algo”, o sea “fingir que se ignora algo” (Ferrater Mora 1965, 993). El εἰρωνεῖα (ironista) dice menos de lo que piensa para desatar la lengua de su antagonista (Ferrater Mora 1965, 993). En efecto, en los diálogos socráticos en los que Platón representa la figura de su maestro y el carácter de su actividad filosófica que parte de una supuesta ignorancia, vemos cómo la ironía juega un papel central en la forma y en el contenido de aquello que el Filósofo (Sócrates) quiere que se sepa en torno a los asuntos de discusión de común interés, pero sobre todo, acerca de cuál debe ser la mejor actitud que debe uno tomar en la propia vida respecto de dichos asuntos. El punto de partida de la supuesta ignorancia socrática (actitud irónica) expresada en las preguntas que formulaba derivaba en el desarrollo de los diálogos que ponían en evidencia la poca consistencia de los saberes expresados. La ironía socrática tenía una finalidad pedagógica,

1 Si bien es cierto, el punto de vista de la moralidad refiere en un sentido restringido a la noción kantiana de moralidad, entendida esta como la de la fundamentación de un acto moral de manera racional y pura en la ley o en el deber ser, en este artículo lo refiero, en un sentido más amplio, al mundo de la subjetividad o la interioridad que se abre después de superar la primera parte de la *Filosofía del derecho* dedicada al Derecho Abstracto. En efecto, en el desarrollo de la dimensión universal del concepto de voluntad libre pasamos de la libertad entendida como libertad negativa del agente persona a la dimensión de la particularidad de agente moral que actúa. La libertad se concretiza en la interioridad, reflexividad o subjetividad en la segunda parte del libro titulada Moralidad. En esta dimensión de la voluntad libre podemos encontrar, en efecto, la noción del deber moral del imperativo categórico kantiano que señala lo que debe consistir un acto moral y la crítica hegeliana se presentará al desarrollar una teoría de la acción que abordará el acto del agente moral en su negatividad desde la acción concreta, contingente, finita y, finalmente, inscrita en un mundo con otros agentes morales. En este sentido, el punto de vista de la eticidad hegeliana niega y supera (*aufheben*) esta perspectiva del deber ser de la moralidad kantiana. Mi interés, sin embargo, se dirige a una posibilidad de radicalización de un acto moral que sigue el puro capricho (y en este caso, también iría en contra del rigorismo kantiano) que es el expresado en la ironía romántica, una radicalización del subjetivismo arbitrario.

2 Esta cita corresponde a la tesis XV de la disertación de 1841 titulada *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*.

era un instrumento retórico empleado en la conversación entre individuos, con un aparente carácter lúdico que apuntaba a cuestiones centrales que iban más allá del propio intento por determinar conceptos. La discusión en torno a los diversos temas de los diálogos deriva en la preocupación acerca de cómo queremos llevar una vida que sea considerada digna de ser vivida, una vida guiada por la reflexión filosófica; es decir, un cuestionamiento de los valores que rigen la propia vida que se mostraba ejemplarmente en el ejercicio dialógico (Hadot 1998, 41).

La modernidad, por su parte, es la época en la que la subjetividad se constituye de tal forma que no solo pone en cuestión la realidad del mundo objetivo respecto del yo que piensa (como en el caso de Descartes) sino que desarrolla esta autonomía en términos de libertad subjetiva (o negativa) que en el contexto en el que ubicaremos nuestro tema de análisis ha llegado a su radicalidad. La ironía del sujeto moderno, la capacidad de encontrar en la subjetividad múltiples y contradictorias posibilidades de acción, es un desarrollo de una forma de libertad del yo que descubre en su subjetivismo extremo un poder para enfrentarse al mundo objetivo y a los otros individuos. En este desarrollo de la radicalidad del yo el ironismo romántico cobra un papel fundamental. La libertad del poeta romántico lleva a sus extremos la libertad subjetiva que la modernidad ha logrado desarrollar con el descubrimiento del potencial de la imaginación y el desarrollo de expresiones literarias como las novelas. Es, sin embargo, problemático también el ejercicio reflexivo del poeta ironista romántico por varias razones que abordaremos con mayor detenimiento más adelante, pues si bien es cierto se resiste al mundo social de la modernidad en la que irrumpe, utiliza la propia libertad que es consustancial al racionalismo ilustrado que el poeta critica, y porque dicha actitud irónico-romántica respecto del mundo sale del ámbito meramente estético e invade un espacio social y político que es lo que Hegel buscará corregir con su crítica. En otras palabras, la ironía se vuelve peligrosa cuando sale de la poesía e invade el mundo social; o, en palabras de Safranski en su libro *Romanticismo: Una Odisea del Espíritu Alemán*: “Es bueno para la poesía y malo para la política, en el caso que [lo romántico] se extravíe en lo político” (Safranski 2009, 15 en Domínguez 2009, 47).

Pero vayamos por partes. ¿Cuál es el punto de vista de la moralidad según Hegel en su *Filosofía del derecho*? La *Filosofía del derecho* es la obra en la que Hegel aborda el espíritu objetivo; es decir, el concepto de voluntad libre que se despliega en sus tres dimensiones (universalidad, particularidad y singularidad) a lo largo de las tres partes del libro: derecho abstracto, moralidad y eticidad, respectivamente. En este libro Hegel ubica a la ironía en la última sección de la segunda parte dedicada a la moralidad. La moralidad sería el desarrollo de la dimensión de la particularidad o particularización del concepto de voluntad libre en la acción moral concreta.

La esfera de la moralidad es la que corresponde a la segunda dimensión lógica del concepto de voluntad libre en su particularización. Hegel señala que la voluntad en sí (*an sich*) y para sí (*für sich*) (§105, FD 199)³ pasa de ser persona a ser sujeto agente; estamos pues ante el paso de la universalidad a la particularización en la acción concreta. Por eso se puede decir que la subjetividad es la existencia del concepto, el lado real del concepto de libertad, pues se hace acción y se hace voluntad existente.

Sin embargo, el punto de vista de la moralidad en la *Filosofía del derecho* es el punto de vista de la libertad subjetiva (o “libertad reflexiva” en términos de Honneth⁴), es decir, es el punto de vista del sujeto que es libre en tanto decide qué hacer porque quiere y puede hacerlo. Aquí se encontrará el origen de la crítica a la ironía como expresión de mal moral del ejercicio de una voluntad libre subjetivista y radical.

Como he señalado, la ironía aparece hacia el final de la segunda parte del libro dedicada a la moralidad, en la observación al parágrafo 140. Antes de pasar al análisis de los pasajes en cuestión, abordaré brevemente dos tipos de ironía, la romántica y la socrática o clásica. Esto con el fin de determinar mejor el tipo de ironía que Hegel busca criticar.

3 Las referencias de la *Filosofía del derecho* se inician con el número del parágrafo que corresponde al texto alemán (Hegel 1986a), seguido de la paginación de la traducción de Juan Luis Vermal utilizada para este artículo (Hegel 1999) antecedido con la sigla FD.

4 Cfr. Honneth 2014, 47-63.

§2. “Ironía romántica” e “ironía socrática”

La ironía a la que se referirá Hegel en términos negativos está asociada a la figura de Friedrich von Schlegel, uno de los teóricos más importantes del romanticismo. Sin embargo, es interesante también abordar la evaluación que Hegel hace de la “ironía socrática” para rescatar de ella su valor filosófico. Me interesa contraponer ambos tipos de ironía para delimitar mejor los aspectos críticos que encuentra Hegel en la “ironía romántica”.

§2.1. “Ironía romántica”

¿Qué de particular le otorga a la ironía su carácter “romántico”? El romanticismo, como lo señala Safranski, es una larga época en cuyo origen se ve arropado por el cristianismo y que luego procede paulatinamente a su secularización en un mundo desencantado propio de la Ilustración (Safranski en Domínguez 2009, 47). En su etapa desencantada surgen entre otras las figuras de Friedrich von Schlegel, Hegel y Heinrich Heine, quienes tendrán distintas aproximaciones a este espíritu estético y cultural que estaba ya en decadencia a inicios del siglo XIX. Es más, el propio Schlegel no se consideraba como tal; formaba más bien parte de una “escuela nueva” que miraba con melancolía al romanticismo como expresión de una época pasada y perdida, desde un mundo moderno de la cultura racionalista e ilustrada. Como lo señala Domínguez, el origen cristiano de la corriente estética del romanticismo hizo soñar a la juventud alemana de inicios del siglo XIX, en medio de las turbulencias de la Revolución Francesa, de entusiasmos vehementes por el cambio de época y de sufrimiento y temor por las consecuencias violentas del terror, con un regreso, al menos a nivel creativo, de épocas pasadas que el espíritu liberal y republicano estaba ya dejando en el olvido (Domínguez 2009, 49). Es en este contexto espiritual en el que debe situarse la “ironía romántica”. La negatividad de la naturaleza del yo romántico es la negatividad hacia un orden socio-político y cultural en el que no se siente libre. El retorno a la subjetividad es el retorno a un pasado de ideales que los nuevos tiempos están reemplazando por otros, aunque paradójicamente es expresión moderna de una subjetividad que ha llegado, justamente en el siglo XIX, a su mayor radicalidad.

El ámbito de reflexión de esta actitud que reacciona frente a las turbulencias históricas es inicialmente el de los estudios de crítica literaria y artística. Friedrich von Schlegel escribe el año 1800 un texto titulado *Diálogo sobre la poesía* en el que critica los ideales de la Ilustración, asumiéndose no como “romántico” pues ese término corresponde a un tiempo que ya pasó, sino como miembro de una “nueva escuela” (Domínguez 2009, 48); mientras que Heine en 1835 en su libro *La escuela romántica* se reconoce como integrante de “La Joven Alemania” (“Das Junge Deutschland”) (Domínguez 2009, 48). Hay un aspecto negativo del romanticismo que, en el fondo, se quiere revalorar; una especie de aura melancólica que termina expresándose en la intuición de que la vida es un juego. Safranski señala lo siguiente a este respecto:

(...) es necesario haber comprendido que quizá la vida en general no es otra cosa que un juego. Es cuestión de que uno mismo se ponga en escena como un actor del gran juego del mundo (...) De ahí procede el juego de la ironía en los románticos, sobre todo en Friedrich Schlegel (Safranski 2009, 58).

Es decir, la ironía debe llevar a “(...) la bella confusión de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana (...)” (Safranski 2009, 58) que es lo propio del trabajo poético, de la creación de mundos con las palabras. La ironía, a diferencia de la expresión socrática como actitud personal intersubjetiva, se convierte inicialmente en el romanticismo en una herramienta retórica pues “[i]ronía es producir frases comprensibles que conducen a lo incomprensible cuando las consideramos más de cerca” (Safranski 2009, 60).

Vistas así las cosas, cabría insistir en la pregunta: ¿cuál es el problema moral que ve Hegel en la “ironía romántica” y por qué le dedica un lugar importante en su *Filosofía del derecho*? Hegel tendría todo el derecho de criticar el aspecto estético de la ironía si ella fuese solo expresión de este carácter negativo del esteta que no se halla en el nuevo mundo que se va imponiendo. Efectivamente Hegel lo hace, pero porque ve que no es solo una cuestión meramente estética, sino que es un problema que se va complejizando, institucionalizando y convirtiéndose en un asunto político y cultural. Domínguez lo aclara muy bien con este pasaje: “La conversión de

la poética de lo romántico en programa de política cultural en los centros de poder de Alemania es lo que estimula la crítica de Hegel desde la filosofía (...)" (Domínguez 2009, 49).

Pero no sólo es un problema cultural para Hegel. La "ironía romántica" se instala en los fueros de la propia filosofía con la arrogancia que solo un espíritu libre como el de Schlegel reclama.

"La filosofía", escribe Schlegel, es "la auténtica patria de la ironía", es una "bufonería trascendental"; está vivificada "por un temple de ánimo que lo abarca todo con la mirada y que se eleva infinitamente sobre todo lo condicionado, también sobre el propio arte, virtud o genialidad" (Safranski 2009, 61).

Es este tipo de filosofía que Hegel considera superficial lo que fundamenta el "mal" en su época (§140, Observación, FD 241). El "mal moral" es esta actitud filosófica que desestabiliza el trabajo serio y arduo del concepto, pero que no es meramente superficial. Justamente el problema que encuentra Hegel es que el ironista es consciente de dicha superficialidad o, mejor dicho, de la vanidad de su trabajo, no solo del mundo objetivo que lo niega por inesencial, sino del propio mundo interior; y en esa vanidad goza irresponsablemente.

El romántico Schlegel es un hombre moderno que lleva a sus extremos el poder de la libertad subjetiva que niega la realidad objetiva; pero que no es inocente en tanto logra que esa actitud se manifieste en el mundo, se haga acción en un tipo de vida estética concreta; en ese sentido, se hace política. Diría en este punto que esta actitud ironista resurgirá mucho tiempo después en las llamadas filosofías postmodernas de fines del siglo XX como la de Richard Rorty, en el marco de la crítica de los grandes sistemas filosóficos desde una perspectiva post-metafísica⁵.

5 Un texto sugerente a este respecto es su clásico *Contingencia, ironía y solidaridad*. Cfr. Rorty 1991, 991-139.

§2.2. “Ironía socrática”

Por otro lado, toca distinguir la “ironía romántica” con la que le sirvió de modelo inspirador: la “ironía socrática”. Para evaluar desde la perspectiva hegeliana la noción de la “ironía socrática” y distinguirla de la “romántica” retomaré la definición etimológica del término. La ironía significa “disimulo” o el hecho de “disimular que se sabe algo” o “fingir que se ignora algo” (Ferrer Mora 1965, 993). ¿En qué se puede parecer esta ironía a la romántica que he presentado líneas arriba? Autores como Jenkélévitch entienden que ambos tipos de ironía responden a un mismo espíritu filosófico, en el sentido de ser críticos de los supuestos saberes y preocupados por ser abiertamente provocadores y temerarios pues “(...) la ironía (...) no le teme a las sorpresas, juega con el peligro. Actúa su falso temor y nunca se cansa de derrotar a ese delicioso peligro al que mata una y otra vez” (Jenkélévitch 2015, 11). En efecto, esta forma de entender tanto la ironía como la figura y el papel filosóficos de Sócrates, mostrarían algún tipo de coincidencia en la confrontación con la realidad dada, entre la ironía “romántica” y la “socrática”.

Sin embargo, hay por lo menos dos cuestiones de base que harían insostenible esta interpretación. El contexto histórico particular en el que ambos tipos de negatividad se desarrollan haría difícil equiparlos, sobre todo, teniendo en cuenta que el rasgo distintivo en ambos casos es una particular experiencia de la subjetividad. Se podría, eventualmente, y Hegel lo hace, reconocer el inicio de la filosofía y de la subjetividad en la actitud irónica socrática (cuestión que, como anoté líneas arriba, también Kierkegaard comparte), pero no podemos comprender a cabalidad lo que hubiera sido ejercer dicha ironía en el mundo del yo moderno, salvo su aspecto desestabilizador.

Hegel se cuida de quitarle el aura “romántica” a las interpretaciones sobre la figura de Sócrates pero defiende su actitud filosófica de vincular el conocimiento y la vida individual, la búsqueda del saber desde la interioridad y la coherencia de la acción moral como las cuestiones que constituyen el mismo ejercicio filosófico socrático. Kierkegaard también anotará en sus reflexiones sobre la ironía la diferencia del temple irónico socrático, clásico

y equilibrado, frente al turbulento, pasional y moderno del romanticismo (Kierkegaard 2006, 68).

El aspecto formativo del ejercicio irónico, además, aborda la ironía como recurso y como fin en sí mismo. La motivación socrática de hacer despertar a Atenas para hacerla pensar críticamente era una motivación impulsada por la búsqueda del saber que en el caso concreto de la discusión real entre individuos, cobraba forma no solo como recurso comunicativo, en la expresión irónica, sino como método reflexivo, crítico y filosófico del individuo que busca razones para tratar de definir conceptos. De ahí que este ejercicio epistémico iba de la mano con una actitud crítica y no dogmática que configuraría el legado socrático-platónico de la figura del Filósofo. Esto, como lo veremos más adelante en la crítica hegeliana, no es lo esencial en la actitud del ironista romántico. El juego en el que goza su actitud destructiva de lo real objetivo desde el poder infinito de la libertad de su subjetividad interior es no solo provocador sino distinto del proyecto formativo de la filosofía.

§3. La ironía como mal moral en la *Filosofía del derecho* de Hegel

Después de haber evaluado la distinción que Hegel hace entre los tipos de ironía ya presentados, pasaré en esta parte a abordar más precisamente algunos parágrafos de la *Filosofía del derecho* sobre su crítica a la ironía.

En la segunda parte del libro titulada “La moralidad”, la voluntad libre se manifiesta en tres momentos que corresponden a las tres secciones de dicha parte. La voluntad se expresa como acción (*die Handlung*) que en un primer momento se cree y se siente libre (de manera negativa) hasta darse cuenta de las consecuencias no calculadas de su actuar. El propósito y la responsabilidad (o la culpa) son tematizados en esta primera expresión de la voluntad libre en su dimensión de la particularización (*Besonderung*) en la acción concreta (§115-118, FD 209-213). En un segundo momento, correspondiente a la sección dedicada a la intención y el bienestar (o la felicidad), la acción ya toma en cuenta todas las posibles consecuencias de su proceder para alcanzar la felicidad sin culpa ni arrepentimiento. La voluntad subjetiva cuida que su propia acción libre no cometa actos de

los cuales lamentarse (§119-128, FD 214-224). Finalmente, en el tercer momento, titulado “El bien y la certeza moral” (*Das Gute und das Gewissen*, §129-140, FD 225-259), cae la voluntad subjetiva en la cuenta de que esa felicidad perseguida por la acción libre no necesariamente busca el bien de todos, sino el beneficio particular. La contraposición entre el bien de todos, que se comprenderá recién desde el punto de vista de la eticidad, en este momento se contrapone al logro parcial del despliegue de la libertad que se refiere a la certeza moral. La acción que aparece en esta última parte de la moralidad es una acción segura de su pureza, de su autonomía y de las buenas razones que la motivan, que expresan una radicalidad que Hegel señala por perniciosa desde el punto de vista social o de la eticidad. En efecto, la certeza que motiva la acción subjetiva requiere de la mediación social que le haga entender la unilateralidad de su pretensión moral universal, que concrete su abstracción formal y que la haga darse cuenta de los riesgos que una acción con esas características puede provocar. En este contexto de la crítica hegeliana aparece la ironía, en el último párrafo de esta parte última de la moralidad.

Es, en realidad, en la extensa observación al §140 donde presenta estas figuras extremas de subjetividad, que son un mal moral:

- a) El actuar con mala conciencia que se da cuando se actúa sabiendo que hay una universalidad que no se está queriendo seguir, ya sea por capricho o por un sentimiento de derecho y deber. Esto es distinto al actuar por ignorancia o desconocimiento (§140, Observación, FD 242-244).
- b) La hipocresía, que implica una verbalización de la acción hecha con mala conciencia que niega su maldad moral. El afirmar para otros que una acción moral es buena cuando no lo es implica un par de cosas importantes. Por un lado, que es un autoengaño basado en tomar en consideración otros distintos comportamientos correctos como lo que justifica una mala acción concreta. Si yo me porto de manera piadosa o me he comportado bien en diversas ocasiones, entonces frente a esta acción concreta que sé que es mala o que se ha determinado por una mala conciencia, estoy justificado para afirmarla como buena. Esta afirmación es lo que implica la falta de verdad de la acción moral

hecha con mala conciencia. Enunciarla frente a los demás es un fraude. En todo caso, lo más grave de todo es que la subjetividad sabe que, en cuanto negatividad abstracta, toda determinación le está sometida y proviene de ella, de la propia subjetividad. Aquí radica la posibilidad de la negatividad infinita de la subjetividad, que se representará más adelante con la ironía (§140, Observación, FD 244).

- c) El probabilismo o relativismo, como figura de la hipocresía, utiliza como ‘garante’ lo que alguna o algunas autoridades han manifestado en la defensa de algún tipo de acción; sin reconocer que esa opinión es una frente a múltiples y variadas. Se trata de no ver dicha multiplicidad para adoptar arbitrariamente una acción previa y externamente justificada. A pesar de que requiere fundamentación, ante las diversas, distintas y numerosas razones que a su vez son de autoridades en la materia, al final quien decide es la propia subjetividad (§140, Observación, FD 244-245).
- d) La buena voluntad o la buena intención que justifica o santifica los medios utilizados. Esto es otra forma de querer el bien abstracto. Las buenas intenciones se defienden, justamente, por esta abstracción del bien buscado; en contra de la consideración del análisis de los medios que deben ser concretamente buenos. La buena voluntad de querer el bien abstracto es otra figura del mal moral. El bien abstracto no está determinado; la subjetividad le da un contenido al bien; y, en ese sentido, es producto de la más peligrosa arbitrariedad que efectivamente pueden llevar a crueldades de diverso tipo (§140, Observación, FD 245-249).
- e) La convicción o la opinión subjetiva que se asume como verdadera: a pesar de reconocer su perspectivismo no se le acepta como tal y se actúa en consecuencia (§140, Observación, FD 249-253). Y finalmente:
- f) La ironía que es “(...) la forma más elevada en que se aprehende y se expresa perfectamente esta subjetividad” (§140, Observación, FD 253).

Aquí aborda primero el hecho que es tomada la ironía como heredera del sentido platónico (o socrático-platónico) del término para distinguirlo de su heredera, la “ironía romántica”: “Platón no trataba sólo a aquella conciencia [de los saberes del sentido común] de modo irónico, y no a la idea misma”

(§140, Observación, FD 253). Además, la ironía, señala Hegel, se expresa, como forma retórica, en el diálogo y entre personas; con lo cual marca una diferencia con la dialéctica especulativa que aborda la idea misma que menciona en la cita precedente.

En este punto hay un giro de Hegel hacia la interpretación de la “ironía romántica” hecha por Solger quien reconoce el carácter “arrogante” de la ironía de Schlegel en tanto “subjetividad que se sabe como lo superior” (§140, Observación, FD 253, nota a pie); pero que, justamente por ello guarda una afinidad con la auténtica dialéctica (o “verdadera ironía”, sobre la que señalaré algunas ideas al final de este texto) en tanto es expresión de una subjetividad que por su arrogancia está dirigida a lo más alto; pero que desde una perspectiva “metafísica” solo es un momento de la finitud que no dice nada desde la perspectiva de la divinidad instalada en un más allá del que no podemos decir nada. Por ello, el romántico reconoce (según Solger) que lo más elevado es la divinidad que se revela en la desaparición de nuestra realidad. En los grandes personajes históricos y literarios cobra dicha ironía un carácter trágico que cumple además, irónicamente, un papel formativo: nos elevamos con la caída del mejor.

Hegel discrepa de este análisis, aunque es interesante explorar la relación del carácter verdadero de la “ironía romántica” con el punto de vista histórico o metafísico del propio ejercicio dialéctico (tarea que no haré aquí pero dejaré señalada). Lo que sí me interesa subrayar en la crítica hegeliana a Solger es que en las tragedias griegas se contraponen dos fuerzas éticas de gran valor, que en su contraposición hace surgir lo justo y lo injusto de cada una; y la idea ética resulta purificada y triunfante y penetra reconciliada en nosotros. No nos elevamos con la caída del mejor y permanecemos en el ámbito finito que es, al parecer, el que nos corresponde; sino que nos elevamos con lo verdadero, con la idea ética que la tragedia enseña y que hace posible el perdón y la reconciliación.

En la crítica hegeliana a la ironía se vislumbra la necesidad de la superación del mal moral de la ironía desde el punto de vista de la eticidad que niega y supera la moralidad. Es, por la propia naturaleza de “mal moral” de la ironía, una superación que exige el ejercicio pleno de la libertad subjetiva, ya no

desde el punto de vista limitado y, en este caso, limitante del punto de vista moral. Me explicaré a partir de la siguiente cita hegeliana que tiene un sentido irónico notable:

En la conciencia irónica en que hago sucumbir lo más elevado sólo gozo de mí mismo. Esta figura no es sólo la de la vanidad de todo contenido ético del derecho: los deberes, las leyes (...) sino que se agrega también la forma de la unidad subjetiva, la de saberse a sí mismo, como la unidad de todo contenido y en ese saber saberse absoluto (§140, Observación, FD 255).

Esta vanidad a la que ha llegado la voluntad subjetiva al afirmar y al considerar en su acción esta vanidad del mundo se corresponde, pues, con la propia vanidad del goce desinteresado del sujeto irónico que juega constantemente con la realidad y con su propia vanidad. Es, pues, necesaria la superación de la ironía.

§4. Otras pistas hegelianas de superación de la ironía

Llegados a este punto, mencionaré solo brevemente algunas otras posibles respuestas a esta necesidad de superación de la ironía en otras dos obras de nuestro filósofo. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla una figura del espíritu que llama “alma bella”. (Hegel 1987, 368-392). Una figura del espíritu es “(...) una manifestación cultural o “visión del mundo” compartida por una cultura en un momento histórico determinado. Los miembros de una cultura participan en la constitución de la figura del [e] spíritu, pero no son sus inventores” (Alfaro 2019, 57).

Esta figura del “alma bella” guarda relación con la ironía en tanto también esta es una expresión social, no meramente individual, como ya lo señalé al hablar de la “ironía romántica”. Sin embargo, lo propio de la figura del “alma bella” es que es “(...) incapaz de actuar en el mundo por miedo a quebrar su armonía interna” (Alfaro 2019, 58). Digamos que es una autoconciencia desgarrada que, consciente de sus infinitas posibilidades de acción moral, decide replegarse en la propia subjetividad. De manera similar que en la *Filosofía del derecho* se requiere una superación en el plano ético o social.

Finalmente hay un tipo de ironía en Hegel distinta a la que critica tan categóricamente: la “ironía del mundo” que se asocia con el ejercicio dialéctico. Hay, pues, una ironía dialéctica que Hegel la entiende como estructural a la realidad que permite el desarrollo de las contradicciones inmanentes que llevarán al dinamismo de la misma y que, en nuestro contexto, posibilitarían el paso de la ironía desde el punto de vista de la moralidad a un punto de vista histórico o metafísico.

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel señala lo siguiente en el contexto de una reflexión sobre la ironía socrática: “Toda dialéctica hace valer aquello que debe valer como si fuese válido (*“läßt das gelten, was gelten soll als ob es gelte”*), deja que la destrucción interna se desarrolle en ello —la ironía universal del mundo (*“sich daran entwickeln, —allgemeine Ironie der Welt”*)” (Hegel 1995: 54; 1986b: 460). Es decir, y en esto sigo a Casas Dupuy, “(...) la dialéctica incorpora una ironía estructural, en el sentido de que deja que las contradicciones internas de la realidad se desarrollen” (Casas Dupuy 1999, 23).

Aquí veo una pista para explorar la crítica que el propio Hegel hace en el pasaje correspondiente de la *Filosofía del Derecho* a la interpretación de la “ironía romántica” de Solger y Schlegel. Pareciera que desde una perspectiva histórica se puede (y debe) entender la moralidad y la ironía como momentos de un devenir que dialécticamente cobran sentido, muchas veces de manera trágica en el sujeto irónico que se resiste a desarrollar su libertad más allá de su perspectiva moral unilateral o, en otros términos, que no decide ejercer su plena libertad y que adopta la libertad negativa del puro goce subjetivo.

§5. Conclusiones

En este trabajo he analizado la crítica a la noción de “ironía romántica” que aborda Hegel en su *Filosofía del derecho* como una forma de “mal moral” en tanto se expresa desde la perspectiva de la moralidad, ámbito del desarrollo de una libertad negativa o reflexiva que se recoge en su interioridad y que plantea riesgos en el ámbito moral y cultural. Fue necesario hacer una

distinción entre dicha ironía y la “socrática” para entender el sentido filosófico de esta última y subrayar la distinción básica entre ambas en cuanto a la finalidad de dicha actitud espiritual. Mientras que la ironía en Sócrates se expresa en un diálogo personal que busca que se tome conciencia de la necesidad de que la pregunta por los conceptos sea una pregunta por nuestro propio carácter, una pregunta por nuestra conversión en términos filosóficos y morales, en los románticos es un juego del gozo que se entusiasma por su carácter negativo respecto de la vanidad del mundo objetivo y de la propia actitud ironista. No hay una preocupación formativa en el caso de este último tipo de ironía. Hegel detecta en la actitud ironista un problema espiritual que debe ser superado.

Después del análisis de los últimos pasajes de la moralidad en la que se caracterizan las distintas formas de mal moral, encuentro que la necesidad de superación de la ironía implica el ejercicio de la propia voluntad subjetiva para considerar la acción desde la perspectiva de la eticidad, las normas y leyes sociales, que implicaría la toma de conciencia de la unilateralidad del subjetivismo; pero que no es la única posible vía de superación de la ironía. Desde otras perspectivas, que anuncio como rutas de investigación posteriores, vislumbro el carácter irónico de la propia perspectiva histórica o metafísica hegeliana que entiende a la ironía de la moralidad como un momento de superación dentro de una ironía del mundo que, a diferencia de la lectura de Solger sobre la ironía se podría aprehender conceptualmente, más allá de que en la historia de los individuos y los pueblos, en la historia del espíritu, muchas veces se vislumbra recién al final, después del carácter trágico del devenir.

Recibido: 15/08/2021

Aceptado: 25/09/2021

Bibliografía

- Alfaro, Carlos Víctor, 2019. Similitudes y diferencias entre la “ironía romántica” y la figura del espíritu denominada “alma bella” en la filosofía de Hegel, *Ágora, Papeles de filosofía*, 38 (1), 57-78.
- Álvarez Gómez, Mariano, 2003. El concepto de bien en Hegel. En: *El retorno del espíritu: Motivos hegelianos de la filosofía práctica contemporánea*, ed. Miguel Giusti. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 121-135.
- Casas Dupuy, Rosario, 1999. Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía, *Ideas y Valores*, (110), agosto, 21-31.
- Domínguez, Javier, 2009. Lo romántico y el romanticismo en Schlegel, Hegel y Heine: Un debate de cultura política sobre el arte y su tiempo, *Revista de Estudios Sociales* (34). 46-58.
- Ferrater Mora, José, 1965. *Diccionario de filosofía. Tomo I.* (5a. ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hadot, Pierre, 1998. *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad. de: Eliane Cazenave). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F., 1986a. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, 7. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1986b. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Werke in zwanzig Bänden, 18. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1987. *Fenomenología del Espíritu*. [Trad.: Wenceslao Roces.] México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1995. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Tomo II. [Trad.: Wenceslao Roces.] México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1999. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. [Trad.: Juan Luis Vermal]. [2da. Edición]. Barcelona: EDHASA.
- Honneth, Axel, 2014. *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. [Trad.: Graciela Calderón]. Buenos Aires: Katz Editores.
- Jankélévitch, Vladimir, 2015. *La ironía*. [Trad. de: Carlos Schilling]. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Kierkegaard, Søren, 2006. *Escritos. Volumen 1: De los Papeles de Alguien que Todavía Vive. Sobre el Concepto de Ironía*. [Traducción: Darío González y Begonya Saez Tajafuerce]. [2ª. edición]. Madrid: Trotta.
- Rorty, Richard, 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. [Trad.: Alfredo Eduardo Sinnot]. Barcelona: Paidós.
- Safranski, Rudiger, 2009. *Romanticismo: Una Odisea del Espíritu Alemán*. [Trad.: Raúl Gabán]. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.

VANIA ALARCÓN

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente texto vincula el concepto de responsabilidad descrito por Husserl en la *Crisis* al tercer sentido de evidencia, correspondiente, a su vez, al tercer momento de la delimitación de lo immanente y lo trascendente. En la primera parte del trabajo se revisa el concepto de evidencia; en la segunda, el de intencionalidad; y, en la tercera, el de responsabilidad, para lo cual se esbozan aquellos de la libertad, la idea de la humanidad, la historia y la tarea de la filosofía.

Palabras clave:

Husserl, fenomenología, responsabilidad, evidencia, *Crisis*

Abstract:

This text links the concept of responsibility described by Husserl in the *Crisis* and the third meaning of evidence, which corresponds to the third moment of the delimitation between what is immanent and transcendent. First, the concept of evidence is examined. Second, the concept of intentionality is looked over. Third, the concept of responsibility is sketched, as well as those of freedom, the idea of humanity, history, and the task of philosophy.

Keywords:

Husserl, phenomenology, responsibility, evidence, *Crisis*

Ich mußte philosophieren, sonst konnte ich in dieser Welt nicht leben.

Husserl, citado por Mappe Heidegger en Schuhmann (1981, 344).

El concepto de responsabilidad plasmado por Husserl en la *Crisis* está estrechamente vinculado a su idea de racionalidad, pero tiene, además, un sentido particular respecto al filósofo. A grandes rasgos, podemos decir que, desde su perspectiva, la responsabilidad consiste en una toma de conciencia del papel de la subjetividad *qua* trascendental, lo que se traduce en una orientación hacia la evidencia experimentada (Husserl 2002, 28, 34 [Hua XXVII, 26, 32]). Precisamente, la tarea de la filosofía es descrita como la búsqueda de la fundamentación última de todo sentido y validez, la cual también implica un retorno a la evidencia. En la obra de Husserl podemos encontrar tres sentidos de este concepto, los cuales corresponden a los tres momentos de la delimitación de lo inmanente y trascendente. La *Crisis* describe el tercero, el cual concibe dentro del ámbito inmanente no solo lo dado actual, sino lo dado posible; y, por lo tanto, este también sería fuente de evidencia (Husserl 1991, § 46, 167; § 48, 174-175 [Hua VI, 161-162, 169]; San Martín 2008, 63 ss.).

La mencionada tarea corresponde a la idea de la filosofía como profesión (*Beruf*) o, mejor, vocación (*Berufung*), esto es, la realización del conocimiento universal, cuyo valor es sentido por el filósofo, generando una tendencia hacia él, de forma que tal realización es un llamado (*Ruf*) para el filósofo: una suerte de demanda a la que tiene que responder (Husserl 1991, § 7, 17 [Hua VI, 15]). En su búsqueda de la fundamentación de tal conocimiento y mediante el método fenomenológico (*epoché* y reducción trascendental), el filósofo ha de meditar (*besinnen*), a partir de su experiencia en primera persona, sobre el papel trascendental de la subjetividad, la cual descubre como una intersubjetividad trascendental. En el presente trabajo defenderé cómo la discusión de Husserl relativa a la tarea e idea de la filosofía conlleva la descripción de la fenomenología como una automeditación (*Selbstbesinnung*) de la humanidad y, respectivamente, del filósofo como un “funcionario de la humanidad” (Husserl 1991, § 7, 18; § 73, 280 ss. [Hua VI, 15, 272 ss.]), en tanto siente su valor, y adquiere la “responsabilidad última” por la autenticidad de la misma (Husserl 1991, § 35, 144 [Hua VI, 140]).

Empezaremos con las diferentes versiones de la delimitación de lo inmanente y trascendente, y los correspondientes sentidos de evidencia. En una segunda parte describiremos la concepción de la intencionalidad de Husserl como una dinámica teleológico-normativa. Finalmente, en la tercera parte, exploraremos el tema de la responsabilidad, y algunos elementos relacionados a ella: la libertad, la humanidad, la historia, y la filosofía como idea y su correspondiente tarea.

§1. La evidencia: entre lo dado y lo posible

A lo largo de la obra de Husserl, podemos encontrar tres sentidos de lo inmanente y trascendente que corresponden a tres diferentes consideraciones sobre la evidencia. En la *Crisis* encontramos el tercero, así como la crítica a los anteriores. Antes de caracterizarlo, tenemos que entender cuál es la relación entre el par inmanente/trascendente y la evidencia. La distinción entre lo inmanente y trascendente designa dos ámbitos: el de la experiencia o vivencia y aquel externo a ella, *su objeto* (en sentido amplio) (San Martín 2008, 63). La evidencia, entendida como experiencia de la verdad, es aquella en la cual lo mentado en la intención es intuitivo y se circunscribe al ámbito inmanente¹. En primera instancia, esta descripción nos puede remitir a un psicologismo, en tanto la verdad parece ser reducida a la experiencia subjetiva. Mas, justamente, el mérito de la consideración de Husserl es dar una salida al problema del enigma de la relación entre inmanencia y trascendencia describiendo su correlación, en la que se enfatiza el papel constituyente del sujeto como dirigido a los objetos y se reconoce,

1 Ya en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, Husserl señala que “[l]a evidencia no es otra cosa que la ‘vivencia’ de la verdad. [...] la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente” (Husserl 2006, §51, 162 [*Hua* XVIII, 193]). En el epílogo de *Ideas I*, Husserl describe la evidencia y su vínculo con la inmanencia señalando que: “manteniendo en forma consecuentemente exclusiva la dirección de la experiencia a lo experimentable de modo puramente interno, a lo que me es fenomenológicamente ‘accesible’, tengo una esencia propia conclusa en sí, en sí misma conexa. A ella pertenece toda experiencia real y posible por medio de la cual está ahí para mí el mundo objetivo, con todas las verificaciones de experiencia en que se verifica para mí, aunque su validez nunca haya sido científicamente examinada” (Husserl 2013, 476 [*Hua* V, 149]). Como veremos, estas dos nociones de la evidencia corresponden al primer y tercer sentido de la inmanencia; sin embargo, la caracterización general de la evidencia como experiencia de la verdad se mantiene.

a la vez, el papel de los cambios en el polo objetivo en las constituciones de sentido del sujeto; de esta forma, se cierra el abismo establecido por la modernidad entre uno y otro ámbito (Husserl 1991, §46, 167-169 [*Hua VI*, 161-163]). Como veremos, el tercer sentido de estos conceptos (inmanencia, trascendencia y evidencia) logra la mencionada salida al enigma describiendo la *trascendencia de la inmanencia*.

Los dos primeros sentidos del par inmanencia/trascendencia delimitan un ámbito de la inmanencia reducido frente a lo que será el tercer sentido defendido en obras como la *Crisis*. El primer sentido —presente en las obras *Filosofía de la aritmética* (1891) e *Investigaciones lógicas* (1900-1901)— solo incluye en el ámbito inmanente la experiencia y sus ingredientes (*nóesis*), de manera que lo trascendente es el objeto intencional (*nóema*): su dación actual, sus posibles daciones y lo no dable (Husserl 1929, §11, 495 [*Hua XIX/1*, B370-B378]; San Martín 2008, 64)². Respectivamente, la evidencia es entendida según el ideal cartesiano de adecuación entre el pensamiento y lo pensado. En la *Crisis*, Husserl describe este primer sentido en su crítica al modelo cartesiano y sus consecuencias en las propuestas de Locke (1991, § 19, 85; § 22, 88 ss. [*Hua VI*, 83, 86 ss.]).

El segundo sentido —presente en las obras *La idea de la fenomenología* (1907) y *Lecciones de lógica y teoría del conocimiento* (1906-1907)— amplía el ámbito de lo inmanente. Así, incluye, además de la vivencia, el objeto actualmente dado en ella, mas sigue considerando lo posiblemente dado —esto es, el horizonte de daciones posibles— y lo imposible de ser dado como trascendentes (San Martín 2008, 64).

La crítica a estos primeros sentidos se basa en que ninguno describe *correctamente* la relación entre los ámbitos inmanente y trascendente, lo cual implica que no dan cuenta del conocimiento. En efecto, si, como en el primer sentido, marcamos el límite entre la mera experiencia y el objeto al cual se dirige la intención, no tenemos cómo garantizar su vínculo, nos quedamos

2 En el segundo volumen de las *Investigaciones*, Husserl señala que “la expresión de objeto inmanente [...] designa la peculiaridad esencial de las vivencias intencionales; y asimismo por la expresión escolástica sinónima: in-existencia intencional o mental de un objeto” (1929, inv. V, § 11, 493 [*Hua XIX/1*, B372]).

en la duda escéptica de si acaso nuestros contenidos mentales representan *adecuadamente* lo externo y no son meras apariencias subjetivas (Husserl 1991, § 63, 230 [*Hua* VI, 223]). En efecto, parece que hay un divorcio entre el contenido de la vivencia, calificado de inexistente, meramente mental, y el objeto dado en esta, que ha de ser existente y objetivo.

Asimismo, desde el segundo sentido, al incluir tanto lo posible como imposible dado en el ámbito trascendente, se obvia una importante diferencia. Si incluimos lo dado del objeto intencional en el ámbito inmanente, logramos establecer un vínculo, pero limitado a lo actual, de forma que las posibilidades de dación no podrían estar incluidas en el conocimiento, lo cual no se condice con nuestra experiencia.

La tercera delimitación entre lo inmanente y trascendente —presente en obras como *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-1911), *Ideas I* (1913), las *Meditaciones cartesianas* (1929) y la *Crisis* (1936)— incluye en el primero la experiencia vivida y tanto lo dado realmente en aquella experiencia como lo posiblemente dado (San Martín 2008, 64). Esto es, del lado del objeto, incluye aquello que mentamos a partir de la dación, una posibilidad real (Bernet 2004, 123-125). Esta tercera delimitación tiene dos periodos. La descripción brindada por Husserl pasa por una primera etapa estática —correspondiente a *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-1911) e *Ideas I* (1913)— y luego una genética —propiamente plasmada en la *Crisis* (1936), pero ya presente en *Meditaciones cartesianas* (1929)—, en la que queda mucho más claro el carácter abierto de la intencionalidad, ya sugerido en *Ideas I* con la mención de las ideas en sentido kantiano (Husserl 2013, §83, 275-276 [*Hua* III/1, 166-167], incluyendo los temas del tiempo y la historia.

En la *Crisis*, basándose en el caso de la percepción, Husserl sostiene que en ella “[...] ya tengo la plena consciencia de la cosa, al igual que ya en la primera ojeada la veo como esta cosa. Viendo, la imagino [*meinen*] constantemente junto con todos los lados que en modo alguno me están dados, tampoco bajo la forma de un hacer presente previo intuitivo. Así pues, la percepción tiene ‘consciencialmente’ en cada caso un horizonte perteneciente a su objeto” (Husserl 1991, § 45, 166 [*Hua* VI, 161]). Las daciones

posibles forman parte del horizonte interno del objeto (Husserl 1991, § 47, 171 [*Hua VI*, 165]). Frente a este, el horizonte externo es el fondo sobre el que se destacan los objetos, siendo el mundo el horizonte final u horizonte de horizontes (Husserl 1991, § 38, 153 [*Hua VI*, 148]).

Al discutir el ámbito inmanente explorado por el psicólogo, Husserl mantiene que “[...] aquí encuentra por doquier no sólo intenciones, sino los ‘objetos intencionales’, contenidos correlativamente en ellas [...]. No son partes reales de la intención, sino algo mentada en ella, su sentido respectivo, y esto en modalidades que sólo tienen sentido para cosas tales como ‘sentido’” (1991, § 70, 253 [*Hua VI*, 245]). La última oración enfatiza la mencionada *trascendencia de la inmanencia*, ya que el objeto intencional (sus daciones actuales y posibles) es incluido dentro del ámbito inmanente, pero, como advierte Husserl, de una manera particular: si bien conocemos la cosa misma, y no una mera representación mental de ella, aquella se puede mentar y darse de diversas maneras, en diferentes aspectos. Según el fenomenólogo, lo trascendente es aquello no dado ni dable, el objeto (real o ideal) absolutamente completo: “‘La’ cosa misma es en verdad aquello que nadie ha visto en tanto que real, puesto que, más bien, está constantemente en movimiento y es constantemente —para cualquiera— la unidad consciencial de la abierta e infinita multiplicidad de las cambiantes experiencias y cosas de experiencia propias y ajenas” (Husserl 1991, § 47, 173 [*Hua VI*, 167]). En contraste con la división kantiana entre fenómeno (experiencia) y nóumeno (lo en sí, inalcanzable, al otro lado del abismo), para Husserl lo trascendente está más allá de la dación, funciona como una idea reguladora, pero no hay tal abismo y, por lo tanto, el conocimiento es posible (1991, § 45, 166 [*Hua VI*, 160]).

En esa línea, la evidencia no es pensada según el ideal cartesiano de adecuación perfecta, ya que incluye lo posible. Así, la adecuación es reemplazada por la apodicticidad, la cual puede incluir inadecuaciones actuales, y si bien implica una certeza en el más alto grado, es corregible (1979, § 6, 52 [*Hua I*, 56]). En la *Crisis*, al discutir las *Investigaciones*, la evidencia es descrita

como una “autodación original universal” en la que tenemos experiencia de la verdad (Husserl 1991, § 68, 245 [Hua VI, 237])³.

En esta concepción Husserl resalta la condición temporal de la constitución de cualquier objeto, así como de la propia vida. Como veremos en la siguiente parte, tal condición temporal tendrá consecuencias para la descripción de la intencionalidad y, por lo tanto, de la conciencia —específicamente, será una de sus estructuras—:

Ninguno de estos actos, ni ninguna de las valideces comprendidas en el Yo, está aislado [...] lo en cada caso activamente consciente y, correlativamente, los activos contenidos de conciencia, estar-orientada-a, estar-ocupado-con, están bañados por una atmósfera de valideces mudas, ocultas, pero co-funcionantes, están bañados por un horizonte viviente en el que el Yo actual también puede adentrarse cuando le plazca, reactivando antiguas adquisiciones, asiendo conscientemente sorprendentes ideas aperceptivas, moviéndose y caminando en intuiciones (Husserl 1991, § 40, 157 [Hua VI, 152]).

§2. La intencionalidad en la Crisis

¿Una vez aclaradas estas diferentes delimitaciones de los ámbitos inmanente y trascendente, así como su relación con la idea de evidencia, podemos discutir la noción de la intencionalidad. Según Husserl, esta es la característica principal de la conciencia: su estar-dirigida-a, y describe su estructura como una teleológico-normativa (1991, §50, 180-181 [Hua VI, 174]). Entonces, la intencionalidad se orienta —no solo en el sentido de dirección sino de tendencia (aspecto volitivo)⁴—, hacia un fin, un ideal de plenitud que, a su vez, funciona como norma. Aquí ya resalta un elemento importante de

3 “Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la evidencia, puesto que lo ‘ello mismo’ (del correspondiente *modus*) reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substrucción mental, mientras que, por otra parte, una substrucción tal, en la medida en que pretende en general la verdad, sólo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias” (Husserl 1991, § 34d, 134 [Hua VI, 130]).

4 Cabe aclarar que, si bien esta tendencia pertenece a los actos volitivos, no es voluntaria, es decir, no es propiamente consciente o activa, sino que ya está presente en el estrato pasivo-instintivo, el cual tiene un carácter dinámico (Hua XIV, 56, 69, 333; Hua XV, 201; Hua XXXVII, 146; Hua XLII, 102, 118, 225).

la propuesta de Husserl, que funciona como un presupuesto de sus ideas: la unidad de la razón. Según Husserl, si bien es posible distinguir diferentes tipos de actos (cognitivos, emocionales y volitivos) en una descripción de la experiencia, esto no significa que esta se dé efectivamente de esta manera fragmentaria, ya que la razón es unitaria.

Si bien el retrato de Husserl de la intencionalidad empieza en el ámbito cognitivo, esta termina describiendo toda la vida subjetiva⁵. Desde sus análisis estáticos, el orden de fundación de los actos que propone Husserl describe que los actos emocionales (sentir el valor o valorar) fundan los actos volitivos, y tales actos emocionales, a su vez, se fundan en los actos de presentación y pensamiento. No obstante, esta unidad no se limita a la articulación de los diferentes actos, sino también al enraizamiento de lo activo en lo pasivo. La génesis pasiva describe que la intención como tendencia se proyecta desde el dominio pasivo, donde lo afectivo tiene un papel prominente, hacia el activo: los elementos que componen los diversos actos descritos por Husserl están presentes en el primero, solo que indiferenciados (Husserl 2005, § 4, 39-40 [*Hua* IV, 10]; *Hua* XI, 418; *Hua* XV, 385; *Hua* XXVIII, §§ 3-4, 12d, 17, 178, 343; *Hua* XXXVII, 181; Walton 2017, 4). De esta manera, podemos decir que el valorar se fundamenta en la vida afectiva, y que esta, en gran medida, impulsa y motiva la vida activa del sujeto⁶.

La dinámica de la intencionalidad puede ser descrita en tres momentos o procesos: la mención, la intuición y la síntesis de plenificación. Si bien estos tres son comunes a todos los actos intencionales (cognitivos, emocionales y volitivos), corresponden a la descripción del análisis estático, el cual parte del objeto intencional como constituido en actos intencionales

5 “das transzendente Bewußtsein ist ja von vornherein universales, alles Bewußtsein, auch die gesamte Gemüts- und Willens- intentionalität mitumspannend; alles das nicht im Nebeneinander, sondern in seiner — wie sich zeigt — untrennbaren Einheit” (*Hua* VIII, 504).

6 “Este objeto de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. es por tanto un objeto de nivel superior. Observamos que el juicio de valor original-general, hablando en términos generales, toda conciencia que originariamente constituye un objeto de valor como tal, posee en sí necesariamente un componente que pertenece a la esfera emotiva” (Husserl 2005, §4, 39 [*Hua* IV, 9]). Sobre el tema de los actos emocionales y el valor en la fenomenología de Husserl, véase Quepons 2016; Chu 2013; Walton y otros 2017.

y experiencias de evidencia correspondientes (1991, § 48, 174-176 [*Hua VI*, 168-170]), y son, por lo tanto, abstractos, ya que, como mencioné, en nuestra experiencia en primera persona no se dan diferenciados.

En la *Crisis*, Husserl describe la estructura de la intencionalidad tomando el ejemplo de los actos perceptivos, que forman parte del primer tipo de actos, los cognitivos, mas esta explicación es análoga a la de cada tipo de acto. Lo importante de la estructura transversal a los tipos de actos es la dinámica descrita entre la multiplicidad y unidad: “Todo ente indica una universalidad ideal de formas de dación experimentantes reales y posibles, cada una de las cuales es aparición de este único ente y, ciertamente, de modo tal que toda experiencia concreta real realiza, a partir de esta multiplicidad total, un transcurso de formas de dación consonantes y que satisface continuamente la intención experimentadora” (1991, § 48, 175; § 43, 165 [*Hua VI*, 169, 160]).

Por ejemplo, si bien percibimos objetos como unidades inalteradas, fijas, tal acto se da, a su vez, a través de un proceso temporal de múltiples percepciones particulares (Husserl 1991, §45, 165 [*Hua VI*, 160]). Esta multiplicidad tiene dos niveles: (1) la multiplicidad de tipos de actos que nos presentan diferentes aspectos del objeto intencional (en el caso de los actos cognitivos, percepciones visuales, táctiles, olfativas; intuiciones categoriales⁷), y (2) la multiplicidad de grados de *plenificación* implicados en cada acto, ambos respecto al mismo objeto unitario (1991, § 45, 165-166 [*Hua VI*, 160-161]). Cada aspecto particular “se me presenta en una síntesis continua” y es una “forma de representación {*Darstellungsweise*}⁸” del objeto unitario (1991, § 45, 166 [*Hua VI*, 161]). Esta multiplicidad nos remite al retrato de la distinción de lo inmanente y trascendente, así como aquel de la intencionalidad y su carácter tendencial. Como mencionamos, Husserl supera el enigma del conocimiento entre lo subjetivo y objetivo al señalar que podemos conocer las objetividades, aunque la objetividad plena es trascendente a

7 Análogamente, esta multiplicidad también caracteriza a los emocionales —el sentir el valor— y volitivos —tender hacia una meta, desear, tomar una decisión, etc.

8 Uso llaves para mis agregados, para diferenciarlos de los corchetes y comillas españolas que se usan en la obra.

la intencionalidad, ya que tales se nos dan de múltiples maneras, en sus diferentes actos.

§2.1. Mención vacía e intuición

La mención vacía es la referencia a algo (en sentido amplio, un objeto o un aspecto del mismo) que no está actualmente dado. Frente a esta, la intuición es la captación de lo actualmente dado. En la *Crisis*, Husserl sostiene respecto a la percepción que “[...] lo auténticamente percibido {intuido} ‘remite’ a una multiplicidad sistemática de posibles representaciones conforme a la percepción que le pertenecen consonantemente” (1991, § 47, 171 [*Hua VI*, 165]). Como podemos apreciar, la intención e intuición son *diferentes* tipos de actos, mas generalmente se dan juntos⁹. En cada percepción tenemos una intención intuitiva del aspecto particular que efectivamente percibimos junto a una mención vacía de sus otros aspectos y el objeto unitario, absoluto, del cual nunca tenemos una intuición completa: “[...] mientras que la superficie está dada actualmente imagino [*meine*] más de lo que ella ofrece” (Husserl 1991, § 45, 166 [*Hua VI*, 160]).

Así, a pesar de que no tengamos tal intuición completa, ella está *presente* en cada una de nuestras percepciones parciales, como una “certeza-de-ser de esta cosa para la que todos los lados son propios al mismo tiempo” (Husserl 1991, § 45, 166 [*Hua VI*, 160]), y tiene una función normativa, indicándonos el óptimo de su dación, en forma de una anticipación. La mención vacía e intuición se vinculan en tanto esta última plenifica la primera, y es en esa plenificación del sentido mentado que experimentamos la evidencia. Al caracterizar al “yo” como tema de investigación, Husserl describe tal tendencia a la plenificación como esencial a la intencionalidad:

9 En las *Investigaciones*, al discutir el acto intencional y su contenido, Husserl señala que “[s]egún que este contenido funcione como representante signitivo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez, será el acto signitivo puro o intuitivo puro mixto” (Husserl 1929, inv. VI. § 25, 662 [*Hua XIX/2*, 88]). Husserl usa diversos términos para referir a la mención vacía, siendo la intención signitiva uno de estos (Rizo-Patrón 2015, 246, 254, 273).

[...] el *idéntico realizador*, a su modo, *de todas las valideces*, como el Yo que tiende-a; como el Yo orientado en el cambio de las formas multiescalonadas de aparición “a través de ellas” hacia el polo unitario, esto es, orientado hacia la meta ambicionada desde él (su proyecto), meta mentada previamente con mayor o menor precisión y claridad y que se satisface sólo siendo-deviniendo de fase en fase —satisfaciendo su intención— (1991, § 50, 180 [Hua VI, 174]).

En esta descripción, como adelantamos, resalta el elemento temporal, en tanto la multiplicidad de daciones y, correlativamente, los actos se extienden a lo largo de nuestra experiencia personal¹⁰. Notamos que en toda percepción particular, “[...] en tanto que la de un objeto extenso y duradero, hay una continuación de lo aún-consciente, fluyente, de ninguna manera intuitivo por más tiempo, una continuidad de ‘retenciones’ y, en otra dirección, una continuidad de ‘protenciones’” (Husserl 1991, § 46, 168-169 [Hua VI, 163]). Impresión originaria (*Urimpression*), retención y protención son momentos abstractos de la percepción, es decir, son relativos a un presente y se relacionan con la aperccepción. Lo previamente dado a la intuición, esto es, lo efectivamente percibido en algún momento pasado, también está mentado en las subsiguientes intuiciones; es decir, no solo anticipamos el óptimo según lo dado actual, sino que conservamos lo dado previamente en la síntesis de las percepciones particulares: “[...] las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que el trasfondo que permanece plenamente inadvertido (por ejemplo, del campo perceptivo), trasfondo siempre co-consciente, pero momentáneamente irrelevante, este trasfondo co-funciona según sus valideces implícitas” (Husserl 1991, § 40, 157 [Hua VI, 152]).

Es a través de este proceso que *conocemos* los objetos, conservando lo previamente dado, anticipando su óptimo, y corrigiendo el sentido según el curso de las intuiciones: “[...] en el cambio continuo del ver el lado visto cesa de ser visto realmente, pero es ‘conservado’ y ‘juntado’ con los lados anteriormente conservados, y así ‘aprendo’ a ‘conocer’ la cosa” (Husserl 1991, § 45, 166 [Hua VI, 160]).

¹⁰ “La percepción sólo se refiere al presente. Pero se presupone que este presente tiene tras sí un pasado infinito y ante sí un futuro abierto” (Husserl 1991, §46, 168 [Hua VI, 163]).

§2.2. Síntesis de plenificación

Entonces, la plenificación del sentido, antes que un acto particular, es un proceso temporal que reúne diferentes actos. Como señalamos, en la percepción, tomando el ejemplo de la *Crisis*, nunca nos es dado el objeto totalmente, sino por múltiples escorzos y en diferentes grados de plenificación, los cuales, sin embargo, relacionamos al mismo como su representación, en una síntesis de identificación o unificación (Husserl 1991, § 45, 167 [*Hua* VI, 161]). En esta se articulan las daciones actuales, correlativas a la intuición, y las posibles, correlativas a las menciones vacías, las cuales incluyen daciones previas y anticipaciones, tanto de otros escorzos como del objeto total. De forma que el *óptimo* anticipado en cada acto cumple una función normativa en la unión de la multiplicidad de actos y sus daciones correlativas¹¹.

Cabe aclarar que la síntesis de plenificación no se da en un proceso siempre ascendente, sino que está abierto a decepciones y correcciones: “[...] a menudo se llega a la ruptura de esta consonancia: ser se transforma en [...] {ilusión}, o tan sólo en ser dudoso, en mero ser posiblemente, en ser probable, en-no-ser-sin-embargo-mera-apariencia-nula, etc. Entonces la apariencia se resuelve mediante ‘corrección’, mediante la modificación del sentido en el que se había percibido la cosa” (Husserl 1991, § 47, 170 [*Hua* VI, 164]). Conforme intuimos diversas daciones, modificamos el sentido inicialmente mentado, ya sea plenificándolo o corrigiéndolo, ajustando, a su vez, nuestras anticipaciones.

Asimismo, en esta síntesis también el elemento intersubjetivo es esencial. Ya en los párrafos 48-49 de la *Crisis* Husserl advierte sobre el rol de la mancomunación en la constitución, la cual termina siendo considerada intersubjetiva: “la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo

11 “Esto [la síntesis] no sucede como amalgamamiento externo; sino que las representaciones, en tanto que portando en sí ‘sentido’ en cada fase y mentando algo, se ligan en la dirección de un progresivo enriquecimiento de sentido y de una continua formación de sentido, en la que aquello que ya no aparece continúa vigente como algo aún conservado, y en la que la mención previa anticipadora de un transcurso continuo, la expectativa previa de lo ‘venidero’, se satisface y, al mismo tiempo, se determina de una forma más próxima. De este modo, todo es recogido en la unidad de validez o bien en lo uno, la cosa” (Husserl 1991, § 45, 167 [*Hua* VI, 161]).

que actúa constitutivamente” (Husserl 1991, § 50, 181 [*Hua VI*, 175]). Así, las síntesis de plenificación a nivel subjetivo-individual están condicionadas por las síntesis intersubjetivas, las cuales no solo las hacen posibles, sino que las orientan (Husserl 1991, §50, 182 [*Hua VI*, 175]). Además, las síntesis intersubjetivas, en gran medida, son las que posibilitan la corrección: “En dirección hacia la diferencia entre cosas ‘originalmente propias’ y cosas que sabe ‘por empatía’ que otro experimenta en el cómo de las formas de aparición, e incluso en dirección hacia la posibilidad de disonancias entre las concepciones propias y las que sabe por empatía”, es decir, en ellas, “aquello que cada uno experimenta realmente *originaliter* como cosa de percepción se transforma para cada cual en mera ‘representación de’, en ‘aparición de’, *i.e.*: de lo único que es objetivamente” (Husserl 1991, § 47, 173 [*Hua VI*, 167]). Por lo tanto, toda constitución implica que la objetividad lo es tal para toda subjetividad y no solo una individual.

Así, la estructura de la intencionalidad implica una dinámica temporal entre la multiplicidad de momentos parciales y la unidad a la que se tiende, a nivel subjetivo e intersubjetivo, cuya orientación hacia aquel fin que funciona como norma es aquello que articula tal multiplicidad en una unidad.

§3. Responsabilidad en la Crisis

Podemos resumir la cuestión de la responsabilidad con la pregunta de si estamos dispuestos a hacernos cargo de los sentidos que mentamos y bajo qué justificación (Dodd 2004, 9); y, para responder a ella, hemos de recurrir a la evidencia original, intuida en primera persona. Así, el concepto de responsabilidad refiere a la actitud de la búsqueda de fundamentación última del conocimiento, es decir, la posibilidad de hacer afirmaciones de sentido válidas, y surge como parte de nuestra automeditación (*Selbstbesinnung*), nuestro (re)conocernos como subjetividad trascendental, esto es, constituyente de sentido. Tal reconocimiento del carácter trascendental de la subjetividad implica la toma de conciencia de nuestra responsabilidad, no solo respecto a los sentidos que constituimos activamente, sino también respecto a aquellos previamente instituidos, que reactivamos cada vez que apelamos a ellos (Husserl 1991, § 52, 186-187 [*Hua VI*, 180-181]).

Para discutir este tema y su vínculo con lo presentado sobre la evidencia y la dinámica de la intencionalidad, tenemos que discutir la concepción de la libertad de Husserl —tanto en general como en el caso específico del filósofo—, la cual va de la mano con su idea de humanidad. Asimismo, exploraremos el papel de la historia y su relación con la institución de la idea de la filosofía como una tarea, el papel de la *Besinnung*, y cómo se relaciona esta tarea con el llamado a la búsqueda de fundamentación última.

§3.1. Libertad

Husserl vincula la idea de la libertad a la razón: “El espíritu e incluso sólo el espíritu es siendo él mismo en sí mismo y para sí mismo, es autónomo, y en esta autonomía, y sólo en ella, puede ser tratado de manera verdaderamente racional, de manera verdadera y radicalmente científica” (1991, 355 [*Hua* VI, 345]). En *Renovación*, considera dos dimensiones de esta libertad que complejizan su retrato: (1) un ser-libre-de, en tanto el ser humano tiene la “peculiaridad esencial de ‘actuar’ libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente a sus impulsos (tendencias, afectos)” (Husserl 2002, 24-25 [*Hua* XXVII, 24]); y (2) un ser-libre-para, “una actividad auténticamente ‘personal’” en la que “el hombre tiene experiencia [...] piensa, valora, interviene en el mundo circundante” y se orienta hacia una vida en la evidencia (Husserl 2002, 25 [*Hua* XXVII, 24]; cfr. Hart 1992, 94). Entonces, ser libre, tomar nuestras propias decisiones, implica basarnos en la evidencia que experimentamos (Hart 1992, 96), lo cual advierte su carácter esencialmente crítico: “Libertad es [...] una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que, primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico” (Husserl 2002, 70 [*Hua* XXVII, 63]).

Además de este sentido de libertad de la voluntad, hay uno de la razón en general. Precisamente, en la *Crisis*, Husserl ofrece un detallado cuadro de la razón y el tipo de vida que supone, en el cual resaltan los elementos

de la libertad, meditación (*Besinnung*)¹², evidencia y responsabilidad¹³. Este retrato de la vida subjetiva, aclara en seguida, se aplica al individuo y a la comunidad, en tanto la vida personal está marcada por una tendencia hacia aquella “[...] necesidad [...] de hacer llegar la razón personal individual a una realización cada vez más perfecta tan sólo como razón comunitaria personal” (Husserl 1991, §73, 280 [*Hua* VI, 273]). En efecto, la relación entre subjetividad e intersubjetividad, a nivel trascendental, y mónada personal y comunidad intermonádica, a nivel concreto, es considerada paradójica por Husserl, ya que, desde el orden del conocimiento, la subjetividad es primera, porque en nuestra experiencia todo fenómeno es relativo; mas, desde el orden del ser, la intersubjetividad en tanto trascendental —el polo constituyente de la correlación universal— y el mundo —el polo constituido— preceden a la subjetividad (Husserl 1991, § 72, 273-274 [*Hua* VI, 265-266]). Es decir, el movimiento de la constitución entre lo subjetivo e intersubjetivo no es unilateral, sino recíproco.

Ahora, el filósofo vive esta libertad de una manera específica, al ser un elemento clave del método fenomenológico, específicamente, de la *epojé* trascendental, y, por lo tanto, del descubrimiento del *a priori* de la correlación. Husserl sostiene que “[...] con ella {la *epojé*} la mirada del filósofo se torna de hecho plenamente libre por vez primera y, sobre todo, libre de la ligazón interna más fuerte y más universal y, en esta medida, más oculta, a

12 Cabe resaltar un cambio en el vocabulario de Husserl respecto a este término. En el periodo estático de su obra —centrado en la descripción de la estructura, funciones y modos de la intencionalidad— usa el término alemán “*Reflexion*” (Husserl 2013, § 45, 176-178; §§ 77-79, 250 ss.; § 108, 341 [*Hua* III/1, 83 ss., 144 ss., 221]). En cambio, en el periodo genético, usa el término “*Besinnung*”, haciendo mayor énfasis en el aspecto ético-existencial que en el epistemológico (Husserl 1979, § 61, 221 [*Hua* I, 174]; Husserl 1991, § 7, 18; § 73, 280 ss. [*Hua* VI, 15-16, 272 ss.]; *Hua* VI, 489). Para diferenciar ambos sentidos, en este trabajo usamos “meditación” para traducir *Besinnung* y “automeditación” para traducir *Selbstbesinnung*. La traducción de la *Crisis* que estamos empleando ha sido correspondientemente modificada.

13 “La razón es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habilidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. [...] La vida humana personal discurre en niveles de automeditación y autorresponsabilidad, [...] hasta la aprehensión consciencial de la idea de autonomía, de la idea de la capacidad volitiva de decisión para configurar con autorresponsabilidad universal toda su vida personal en la dirección de la unidad sintética de una vida; correlativamente, para configurarse a sí mismo en la dirección de un Yo verdadero, libre, autónomo, el cual <busca> realizar la razón que le es innata, el esfuerzo por ser fiel a sí mismo, por poder permanecer idéntico consigo mismo en tanto que Yo-razón” (Husserl 1991, § 73, 280 [*Hua* VI, 272]; cfr. *Hua* VI, 486).

saber: libre de aquella ligazón de la dación previa del mundo" (1991, § 41, 159 [Hua VI, 154]). El vínculo entre el método fenomenológico y la libertad se justifica en una comprensión de la génesis de la filosofía como un cambio de actitud, y del aspecto práctico-volitivo de la *epojé* "[...] como una actitud habitual por la que nos decidimos de una vez por todas" (Husserl 1991, § 40, 159 [Hua VI, 154, 239]). Aquí se hace referencia al retrato de la razón como una unidad, el cual, como dijimos, funciona como presupuesto de las ideas de Husserl presentadas en este trabajo. En efecto, la libertad teórica del método fenomenológico, de la filosofía, no se desvincula del aspecto volitivo-práctico, ya que su realización depende de actos volitivos: toda dimensión de la subjetividad está atravesada por tal aspecto (Husserl 1980, § 78, 340; Husserl 2002, 42 [Hua XXVII, 40]; Hua XXIV, 218).

Como sostiene Steinbock, sin embargo, hay que entender la libertad implicada en la *epojé* como un movimiento libre del pensamiento que, como tal, no corresponde a ninguna motivación proveniente del mundo de la vida, ningún interés pragmático: estas pueden ser asociadas, a *posteriori*, en el análisis desarrollado a partir de la automeditación (Steinbock 2019, 4, 7). En esa línea, la motivación de la meditación llevada a cabo en la obra es, efectivamente, la crisis que, según Husserl, Europa atravesaba, mas tal meditación es posible por el libre movimiento de nuestra conciencia: la crisis es solo una ocasión.

Ahora, a este tipo de libertad le corresponde una responsabilidad particular: "La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por nosotros, si es que somos seria y rigurosamente filósofos" (Husserl 1991, § 7, 18 [Hua VI, 15]). La filosofía como vocación consiste en una responsabilidad máxima para con la humanidad.

Aquí hay varios elementos relacionados y, para aclararlos, tenemos que discutir el concepto de *Besinnung* o meditación, central para esta obra de Husserl, en tanto describe el ejercicio doble del fenomenólogo: como descripción que contempla distinciones esenciales —y no una mera

meditación personal o apertura inicial— y como crítica, la cual implica un análisis que descubre la dación como una determinación de sentido y, por lo tanto, fuente de justificación (Dodd 2004, 3). Como menciona Steinbock, el método fenomenológico, entendido como un alejamiento de la ingenua actitud natural, es inherentemente crítico: “una liberación de los fenómenos tal que lo que es, en su profundidad propia, es lo que aparece tal cual es dado” (2019, 3). Esta crítica es guiada teleológicamente por la tarea correspondiente a la idea de la filosofía, que tiene un aspecto objetivo y subjetivo, esto es, el objetivo o propósito designado por la tarea (la actividad), y el estado del filósofo que se siente llamado, *obligado (compelled)* a realizarla (Dodd 2004, 64). Esta tarea y su correspondiente llamado se basan última-mente en el sentir del valor del conocimiento por parte del filósofo. Como mencionamos, según Husserl, lo práctico —esto es, las acciones y los actos relacionadas a ellas, como la decisión, tendencia, deseo, etc.— se funda en lo emocional —el sentir de los valores—, y esto, a su vez, en la actividad cognitiva (Husserl 1929, § 41, 578 [*Hua* XIX/1, B493-B494]; Husserl 2013, §37, 157; §116, 362; §117, 365 [*Hua* III/1, 66, 229, 242]; Husserl 2005, §4, 39 [*Hua* IV, 9]), pero últimamente toda la actividad se proyecta desde el estrato pasivo-afectivo. Entonces, que la tarea del filósofo sea la fundamentación del conocimiento implica que siente su valor y este motiva sus actos.

Husserl entiende la *Besinnung* como una toma de conciencia crítica, cuyo objeto es la plenitud o autenticidad del sentido del conocimiento y cuya justificación se descubre en la evidencia, la cual le da su carácter racional (Dodd 2004, 4-6). Ahora, esta toma de conciencia ya implica un compromiso con la afirmación de tal sentido y sus posibles reactivaciones: de ahí su vínculo con la responsabilidad (Dodd 2004, 8). Mas Husserl describe la *Besinnung* propia del filósofo como una *Selbstbesinnung* o automeditación (mismo). El uso del prefijo *sí (mismo)- (Selbst-)* enfatiza que esta meditación (y, consecuentemente, el compromiso, la responsabilidad) no apela al sentido como independiente, sino a la subjetividad que lo constituye y sus posibilidades (Dodd 2004, 9). Husserl indica que, entonces, la *Selbstbesinnung* es “*die Rückfrage nach dem Sinn, dem teleologischen Wesen des Ich*”¹⁴, y no meramente un recuento de nuestra vida concreta (*Hua* VI, 511, n.).

14 Traducción sugerida: “el repreguntar sobre el sentido, sobre la esencia teleológica del Yo”.

En efecto, la *Selbstbesinnung* está íntimamente ligada a la fenomenología como método develador de la subjetividad *qua* trascendental: “[...] el éxito real de una filosofía trascendental depende a más no poder de la claridad automeditativa {toma de conciencia de sí mismo, *selbstbesinnlichen Klarheit*}” (Husserl 1991, § 42, 162 [*Hua* VI, 156])¹⁵.

La importancia de esta *Selbstbesinnung* nos remite a la idea de la filosofía como fundamentación última de todo conocimiento. El descubrimiento de la fenomenología trascendental es que la primera evidencia es la apodicticidad del ego en tanto subjetividad trascendental, la cual no es sino un aspecto del yo empírico o concreto que se mantiene oculto para la actitud natural (Husserl 1991, § 58, 215 [*Hua* VI, 209]; *cfr.* Rizo-Patrón 2005, 290). Husserl detalla esto en el epílogo de *Ideas* I:

[...] me percató ahora también de que mi esencia propia fenomenológicamente conclusa en sí, es susceptible de ser puesta absolutamente, como el yo que soy, el cual confiere validez de ser al ser del mundo del que en cada caso hablo. El mundo es para mí y es lo que es para mí solo en tanto que adquiere sentido y validez verificada a partir de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se descubre en la mía. Yo, en cuanto esta esencia absolutamente puesta [...] en adelante tengo dado exclusivamente [...] mi yo puramente como el yo que es en sí y que en sí experimenta el mundo, lo verifica, etc. (Husserl 2013, 476-477 [*Hua* V, 149]; *cfr.* 474 [*Hua* V, 147]).

Como mencionamos, la responsabilidad implicada en esta automeditación consiste, una vez reconocemos este carácter trascendental de la subjetividad, en hacernos cargo de nuestras constituciones y reactivaciones de sentido (*Hua* VI, 489). Asimismo, ya que la subjetividad trascendental es, últimamente, una intersubjetividad trascendental (Husserl 1991, § 50, 181 [*Hua* VI, 174]), esta responsabilidad también se extiende a los colectivos de diversos niveles de los cuales formamos parte: “*Die Besinnung soll offenbar den Charakter der radikalen Verantwortung haben, und zwar als einer in seiner*

15 En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe: “La meditación sobre sí mismo radical y la plenamente universal son empero inseparables entre sí y, al mismo tiempo, son inseparables del auténtico método fenomenológico de la automeditación {*Selbstbesinnung*} bajo la forma de la reducción trascendental [...]. La autoexplicitación universal y eidética significan, sin embargo, dominio sobre todas las posibilidades constitutivas concebibles ‘innatas’ al ego y a una intersubjetividad trascendental” (1979, § 64, 230 [*Hua* I, 179-180]).

Person sich abspielenden, die doch den Charakter einer gemeinschaftlichen Verantwortung der gesamten philosophischen Gemeinschaft der Gegenwart annimmt" (Hua VI, 489)¹⁶.

Vinculado al carácter infinito de la idea de la filosofía, la automeditación no es un momento específico, sino un tipo de actitud permanente propia del filósofo, que podríamos resumir como una problematización constante del sentido, la cual demanda ser renovada (Dodd 2004, 19). Tal demanda de renovación, sumada al componente intersubjetivo, implica un descubrimiento de la historicidad de la filosofía, esto es, entenderla como una realización histórica (Hua VI, 507), lo cual discutiremos más adelante.

§3.2. La idea de la humanidad

Como señalamos, la responsabilidad implicada en la automeditación del filósofo es relativa al problema de la autenticidad de la humanidad. Husserl señala que *"Selbstbesinnung bleibt die ständige Funktion des zum vollen Menschen Werdens und das volle Menschentum Verwirklichens"* (Hua VI, 486)¹⁷. Esto es, la automeditación es esencial para la constitución de la unidad personal, a nivel individual y colectivo.

Precisamente por ello {el descubrimiento de la subjetividad trascendental} también da un nuevo sentido a la existencia humana, a su existencia en el mundo espacio-temporalmente dado con anterioridad, a su existencia en tanto que autoobjetivación de la subjetividad trascendental y de su ser, de su vida constituyente. Y como consecuencia ulterior da por resultado la autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su propio ser humano, de su autocomprensión en tanto que ser que está llamado a una vida en la apodicticidad. Y lo hace no sólo cultivando abstractamente y en sentido habitual una ciencia apodíctica, sino cultivando una ciencia que realice su ser concreto global en libertad apodíctica hacia una razón apodíctica, hacia una razón en toda vida activa suya —en la que es humanidad (Husserl 1991, § 73, 283 [Hua VI, 275]).

16 Traducción sugerida: "La meditación debe tener manifiestamente el carácter de la responsabilidad radical, precisamente como una que tiene lugar en su persona, que empero asume el carácter de una responsabilidad comunitaria de toda la comunidad filosófica contemporánea".

17 Traducción sugerida: "La automeditación sigue siendo la función permanente del pleno devenir ser humano y de la plena realización de la humanidad".

En efecto, el descubrimiento de la subjetividad trascendental *qua* intersubjetividad trascendental tiene efectos para la humanidad, en tanto su contraparte concreta. Husserl vincula su idea de la humanidad a la razón: “[...] si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es sólo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional, una humanidad orientada de modo latente hacia la razón y de modo manifiesto hacia la entelequia accedida a consciencia de sí [...]” (1991, § 6, 16 [*Hua* VI, 13]). Esta idea se remite a la consideración de Husserl sobre el origen de la filosofía y la figura espiritual de Europa en la antigua Grecia, concebida como un cambio de actitud, teleológicamente dirigido “[...] en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas” (Husserl 1991, 328, 330, 335-336; § 33, 127 [*Hua* VI, 319, 321, 325-326; 124]). Husserl sostiene que, además del cambio de actitud de la natural (espectador interesado en objetos del mundo) a la teórica (espectador desinteresado, que lleva a cabo la *epojé* respecto a lo práctico-mundano) (Husserl 1991, 341-342 [*Hua* VI, 331-332]), puede darse una síntesis entre ambas, “[...] de tal modo que la teoría (la ciencia universal) que se desarrolla en unitariedad cerrada y en *epojé* respecto de toda praxis se siente vocada {*berufen*} [...] a servir de un modo nuevo a la humanidad” (Husserl 1991, 338-339 [*Hua* VI, 329]). El resultado es

[...] un nuevo modo de formación de la comunidad y una nueva forma de comunidad duradera, cuya vida espiritual, que debe su condición de vida común al amor a las ideas, a la producción de las ideas y a la conducción ideal de la vida según normas, lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud. [...] infinitud de las generaciones que se renuevan desde y a partir del espíritu de las ideas (Husserl 1991, 332 [*Hua* VI, 322]).

Aquí resalta el aspecto crítico de la automeditación, ya que el develamiento de lo dado como producto de la subjetividad trascendental nos abre al cuestionamiento de los sentidos previamente sedimentados, en tanto ya no son vistos como necesarios, sino una posibilidad entre otras, producto de nuestras efectuaciones (individuales y colectivas), de las que somos responsables. Tal reconocimiento de la responsabilidad, según Husserl, implica (1) “una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen de modo tácito o expreso” y, consecuentemente, (2) “una praxis que apunta a elevar mediante la razón científica universal a la humanidad según normas

veritativas de todas las formas, a transformarla en una humanidad nueva desde la raíz, capacitada para asumir una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de conocimientos teóricos absolutos” (Husserl 1991, 339 [Hua VI, 329]).

Como vemos, entonces, tal idea de la humanidad es producto de la génesis histórica de la filosofía (Husserl 1991, 347-348 [Hua VI, 337-338]). Pero, además, implica un cambio en nuestra comprensión de la historia pasada y proyección al futuro: “[...] una revolución de la historicidad, que es ahora la historia de la pérdida de devenir de *la humanidad finita* en el devenir hacia la humanidad de tareas infinitas” (Husserl 1991, 334 [Hua VI, 325]).

§3.3. El papel de la historia

Para Husserl, la filosofía no se hace desde el vacío: ser filósofo implica reconocerse —como producto de la *Selbstbesinnung*— en una comunidad actual y potencial de filósofos, cuya unidad reposa en su orientación hacia la realización de la idea de la filosofía. En efecto, la automeditación histórica de la filosofía llevada a cabo en la *Crisis* nos sirve de introducción para delimitar la idea de filosofía y la propuesta de la fenomenología de Husserl (Dodd 2004, 1)¹⁸.

La historicidad nos remite al carácter continuo, infinito y teleológico de la tarea correspondiente a la idea de la filosofía, que demanda ser renovada: la historia de la filosofía “[...] posee una unidad espiritual nacida de la unidad y de la fuerza motriz de la tarea, que quiere acceder en el acontecer histórico —en el pensamiento de los que filosofan unos para otros y, supratemporalmente, unos con otros—, a través de grados diversos de oscuridad, hasta una claridad satisfactoria y, finalmente, hasta la instalación en una

18 “Una meditación histórica retrospectiva del tipo de la que aquí está en juego es, pues, realmente, una automeditación máximamente profunda tendente a alcanzar una autocomprensión sobre lo que en verdad se quiere, una autocomprensión relativa al punto al que se quiere llegar dado lo que se es, en cuanto ser histórico. La automeditación sirve a la decisión, y aquí significa, naturalmente, al mismo tiempo, prosecución de la tarea más propia, de la tarea comprendida y explicada ahora a partir de esa automeditación histórica, la tarea, en fin, que en el presente nos es encomendada en común” (Husserl 1991, § 15, 75-76 [Hua VI, 73]).

inteligibilidad plena y perfecta” (Husserl 1991, § 15, 74-75 [*Hua VI*, 72-73]). De esta manera, la idea de la filosofía, su sentido, no es uno prefijado ni estático, sino que solo podemos acceder a él a través de la aut meditación retrospectiva, dando sentido unitario a sus realizaciones particulares a lo largo de la historia: “[...] la verdad única de una ‘consideración teleológica de la historia’ de este tipo [...] sólo se muestra en la evidencia de una visión crítica de conjunto que permite vislumbrar tras de los ‘hechos históricos’ de las teorías filosóficas documentadas y de su aparente contra- y yuxtaposición, una armonía final llena de sentido” (Husserl 1991, § 15, 76 [*Hua VI*, 74]). De ahí el avance en zig-zag de la fenomenología (Husserl 1991, § 9, 61 [*Hua VI*, 60]).

Cabe resaltar que para Husserl hay tres niveles de historia, los cuales resaltan su vínculo con la filosofía (*Hua VI*, 502-503): (1) como unidad de vida espiritual generativa, un “mundo circundante de cosas culturales {*Kultur-Sachen-Umwelt*}”; (2) como filosofía, una vida orientada a un propósito particular, que genera una nueva idea de humanidad; y (3) como fenomenología, entendida como meditación sobre la humanidad y su historicidad, y con una función correspondiente. Esto es, la fenomenología trascendental es la forma final de la filosofía —en tanto da el método para una evidencia apodíctica— y, de esta manera, de la humanidad como unidad espiritual de alto nivel (Moran 2012, 219, 223).

§3.4. La tarea de la filosofía como fundamentación última

Como hemos mencionado, la tarea de la filosofía se desprende de la idea de la filosofía como el imperativo que conlleva para los filósofos: “A la actitud teórica del filósofo corresponde, pues, la decisión constante y previa de dedicar la vida futura, siempre y en el sentido de vida universal, a la tarea de la teoría, a la edificación de conocimiento teórico sobre conocimiento teórico in infinitum” (1991, 342 [*Hua VI*, 332])¹⁹. Para Husserl, la *tarea de la filosofía* abarca las tareas de la ciencia, y, a su vez, la fenomenología es la

¹⁹ “Una tarea une a los hombres de modo inextricable: sólo cuando el espíritu retorne a sí mismo desde su orientación ingenua hacia lo exterior y permanezca en sí mismo y puramente en sí mismo, podrá dar razón de sí mismo” (Husserl 1991, 356 [*Hua VI*, 345-346]).

efectuación última de la filosofía y de tal tarea (Husserl 1991, 333 [*Hua VI*, 322]; *cfr. Hua VI*, 494; Husserl 1979, § 64, 230-31 [*Hua I*, 180]). Su particularidad frente a las otras ciencias consiste en ser una aut meditación sobre la posibilidad del conocimiento y no una demostración deductiva de regiones de conocimiento particulares: de ahí su carácter fundante (Husserl 1979, § 64, 230 [*Hua I*, 180]). Asimismo, se resalta su carácter histórico, el incluir las efectuaciones no actuales de la historia de la filosofía en su horizonte de aut meditación permanente (*Hua VI*, 488-489).

Entonces, la tarea de la filosofía consiste en la fundamentación última del conocimiento en la evidencia, lo cual equivale, a su vez, a su autorresponsabilidad (Husserl 2013, 466 [*Hua V*, 139]). La fundamentación está relacionada a la carencia de presupuestos previos, efectuaciones de la subjetividad trascendental sedimentadas y ocultas en su calidad de constituidas (Husserl 2013, 488 [*Hua V*, 161])²⁰. Husserl sostiene que “[l]a experiencia lisa y llana en la que está dado el mundo de vida es el fundamento último de todo conocimiento objetivo” (1991, § 66, 236 [*Hua VI*, 229]). Además, hay una estructura de fundaciones, de forma que cada estrato refiere a uno ulterior, siempre orientados por la unidad de su sentido, la cual no tenemos desde un inicio ni en cada etapa como plenificada, sino como un óptimo al cual tendemos (*telos*) (Husserl 1991, § 49, 179 [*Hua VI*, 173]). Tenemos que pensar tal fundamentación como el motivo o propósito —la tarea— que guía el movimiento del conocimiento, antes que su cimiento fijo (Dodd 2004, 63): “El *arché* [...] proyectado hacia atrás desde la idea del *telos*, ‘debería’ ser la fundación última, absolutamente evidente, no solo del inicio sino de cada etapa de la ciencia” (Rizo-Patrón 2005, 287). Así, el *arché* o, más bien, su plenificación, es la finalidad a la que tendemos en la realización histórica de la idea de la filosofía y su tarea correspondiente:

20 “Pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son prejuicios, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente, pongamos por caso, juicios de verdad incierta, y que esto vale ya para la gran tarea, para la idea que se llama filosofía” (Husserl 1991, § 15, 75 [*Hua VI*, 73]).

Una fundación cumplida tan pronto como la tarea ha llegado a la claridad consumada y, con ello, a un método apodíctico tal que cada etapa de la consecución del objetivo es un pasaje permanente para nuevas etapas que tienen el carácter de éxitos absolutos, esto es, de lo apodíctico. La filosofía como tarea infinita habría llegado así a su comienzo apodíctico, a su horizonte apodíctico de prosecución (Husserl 1991, § 15, 76 [Hua VI, 73]).

Se trata de una tarea infinita, compuesta, a su vez, por una infinidad de tareas desplegada en la historia y vulnerable a correcciones, mas, aun así, realizable (Husserl 2013, 466 [Hua V, 139]): “{el a priori} sólo puede ser mostrado en una relatividad, en un despliegue de horizontes”, y en la misma dación de nuevos escorzos notamos “limitaciones pasadas por alto y algunos horizontes no percibidos”, los cuales “instan al cuestionamiento de nuevas correlaciones que están ligadas de forma inquebrantable con las ya mostradas” (Husserl 1991, § 46, 168 [Hua VI, 162]). Como mencionamos, el vínculo con la historia también se remonta a la génesis histórica de la filosofía en la que se traza su tarea (Husserl 2013, 489 [Hua V, 162]). Aquí, cabe distinguir la filosofía como *factum* histórico de su idea en tanto tarea infinita: “La filosofía históricamente efectiva en cada caso es el intento más o menos conseguido de realizar la idea rectora de la infinitud y, con ella, la totalidad incluso de las verdades”; esto es, ante la posibilidad de errores y necesidad de correcciones, “[h]ay que contar con la constante amenaza de recaer en unilateralidades y en satisfacciones demasiado apresuradas, que se vengan en las *contradicciones sobrevinientes*” (Husserl 1991, 348 [Hua VI, 338]). De ahí que:

Solamente en la fundación final se revela esto <la unidad intencional de la tarea de la filosofía>, sólo a partir de ella puede manifestarse la orientación unitaria de todas las filosofías y filósofos, y sólo a partir de ella puede lograrse una claridad a cuya luz resultan comprensibles los pensadores como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse (Husserl 1991, § 15, 76 [Hua VI, 74]).

En la captación del valor del conocimiento y la consecuente tendencia hacia él por parte del filósofo —esto es, desde el aspecto noético— la falsedad “[...] sólo queda excluida, y la pretensión de apodicticidad sólo queda justificada, cuando se llega a una fundamentación mediata y absolutamente apodíctica que la reenvía a esa única evidencia primigenia

absoluta a la que todo conocimiento científico debe ser conducido —si es que una filosofía tiene que ser posible” (Husserl 1991, § 17, 82 [*Hua* VI, 80]). Correlativamente, desde el aspecto noemático, “[l]a verdad ideal se convierte así en un valor absoluto, que trae consigo una transformación universal de la praxis”, ya que, “si la idea general de la verdad en sí se convierte en norma universal de todas las verdades relativas [...], entonces esto afecta, obviamente, también, a todas las normas tradicionales, a las del derecho, a las de la belleza, a las de la conveniencia, a las de los valores personales dominantes, a las de los valores de los caracteres personales, etc.” (Husserl 1991, 343 [*Hua* VI, 333-334]). Aquí se muestra el vínculo entre lo teórico y lo práctico, enfatizándose la articulación de los *aspectos* de la razón que detalla Husserl con especial énfasis en esta obra y que, como mencionamos, sirve de presupuesto de sus ideas. Recordemos que el papel de lo emotivo-valorativo destaca en tanto según el orden de fundación de los actos, todo acto práctico se funda en la captación de un valor (Husserl 2013, § 116, 362 [*Hua* III/1, 239]). Es decir, provee su motivación y criterio normativo.

§4. Conclusiones

Podemos establecer aquí, en esta proyección al infinito, la relación de esta consideración de la tarea de la filosofía, vinculada a la fundamentación del conocimiento —últimamente, la autorresponsabilidad del filósofo— y el tercer sentido de evidencia y delimitación entre lo inmanente y trascendente, en tanto no se reduce a lo dado actual, sino que se extiende a lo inactual pasado y posible, incluyendo las experiencias ajenas, a las cuales no tenemos acceso en primera persona (*Hua* VI, 494). Asimismo, como mencionamos, resalta que en el desarrollo de este último sentido hay una etapa estática —correspondiente a *Ideas* I— y una genética —plasmada en la *Crisis*—, en la cual adquiere un sentido más profundo debido al reconocimiento del carácter dinámico, temporal e histórico que atraviesa y estructura la intencionalidad.

El despliegue de la tarea de la filosofía es, entonces, el despliegue de la razón, entendido como la dinámica teleológico-normativa de la

intencionalidad: la filosofía “es racionalismo que se diferencia en sí según los distintos niveles del movimiento de intención y cumplimiento; es la *ratio* en el constante movimiento de la autoaclaración, comenzada por la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón innata todavía estaba con anterioridad totalmente en el estadio de la cerrazón, de la oscuridad nocturna” (Husserl 1991, § 73, 281 [Hua VI, 273]). Por lo tanto, al elevarla al nivel intersubjetivo y tomar en cuenta la historicidad, la filosofía ha de ser entendida “[...] como comunidad profesional de los filósofos que se extiende, y como movimiento comunitario de formación que se coextiende con aquélla” (Husserl 1991, 342-343 [Hua VI, 333]). Asimismo, como adelantamos, posee una doble influencia espiritual en la humanidad: teórico-crítica y, consecuentemente, práctica, cuando los intereses mundano-prácticos y teóricos son sintetizados (Husserl 1991, 343-344 [Hua VI, 333]).

Si la tarea de la filosofía plantea la responsabilidad máxima del filósofo para con la humanidad, es debido a que solo podemos tematizarla en su *Selbstbesinnung* (Husserl 1991, 349 [Hua VI, 338]). Como mencionamos, esto se relaciona a la concepción de la razón en Husserl, como una unidad teleológicamente articulada, cuyo mejor retrato se encuentra hacia el final de la obra²¹. Entonces, el concepto de responsabilidad en la *Crisis* se establece como producto de la aut meditación (*Selbstbesinnung*) ejercida por el filósofo, correspondiente a la tarea implicada en la idea de la filosofía. Esta, en tanto búsqueda de la fundamentación última, ha de proveer un método para alcanzar la evidencia apodíctica, donde se expresa la modificación de la delimitación de los ámbitos inmanente y trascendente, para describir cabalmente el tipo de evidencia que justifica las afirmaciones y

21 Husserl describe la labor del filósofo que lleva a cabo la meditación fenomenológica señalando que: “[...] lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo ‘bienaventurado’, que la razón no admite ninguna distinción en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’ y ello por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yoicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el telos apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía” (Husserl 1991, § 73, 283 [Hua VI, 275]).

constituciones de sentido, lo cual trasciende al ámbito exclusivo de la ciencia hacia la ética (Rizo-Patrón 2005, 291). La fenomenología, concebida por Husserl como filosofía primera, es un ejercicio de automeditación antes que un análisis exterior, con pretensiones puramente objetivas, como se había privilegiado en la Modernidad.

Dicha fenomenología supera el objetivismo naturalista y, en general, todo objetivismo, del único modo posible, a saber, haciendo que el que filosofa parta de su yo y, en concreto, de su yo en cuanto puro productor de todas sus valideces, de las que se convierte en espectador puramente teórico. En esta actitud, y desde ella, resulta posible elaborar una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en la forma de una autocomprensión consecuente y de una comprensión del mundo en tanto que rendimiento del espíritu (Husserl 1991, 356 [*Hua* VI, 356]).

Recibido: 17/04/2020

Aceptado: 06/06/2020

Bibliografía

- Bernet, Rudolf, 2004. Husserl's Transcendental Idealism Revisited. *Interdisziplinäre Phänomenologie* 1, 117-140.
- Chu, Mariana, 2013. La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una "disputa fenomenológica". *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2), 279-293.
- Dodd, James, 2004. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of European Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hart, James G., 1992. *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund, 1950-2015. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, 43 volúmenes (*Hua* I-XLIII). La Haya, Dordrecht, Nueva York: Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers y Springer. Se cita en el cuerpo del artículo los tomos de esta colección con la sigla *Hua* seguida por el número de volumen escrito en cifras romanas.
- *Hua* I, 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 1979. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Ediciones Paulinas.

- Hua III/1, 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editado por Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología*. Traducción de Antonio Ziri6n Quijano. M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica, Universidad Aut6noma de M6xico.
- Hua IV, 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Ziri6n Quijano. M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua V, 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua VI, 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Jacobo Mu6oz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica.
- Hua XI, 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Editado por Margot Fleischer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XIV, 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XV, 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XVIII, 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Editado por Elmar Holenstein. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 2006. *Investigaciones l6gicas I*. Traducción de Manuel G. Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Alianza.
- Hua XIX/1, 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Editado por Ursula Panzer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Hua XIX/2, 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Editado por Ursula Panzer. La Haya: Martinus Nijhoff.

- 1929. *Investigaciones lógicas*. Traducción de José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Revista de Occidente.
 - Hua XXVII, 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Editado por Hans Rainer Sepp y Thomas Nenon. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - Hua XXVIII, 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Editado por Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - 2002. *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos.
 - Hua XXXVII, 2004. *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Editado por Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - Hua XLII, 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer.
- Husserl, Edmund, 1980. *Experiencia y juicio*. Traducción de Jas Reuter. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moran, Dermot, 2012. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quepons, Ignacio, 2016. Vida afectiva y conciencia de valor: observaciones sobre la génesis constitutiva de la objetividad axiológica en la fenomenología de Husserl. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle* 12 (46), 103-128.
- Rizo-Patrón, Rosemary, 2005. La situación del filósofo que comienza: dilemas husserlianos en torno a la primera evidencia. *Acta fenomenológica latinoamericana* 2. Lima: Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 273-292.
- 2015. *El exilio del sujeto*. Bogotá, Lima: Aula de Humanidades, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- San Martín, Javier, 2008. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schuhmann, Karl. 1981. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Steinbock, Anthony, 2019. Participation and Critique: Discernment of the Heart. Conferencia presentada en las XV Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 22 de noviembre de 2019.
- Walton, Roberto, 2017. Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity and Volition. En: *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, eds. Roberto Walton y otros. Cham: Springer, 3-20.
- Walton, Roberto y otros (eds.), 2017. *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Cham: Springer.

Cristo sin Cristo: religión e idolatría desde las miradas de Edmund Husserl y Simone Weil

CARLO ORELLANO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

La investigación presente analizará las semejanzas y relaciones encontradas entre los planteamientos de Edmund Husserl y Simone Weil respecto al fenómeno religioso de la idolatría. Para ello, señalaremos en primer lugar el tratamiento que la religión podría tener dentro del marco fenomenológico husserliano; posteriormente, nos enfocaremos en el análisis de una de las publicaciones póstumas de autoría weiliana. Respecto al filósofo austríaco, se recurrirá a textos de distintos períodos de su obra, por lo que implícitamente se contemplará una continuación entre sus denominados análisis estáticos y los genéticos.

Palabras clave:

Edmund Husserl, Simone Weil, religión, idolatría, diálogo interreligioso

Abstract: The following research has the aim to stress out the similarities and connections between Edmund Husserl's and Simone Weil's analysis concerning idolatry as a religious phenomenon. In order to achieve it, it will be necessary to analyse how religion could find a place inside Husserl's phenomenological frame; after that, the main focus will lay on the interpretation of one of Weil's posthumous works. Regarding the Austrian philosopher, it is important to point out the fact that a continuum between his static and genetic analyses will be implicitly accepted.

Key words:

Edmund Husserl, Simone Weil, religion, idolatry, interreligious dialogue

El presente trabajo buscará resaltar las semejanzas entre los análisis que Husserl y Simone Weil hiciesen del fenómeno religioso y, específicamente, de la idolatría. Al ser esta identificada con el dogmatismo o el “anquilosamiento” propio del devenir histórico, como el primero señalará, podremos plantear un paralelo con las ideas que la segunda expusiese en una de sus cartas reeditada hace unos años al castellano.

Debido a que analizar este punto en particular implica pasar previamente por la cuestión de las vivencias religiosas, hecho que requeriría de un análisis mucho más amplio dentro del marco fenomenológico husserliano, señalaremos únicamente los puntos más resaltantes de esta. Para ello, en una primera sección, nos limitaremos a analizar las ideas expuestas en partes de trabajos o manuscritos provenientes del último periodo; fundamentalmente¹, nos centraremos en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*² (Husserl 1991), el excurso a sus lecciones sobre ética, recientemente traducidas y agrupadas bajo el título de *Introducción a la ética* (Husserl 2020)³, su ensayo “Tipos formales de cultura en la evolución de la humanidad” (Husserl 2012)⁴ y, finalmente, sus análisis relativos a la percepción y a la memoria (Husserl, 2001)⁵. En el caso de la segunda autora, el foco de atención recaerá enteramente en su *Carta a un religioso* (Weil 2011)⁶, cuyo contenido será contrastado a la luz de la fenomenología de Husserl en un segundo apartado.

1 Los textos a continuación son brindados de acuerdo con el orden en que aparecen en nuestra investigación. Vale decir que mencionamos aquellos a los que recurriremos con mayor frecuencia sin excluir la posibilidad de citar ideas puntuales provenientes de otras obras, las cuales serán referidas oportunamente.

2 En adelante, *Crisis*. Recurriremos en todo momento a la traducción de Jaboco Muñoz y Salvador Mas

3 En adelante, *Excurso*. Todas las citas procederán de la edición y traducción de Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque. Tanto en esta como en las traducciones de Husserl que lo permitan, se señalarán el tomo y la página de la *Husserliana* correspondientes.

4 En adelante, *Tipos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Debido a que la traducción prescinde de la numeración del tomo del cual procede, la *Husserliana* XXVII, esta no será incluida como parte de las referencias parentéticas correspondientes.

5 En adelante, *Análisis*. Las citas procederán de la traducción al inglés de Anthony Steinbock. Para evitar la doble traducción y los problemas que esta podría acarrear, las citas literales no serán volcadas al castellano.

6 En adelante, *Carta*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López.

S1.

Hablar de religión o experiencias religiosas en la fenomenología de Husserl implica tomar en cuenta una serie de ángulos desde los cuales analizarlas. Como señala Steinbock, el fenómeno religioso presenta, en este contexto, una doble dificultad: en primer lugar, excedería lo que normalmente denominaríamos como experimentable, mientras que, en segundo lugar, podría poner de relieve los prejuicios o la manera acaso estrecha como entendemos lo que es, precisamente, “experimentar” algo (Steinbock 2007, 115). Por un lado, el problema podría resultar apremiante por cuanto, al no ser experimentado por todos los sujetos, podría interpretarse como un impedimento para el conocimiento del “mundo de la vida” que subyacería a toda nuestra vida “pre- y extracientífica” (Husserl 1991, §36), hecho que, podría pensarse, anularía la meta de llegar a una ciencia rigurosamente fundamentada:

Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencia de cosas. Cosas: estas son piedras, animales, plantas, también hombres y figuras conformadas por los hombres; pero todo ello es ahí subjetivo-relativo a pesar de que normalmente, en nuestra experiencia y en el círculo social que está ligado con nosotros en una comunidad vital, llegamos espontáneamente a hechos “seguros” [...]. Pero cuando vamos a parar a una esfera de tráfico extraña, entre los negros en el Congo, entre los campesinos chinos, etc., entonces chocamos con el hecho de que sus verdades (esto es, los hechos que para ellos son firmes y que, en general, están acreditados y son susceptibles de acreditación) en modo alguno son las nuestras. Pero si planteamos la meta de una verdad sobre los objetos, verdad que es incondicionalmente válida para todos los sujetos, partiendo de aquello en lo que, a pesar de toda relatividad, coinciden sin embargo los europeos *normales*, los chinos, los hindúes *normales* [...] entonces llegamos, en efecto, al camino de la ciencia objetiva (Husserl 1991, §36).

El énfasis en lo que, dentro de cada “comunidad vital”, sería considerado “normal” muestra la complejidad del problema, puesto que, aun cuando pudiésemos darnos la libertad de afirmar que es propio de toda religión el sentimiento de algo trascendente, absolutamente inaprehensible a través de conceptos racionales y que está más allá de nosotros (Otto 2016, 47-49), basta con dirigir la mirada hacia nuestra propia cultura para ver que dicha clase de experiencias o, como Otto denomina, “sentimientos” no forman

parte de la vivencia de todas las personas y, por lo tanto, conducen a que cualquier elucidación posterior resulte incomprensible para muchas de estas (Otto 2016, 52)⁷.

Ante aquel problema, son tres las cosas que pueden ser señaladas para articular una respuesta. En primer lugar, es importante tomar en cuenta el hecho de que, aunque para Husserl fuese la fenomenología aquella que nos condujese propiamente al conocimiento en sentido estricto, la denominada “deconstrucción” que nos permitiría llegar a las “estructuras puras” de nuestra subjetividad (Husserl 2020, 287) no es sino un paso dentro del trabajo filosófico: luego de este, tendría lugar una edificación “rigurosamente científica” desde dichas estructuras hasta llegar a la metafísica como aquella construcción teórica que coronaría la tarea⁸ (Rizo-Patrón 2020, 27). En este sentido, la identificación de fenómenos que no fuesen compartidos por todos los sujetos y que no pudiesen ser explicados a partir de nuestras construcciones teóricas, más que un obstáculo, podría conducirnos a formular con mayor radicalidad la necesidad de “retrotraer[nos] desde los conceptos científicos fundamentales a los contenidos de la ‘experiencia pura’, enterrar radicalmente todas las presunciones de la ciencia exacta, todos sus peculiares revestimientos mentales” (Husserl 1991, 226).

De esta manera, podría abrírsenos nuevamente la posibilidad de “considerar al mundo como si estas ciencias todavía no existieran, considerarlo precisamente como mundo de vida” (Husserl 1991, 226), gracias a que, como ha sido ya señalado, la experiencia religiosa nos conduciría a someter a cuestionamiento aquello que, por la tradición, se habría “sedimentado”

7 Otto es más enfático al señalar, en referencia al sentimiento religioso de ser criatura o, como él denomina, “lo numinoso”, que “[q]uien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro” (2016, 52). Puede plantearse un llamativo paralelo con lo que escribiese Freud, coetáneo tanto de Otto como de Husserl, al señalar que, pese a haber tomado conocimiento de aquel “sentimiento de eternidad” u “océánico” por parte de un amigo cercano, él se veía en la imposibilidad de descubrir dicho sentimiento dentro de sí (2010, 58).

8 Resulta importante señalar que esta construcción teórica tendría un carácter probable y no definitivo, ya que no tendría validez para todos los sujetos, tal como hemos señalado previamente. Podemos mencionar, a manera de ejemplo, lo que ocurre respecto al fenómeno místico, cuya vivencia es comprendida de maneras distintas de acuerdo a cada “contexto vital”, lo que le brinda al término un carácter polisémico (Martín 2003, 17).

en “presupuestos permanentes de [nuestras] estructuras, ideas, proposiciones, teorías”, cuestiones con las cuales podríamos, sin que nos percatemos de ello, estar encubriendo el mundo, tal como habría ocurrido con Galileo (Husserl 1991, 54). Todo esto se encuentra, vale decir, en consonancia con la inversión que realizase Husserl entre “los significados tradicionales [de] filosofía primera y segunda” (Rizo-Patrón 2018, 107) al destacar a la fenomenología trascendental como la piedra angular a partir de la cual, de manera ascendente y tras realizarse la deconstrucción previamente mencionada, podrían elaborarse planteamientos metafísicos plausibles sobre la base de la evidencia obtenida (Rizo-Patrón 2018, 120).

Esto nos conduce al segundo de los puntos que tendrían que ser analizados: la naturaleza de aquello de lo cual buscamos evidencia, la divinidad. Así, uno de los problemas al momento de abordar el fenómeno religioso dentro de la propuesta husserliana, tal como habría identificado García-Baró, es el hecho de que esta última, al partir de la experiencia del sujeto, la cual es siempre “finita y admite grados”, podría abandonar la idea de que la realidad tenga una dependencia ontológica con lo divino (Rizo-Patrón 2018, 108). Ante este asunto, que podrá ser analizado solo sumariamente, valdría hacernos la pregunta de qué estamos entendiendo por “Dios” o, en general, por “divinidad”: si bien toda experiencia de esta tendría que darse dentro de nuestra vivencia subjetiva, por lo cual lo divino se vería reducido a un *nóema* o sentido predicativo (Rizo-Patrón 2018, 109), ello no implica que aquel no pueda ser reformulado y, más aún, que en medio de esa reformulación no pierda su carácter trascendente. Si asumimos, entonces, que el sujeto, dentro de su finitud, tiene la posibilidad de entrar “en relación y en diálogo con el Absoluto” o Dios (Rizo-Patrón 2018, 112), esto implicaría el que pudiese, de alguna forma, transgredir su propia finitud para llegar a una fuente infinita o indeterminada. Curiosamente, es posible encontrar en los textos de Husserl pistas que nos encaminen hacia la reformulación de dicha relación, para la primera de las cuales nos remitiremos a la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*.

Así, en el mencionado texto, Husserl señala explícitamente el hecho de que el reconocer a otro sujeto como tal implica una “transgresión intencional” (Husserl 2006, 149): “transgrede” nuestra experiencia subjetiva por

cuanto no se trata de un proceso meramente lógico, de una inferencia o de una inducción, así como tampoco se trata de dotar a un objeto de un determinado sentido, ya que, al reconocerlo como otro sujeto o como un “alter ego” (Husserl 2006, 150), estamos identificando en él un núcleo de vivencias íntimas que no podríamos vivir en primera persona y que, por lo tanto, podemos conocer únicamente de manera mediata o “impropia”, ello sin dejar de reconocer el hecho de que haya un “yo” al cual dichas vivencias sí le son dadas de manera originaria (Husserl 1991, 227-228).

Para complementar lo anterior, valdría señalar que dicho núcleo no se encontraría únicamente en nosotros como sujetos, sino que, en tanto podríamos ser tematizados como objetos toda vez que se predique algo de nosotros, podríamos hallarlo también en los objetos que nos rodean en general:

Si decimos tan solo “la casa”, “la mesa”, el sentido ya nos remite a los juicios originarios determinantes: “esto es una casa”, “esto es una mesa”. Retrocediendo de este modo, finalmente llegamos a *posiciones de objeto* realmente *primitivas*, cuyos objetos son aún indeterminados, como lo son todos los objetos de experiencia. Pero los objetos que han acogido en su sentido determinaciones predicativas se llaman objetos de pensamiento u objetos de conocimiento, poseen un núcleo “indeterminado” y un estrato de conocimiento, un sedimento de la esfera del saber. (Husserl 2020, 273).

Sin ignorar el que resulte necesario distinguir entre las formas de predicción vividas cuando nos encontramos frente a un objeto y cuando nos encontramos frente a un sujeto reconocido como tal, lo importante de este análisis es destacar el hecho de que, tanto en una forma como en la otra, nos hallamos ya ante la trascendencia del mundo y de todo lo que en él encontramos. Si retornamos a la quinta *Meditación*, vemos que, aunque el mundo se erija siempre sobre el “mundo primordial” que cada uno vive en primera persona y de forma originaria, aquel incluirá también un grado de constitución proveniente “del *otro* o de *los otros en general*, esto es, de los *egos* excluidos de mi concreto ser propio” (Husserl 2006, 142). En conexión con la transgresión intencional explicada líneas arriba, podemos concluir que la constitución misma del mundo implica una transgresión de mi esfera puramente individual. En palabras de Held, la “limitación a la

respectiva experiencia subjetiva del mundo del individuo es eliminada por la trascendencia de lo objetivo" (Held 2011, 13-14), con lo cual el diálogo entre el individuo y aquello que lo trasciende podría bien entenderse como el diálogo entre el individuo y los múltiples otros individuos, quienes, en tanto que sujetos, resultan igualmente inagotables e inaprehensibles en su totalidad, y junto a quienes se habría constituido o se podría constituir intersubjetivamente un mundo igualmente inagotable⁹.

Los análisis previos nos conducen al último y más importante punto de esta sección: aquel que nos permitirá conocer, desde la postura de Husserl, las condiciones de una vivencia religiosa genuina de aquella que, al no serlo, podríamos calificar de "idolatría". Vale señalar, con Steinbock, que con este término no debe entenderse un acto o rituales en específico, sino, por el contrario, el sentido que brindamos a dichos actos y la fuente de la cual provendría. Así, para este intérprete, la idolatría puede definirse en términos de "self and pride", "the attachment to 'world', which is expressed in both secularism and fundamentalism" y "the mono-dimensional character of experiences" (Steinbock 2007, 212).

A grandes rasgos, el núcleo de estas tres características podría ubicarse en el pasar por alto el hecho de que, aunque "el yo y el objeto se hall[e]n en una referencia a priori", son distintos y se distinguen también de la proposición o el acto y de los sentidos mentados o expresados en ellos (Husserl 2020, 261). En otras palabras, la religión se tornaría idolatría cuando tomamos nuestra perspectiva, sea individual o sea aquella que compartimos con

9 Todo esto debe de ser leído a la luz de lo expuesto por Husserl en sus discursos relativos al ideal de la humanidad de Fichte. Como el filósofo menciona allí, una de las cuestiones que más destaca de Fichte es el hecho de que hubiese barrido con "the affecting things-in-themselves and pronounced that they were the last remnant of a naive dogmatism" (Husserl 1995, 116) o, en términos kantianos, el haber descartado el postulado de un *noúmeno*. De acuerdo con esta tesis, a la cual Husserl se adhiere, no tendría sentido buscar demostrar cosas que no estuviesen en relación con la subjetividad; por ello, si Dios, la inmortalidad o la libertad han de ser tomadas como existentes, su trascendencia no podría ubicarse en algo que estuviese "más allá" del mundo, sino que, por el contrario, tendría que hallarse en nuestro interior: "Therefore the human must have behind his being (*Sein*) as phenomenon a transcendent essence (*Wesen*) and a transcendental freedom" (Husserl 1995, 116). Todo esto guardará armonía, como señalaremos más adelante, con lo que Husserl expusiese respecto a la religión y la necesidad de que esta, para ser verdad, implique una contemplación de la divinidad dentro de sí (Husserl 2012, 72).

nuestra comunidad, como la única perspectiva legítima frente al fenómeno religioso; de ahí, que Steinbock pueda calificar ambas cuestiones como provenientes de una visión “mono-dimensional” o de lo que tradicionalmente es traducido como “soberbia”¹⁰. Retomando las ideas de Husserl citadas, el error del idólatra radicaría en identificar el sentido dado al objeto con el objeto mismo o al tomar determinados actos, sean rituales o de otro tipo, como los únicos correctos en lo referente a la divinidad.

El asunto se agrava si tomamos en consideración la mención del “yo” (*self*) y del “mundo”: igual de incomprensible resultaría la experiencia religiosa de un otro o, en general, de otra comunidad vital si nos desenvolvemos exclusivamente tanto dentro de una “aproximación objetivista de la ciencia” como de “su hijuela —la imagen ‘objetivada’ de la subjetividad” (Rizo-Patrón 2020, 36). Ambas cuestiones nos impedirían reconocer el rol constitutivo de la subjetividad, al reducirla, como la famosa frase de Husserl señala, a estar conformada meramente por hechos y a ser mero producto de hechos¹¹, a la vez que negaría la multiplicidad de vivencias pasibles de ser encontradas en el mundo:

En la matematización geométrica y científico-natural ceñimos, pues, el mundo de vida —el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta—, en la abierta infinitud de las experiencias posibles, con un ajustado *ropaje de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas. [...] El ropaje de ideas que conocemos como “matemática y ciencia natural matemática”, o incluso el *ropaje de símbolos* de las teorías matemático-simbólicas, cubre —tanto para el científico como para los hombres cultos— todo cuanto asumido como naturaleza “objetiva, real, verdadera” *ocupa el lugar* del mundo de vida, lo disfraza. (Husserl 1991, 53)¹²

10 En el sentido que, teológicamente, adquiriese el término *hybris* o su traducción latina, *superbia*.

11 “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (1991, 6).

12 Un claro ejemplo de esta manera de cubrir toda vivencia ajena con lo que nosotros pudiésemos considerar “verdadero” puede hallarse en el caso de la patrona de nuestra casa de estudios, Rosa de Lima. Al lado de las investigaciones realizadas en torno al sentido que, para una religiosa de su época y de su localidad, pudiesen haber tenido los distintos actos de piedad y las experiencias místicas que manifestase, así como la valoración que la sociedad de su tiempo les diese (Cfr. M. Guerra & E. Guerra 2017), es posible hallar profusos intentos de interpretar su vida en términos médicos o, específicamente, psiquiátricos. Consecuentemente, no faltará quienes, desde un punto de vista “científico”, la tilden fácilmente de esquizofrénica o, lo que resulta aun más problemático, vean su vida como un mero producto o consecuencia

Lo anterior cobra mayor sentido en referencia al fenómeno religioso si tomamos en cuenta el hecho de que este, como todo otro fenómeno, no está exento de cambiar de validez ante los sujetos con el paso del tiempo, de sedimentarse y verse “vaciada” de su sentido intuitivo originario (Husserl 1991, 50):

Cuando la religión en contra de sus promesas ya no trae salvación a la nación, ni tampoco, por tanto, salvación personal; cuando la explicación inicialmente iluminadora [...] pierde su vigor; cuando tras el castigo soportado con resignación y las expiaciones más y más duras, aún crece el sufrimiento; cuando todo ello ha ocurrido ya, se dan las condiciones para una toma de postura más libre respecto *de la tradición y del anquilosamiento tradicionalista que es producto inevitable del desarrollo histórico*. El individuo y miembro del pueblo que anhela su salvación, repiensa para sí de nuevas (*sic.*) su relación personal para con su Dios [...] (Husserl 2012; cursivas añadidas).

La religión perdería su verdadero sentido, entonces, cuando se buscan fijarse en el tiempo los sentidos particulares, los actos u objetos constituidos por esos sentidos y los sujetos que habrían vivido dicho sentido como “revelación”, restándole así al fenómeno religioso el dinamismo que le sería inherente como fenómeno histórico y negándole al sujeto “la facultad crítica [que] pertenece a [su] esencia” (Husserl 2012, 70). Por el contrario, reconocer que la libertad y la crítica que conlleva no se oponen a la fe, sino que llevan a complementarla y transformarla en “religión de la fe libre, de la fe racional, en lugar de serlo de la tradición ciega”, conduciría a su “sano progreso [...] en diferenciación progresiva” y al enriquecimiento de su “núcleo de valores” (Husserl 2012, 71).

causal: “*necesariamente* tuvo que haber tenido en su historia una forma de abuso psicológico, sexual o físico” (Aweita 2018; cursivas añadidas). Por un lado, esto ilustra perfectamente lo que Husserl ya hace un siglo advirtiese: “El naturalismo psicológico, que domina la época moderna y que se inicia ya en sus comienzos con el materialismo de Hobbes, entiende la vida anímica enteramente como un campo de la causalidad natural” (Husserl 2020, 294-295). Por otro lado, resulta interesante para nuestro trabajo complementar lo anterior compartiendo la afirmación de Gray: las visiones naturalistas actuales no solo han “inspirado numerosos credos laicos” (Gray 2018, 36), sino que, de manera explícita, habrían formado parte del itinerario de Comte. Este, inspirado en Saint-Simon, se habría planteado expresamente la meta de que los sacerdotes fuesen “sustituídos por los científicos como líderes espirituales”, además de haber esperado elaborar una hagiografía basada en “figuras como Arquímedes y Descartes” (Gray 2019, 20-21). Es, pues, de esta manera como se entiende que Steinbock colocase a la secularización a la par del fundamentalismo en su análisis de la idolatría.

Todo esto resulta deseable desde la óptica de Husserl debido a que ello permitiría que el ser humano se cultive “crecientemente a sí mismo”, convirtiendo el “núcleo racional” en “la piedra angular de toda la fe” (Husserl 2012, 72). Podemos extrapolar el asunto y señalar que, tal como podríamos hablar de una crisis en las ciencias al identificar que estas han perdido su “cientificidad genuina” (Husserl 1991, 3) o al notar que tomamos “por ser verdadero lo que es un método” (Husserl 1991, 53), sería posible identificar también “una crisis en la religión” (*Tipos*, 72) cuando caemos en la “attitude of self-forgetfulness” (Husserl 2001, 594) y, más allá de reconocer nuestra deuda con el pasado y afirmar que “we do not actually view, we do not actually perceive, we do not actually have modes of appearance as actual ones” (Husserl 2001, 593), quedamos irreflexivamente sumergidos o perdidos en él:

But when we were submerged, we were precisely not coming on the scene as the actual ego actively occupied now; we were dreaming, and making its appearance was only the dreamt memorial ego of the past. (Husserl 2001, 595)

Este olvido del momento presente, de la necesidad de basarnos en “conocimiento auténtico” extraído de evidencia inmediata (Husserl 2012, 84) está, como venimos señalando, presente en la vivencia religiosa: en esta, podemos toparnos con convicciones aparentemente objetivas, que en realidad se fundan únicamente en el hecho de estar “profundamente arraigad[a]s” en nosotros, al punto de que “su sola puesta en duda amenaza con ‘desarraigar’ a la persona; y esta cree no poder suprimirlos sin suprimirse a sí misma, lo que puede conducir a reacciones virulentas de ánimo” (Husserl 2012, 85). Es el cuestionamiento de estas convicciones el que nos permitiría abrirnos a la multiplicidad de vivencias religiosas, fundadas, como argumentásemos previamente, en la constitución intersubjetiva del mundo, a la vez que contribuiría a la “autorreflexión y autorresponsabilidad” propias del desarrollo de un “Yo verdadero, libre, autónomo”, al que les innata la razón (Husserl 1991, 280) tanto como le es necesario el reconocerse parte de una “comunidad yoica” (Husserl 1991, 278)¹³.

13 Cabe no pasar por alto el hecho de que la necesidad de esta autorreflexión está presente no solo en la *Crisis*, sino también en el *Excurso* y en *Tipos*. En el caso del primero, encontraremos

§2.

Las semejanzas que pueden trazarse entre Simone Weil y la fenomenología de Husserl son varias y, en caso aquella no hubiese tenido acceso directo a los escritos de este, dichos puntos de encuentro podrían deberse a la recepción que hiciesen del pensamiento husserliano los existencialistas franceses de los cuales Weil fuese contemporánea. Dejando de lado, debido a que escapan a la presente investigación, las diferencias entre el pensamiento de esta filósofa y los pensadores existencialistas de su tiempo, podríamos centrarnos en las similitudes mencionadas inicialmente refiriendo el hecho de que aquella habría concebido como condición necesaria el que toda “reflexión filosófica deb[a] realizarse a partir de la vida misma” (Godina 2011, 215). Esto se ve bellamente ilustrado en el fragmento de una de sus cartas, redactada en 1941:

Platón decía que la vista es verdaderamente valiosa porque nos hace conocer las estrellas, los planetas, la luna, el sol. Por mi parte me avergüenza decir que apenas conozco las constelaciones y sus nombres. Hace algunos meses me procuré un planisferio para acabar con mi ignorancia, pero no lo estudié porque pensé después que no necesitaba libros para mirar el cielo y que mirándolo a menudo y durante mucho tiempo puedo llegar a reconocer sin ayuda los grupos de estrellas y el movimiento del cielo como los pastores que inventaron la astronomía hace miles de años (Weil, citada en (Godina 2011, 216).

El fragmento anterior es significativo en virtud de la idea medular que expresa: a pesar de su amor por Platón, por la filosofía y por la cultura antiguas, plasmado en otras de sus obras, pone de relieve el hecho de que, por encima de cualquier elaboración teórica —fuese filosófica, fuese científica

una aclaración que podría echar luces al denominado proceso de “anquilosamiento”: cotidianamente, nos encontraríamos con proposiciones “unirradiales” o, en apariencia, “primitivas”, las cuales surgirían de una nominalización de “proposiciones judicativas”, “determinantes” o, podríamos decir, predicativas en general. Así, siguiendo los ejemplos del autor, tendríamos oraciones plurirradiales del tipo “el tiempo está nublado”, las cuales podrían convertirse en la expresión unirradial “el tiempo nublado” (Husserl 2020, 273, [*Hua* XXXVII, 275-276]). Esto, podemos inferir, podría llevarnos a olvidar con el tiempo la atribución realizada y tomar el objeto referido junto con su sentido como un todo. Una idea asimilable a la anterior es la que aparece en el segundo de los textos, donde se plantea la distinción entre los “juicios motivados con evidencia mediata”, los cuales se basarían en inferencias, y los “juicios sujetos a norma con evidencia inmediata”, los cuales se basarían en lo que “la cosa” muestra “*originaliter*” (Husserl 2012, 84).

en relación al “planisferio”—, cobraba más importancia la observación en primera persona. Esta observación, vale aclarar, no quedaría en un mero deleite de lo que llega a la vista, sino que, tal como señalan las líneas finales, conduciría a un encuentro con lo que Husserl denominaría la “evidencia originaria”, la “vida originariamente intuitiva” previa a toda formulación lingüística y al posterior desencanto que estas formulaciones podrían conducir (Husserl 2000, 40).

Esto sería compatible con dos de los objetivos transversales al pensamiento de Weil: por una parte, su preocupación por “despojar el pensamiento y la acción de las adhesiones idólatras que desvían su vocación” (Godina 2011, 217), mientras que, por otra parte, el énfasis que pondría en el desarrollo de la virtud que ella denominaría “atención” (Godina 2011, 218). Esta sería, consecuentemente, una “facultad que se puede formar” y nos permitiría “no tener una mirada con sombras” para, sin olvidar el que toda reflexión parta de nuestra experiencia subjetiva, permitírnos pensar y escuchar al otro en su alteridad tanto como nos resulte posible. Esto, podemos interpretar, nos permitiría cultivar una civilización “que atienda a la vida y no a la muerte”: no tomaría a los otros como objetos y, en ese sentido, como cosas inertes o “muertas”, sino que, al atender a lo que tienen que decir y permitírnos ser interpelados por ello, los tomaría propiamente como sujetos vivos y, de esa forma, despertaría la responsabilidad que tendríamos hacia ellos (Godina 2011, 222):

Hablar de atención creadora en [Simone Weil] es, entonces, abrirse al mundo y su acontecer diario, darse tiempo para mirar, escuchar, dejar de pensar en primera persona¹⁴ para implicarse en los problemas del otro [...]. Cuando dejamos que este silencio, que este vacío nos posea, podemos aprender a escuchar otras palabras, palabras no vacuas, no carentes de significado sino que tengan sentido [...]. Estar atento es estar vigilando prácticamente el acontecer social (Godina 2011, 217).

14 Si bien las limitaciones de la presente investigación no nos permiten contrastar esta afirmación con otros textos weilianos, habría que entender este “dejar” la primera persona no en términos absolutos, sino en el sentido de hacerlo en la medida en que resulte posible. De no entenderlo de esa manera, estaríamos cayendo, junto con la intérprete citada, en una contradicción.

A partir de lo anterior, vemos que la atención se constituye como punto central de la *praxis* de Simone Weil, la cual no dejaría de lado el aspecto religioso con el que la filósofa tiñese todo este proceso: “Esa vocación por la alteridad hace de ella una mística de la entrega” o, como posteriormente se afirmaría, “una mística de ojos abiertos [...] que le permite[n] atender la realidad del mundo” (Godina 2011, 220).

La cuestión de la alteridad o de la apertura resultará importante tanto en sus planteamientos religiosos como políticos¹⁵. Ciñéndonos en esta investigación a los primeros, nos remitiremos a la carta que dirigiese a un religioso católico a inicios de la década del 40, acción realizada con el objetivo de aclarar si, desde los dogmas manejados por la Iglesia, le sería posible su adhesión a ella, sea sin abandonar los planteamientos de los que pudiese haber brindado un fundamento correcto, sea abandonando aquellos que se le mostrasen como incorrectos. Vale señalar que, en dicho texto, el cuidado con el cual son tratados tanto el fenómeno religioso en general como las manifestaciones religiosas de otras culturas presenta distintos aspectos que permiten aproximar su postura hacia el marco fenomenológico husserliano expuesto en la sección anterior.

Respecto al primero de los puntos, una cuestión que capta inmediatamente la atención es el llamado que la filósofa hace a no afirmar categóricamente nada en relación a lo sagrado (Weil 2011, 17): si bien dará afirmaciones acerca de las acciones o interpretaciones dadas a los textos considerados sagrados siempre que se alejen de la bondad o la “caridad evangélica” (Weil 2011, 18), reconocerá la imposibilidad de dar una afirmación última acerca de la divinidad de acuerdo a lo que ella denomina su “imperfección” (Weil 2011,

15 Al respecto, valdría remitirnos a su texto “No empecemos otra vez la guerra de Troya” (Weil 2007) y a su artículo periodístico titulado *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos* (Weil 2014). En el primero de estos, señala, basándose en la versión del rapto de Helena de acuerdo con el cual a Paris le fue entregada nada más que una copia de la verdadera, el hecho de que, bajo el nombre de distintos partidos o frentes políticos, se instiguen luchas sociales o enfrentamientos en general sin que nos percatemos previamente si acaso aquello por lo cual luchamos no es más que una mera ilusión o una palabra completamente vacía. Esta misma idea se relaciona con el segundo de los textos, en el cual, más que señalar el carácter ilusorio que estaría presente en las divisiones partidarias, se hace énfasis en las formas como estas terminan impidiendo el libre pensamiento de sus miembros, fomentando el sectarismo y, en conclusión, obstaculizando lo que ella denomina una verdadera democracia.

15) o, como podríamos interpretar, su finitud. Aun cuando las afirmaciones acerca de la divinidad no vayan a estar del todo ausentes, como ocurrirá cuando, más adelante, afirme que “la verdad esencial” es que “Dios es el Bien” (Weil 2011, 28), resulta interesante para nuestro análisis el destacar la consecuencia metodológica que Weil extrae de lo primero: la necesidad de una “suspensión del juicio respecto a todos los pensamientos, cualesquiera que sean, sin excepción” (Weil 2011, 17). En esto radicaría “la virtud de la humildad en el dominio de la inteligencia” (Weil 2011, 17), elementos que, nuevamente, podrían ser interpretados a la luz de la finitud del sujeto en relación a las experiencias religiosas discutidas anteriormente. Posteriormente, y casi de inmediato, su texto nos enfrenta con lo que ella claramente define como idolatría:

Lo que llamamos idolatría es en gran medida una ficción del fanatismo judío. Todos los pueblos de todos los tiempos han sido siempre mono-teístas. Si los hebreos de aquella época resucitaran, y si les dieran armas, nos exterminarían a todos, hombres, mujeres y niños, por el crimen de idolatría. Nos reprocharían adorar a Baal y Astarté, tomando a Cristo por Baal y a la Virgen por Astarté. Recíprocamente, *Baal y Astarté eran quizá figuras de Cristo y de la Virgen* (Weil 2011, 19; cursivas añadidas)¹⁶.

Las cursivas agregadas a la cita anterior ponen de relieve el método que la filósofa seguirá a lo largo de todo su escrito: el hecho de no aferrarse a las imágenes ni provenientes de la propia tradición en la que se mueve, la judeo-cristiana, ni de aquellas provenientes de otras culturas. Respecto al catolicismo específicamente, señalará que fijarnos en la cronología de un suceso es una “superstición” de la cual hemos de deshacernos si buscamos realmente acceder a Dios o, como ella lo llama, la “Eternidad” (Weil 2011, 42). Afirmar que un hecho histórico milagroso tuvo efectos en nuestra manera de entender la religión traerá, a decir de Weil, como mínimo el siguiente problema:

16 Es imperativo no perder de vista el hecho de que la filósofa aclare que se refiere a los judíos “de aquella época” para no interpretar este pasaje como una señal de antisemitismo. Por el contrario, la total repulsión a esta postura, personificada en Hitler, queda tajantemente marcada cuando afirma que “Hitler podría morir y resucitar cincuenta veces y para mí no sería el hijo de Dios” (Weil 2011, 47).

Afirmar que los milagros cristianos son los únicos auténticos y todos los demás son falsos, o que son los únicos provocados por Dios y todos los demás por el demonio, es un recurso miserable. Pues es una afirmación arbitraria, y desde ese momento los milagros no demuestran nada; ellos mismos tienen la necesidad de ser demostrados puesto que reciben de fuera un sello de autenticidad (Weil 2011, 44).

A partir de este punto, podemos comenzar a trazar vínculos con lo que expuesto respecto al planteamiento husserliano: presenciamos construcciones teóricas, posiblemente elaboradas sobre la base de una vivencia originaria a modo de revelación, que, sin embargo, han venido anquilosándose al punto de desencadenar las “reacciones virulentas del ánimo” que el fenomenólogo señalase (Husserl 2012, 85). El fenómeno religioso, en consecuencia, habría venido recubriéndose de elaboraciones teóricas al punto de perder contacto con su fuente experiencial primera.

Si bien la filósofa no dará una solución al problema de manera explícita, este puede ser extraído a partir de una serie de afirmaciones presentes en su escrito. Esto se hace patente al recurrir al método que, como señalamos párrafos arriba, sería llevado a lo largo de la *Carta*: las imágenes provenientes de otras culturas, aun cuando se trate de sociedades “cronológicamente pre-cristianas”, tendrían que ser juzgadas por los valores que encarnaron para interpretar si se trató de culturas que eran “cristiana[s] en su esencia” (Weil 2011, 23).

Este proceso será llevado ampliamente por Weil al interpretar diversos elementos presentes en el Nuevo Testamento como relaciones entre Cristo y las divinidades precedentes: el vino transformado en las bodas de Caná será visto como la manera en que Cristo, expresamente, habría trazado una conexión entre sí mismo y Dionisio, cuestión que se vería reforzada por su afirmación “Yo soy la vid verdadera” (Weil 2011, 24). Asimismo, el aceite procedente del fruto del olivo, árbol consagrado a Atenea, sería visto también como un vínculo entre el cristianismo y esta divinidad en lo referente a los sacramentos, al punto de ver una fuerte afinidad entre esta diosa y el Espíritu Santo: aquella, al proceder de la cabeza de Zeus y portar su sabiduría, nos conduciría hacia él tal como el Espíritu Santo nos conduciría hacia el Padre (Weil 2011, 23).

Ejemplos como este abundan, tales como ver en el pan de la última cena la presencia de Deméter y de la celebración eucarística entera como una nueva versión de los antiguos misterios griegos (Weil 2011, 21-22), la relación entre la Virgen y la *chorá* sobre la que Platón escribiese en su *Timeo* (Weil 2011, 24), la relación entre la crucifixión de Cristo y la muerte por la horca a la que Odín se sometiese voluntariamente en Yggdrasil, el árbol cósmico de la religiosidad nórdica (Weil 2011, 24), etc. Ante todo esto, no obstante, sería natural formular dos objeciones para las cuales, es necesario admitir, no faltarían razones: en primer lugar, ¿qué es lo que permite a Simone Weil afirmar, como se ve en las citas previas, que todas las religiones han sido siempre monoteístas? ¿No va esto en contra de lo que la misma evidencia proveniente de otras culturas muestra y, peor aun, no es esto muestra de que la filósofa no está haciendo más que volcar sus propios prejuicios como cristiana¹⁷? En segundo lugar, y en estrecho vínculo con la última interrogante, ¿no se hacen completamente evidentes sus prejuicios al señalar que determinadas manifestaciones religiosas habrían sido cristianas en esencia y, por lo tanto, no estaría cayendo ella misma en la idolatría que tan arduamente critica?

Ante estas objeciones, pueden plantearse dos respuestas a partir de la *Carta* misma. En primer lugar, hay que tener en cuenta lo señalado al inicio de la presente sección: Weil nunca habría perdido de vista la necesidad de fundar toda reflexión filosófica en su vivencia personal. Esto implica el hecho de que todo contacto con la divinidad no solo se da en primera persona, sino que se da en términos de la tradición o la historia en las cuales dicha subjetividad ha ido constituyendo su mundo. En ese sentido, la filósofa señalará enfáticamente:

17 Resulta pertinente aclarar que, pese a las duras críticas dirigidas a la Iglesia, la filósofa no habría dudado de su fe. Tal como señala, de no ser sus pensamientos infundados y de obligársele a abandonarlos únicamente por la fuerza del dogma o de la autoridad (particularmente, del concilio de Trento, con el cual manifiesta su entera disconformidad), ella llega a la conclusión de que su “vocación es ser cristiana fuera de la Iglesia. La posibilidad de tal vocación implicaría que la Iglesia no es tan católica de hecho como lo es de nombre, y que deberá serlo algún día, si está destinada a cumplir su misión.” (Weil 2011, 17)

Siempre que un hombre ha invocado con un corazón puro a Osiris, Dioniso, Krishna, Buda, el Tao, etc., el Hijo de Dios ha respondido enviándole el Espíritu Santo. Y el Espíritu ha actuado sobre su alma, *no instándole a abandonar su tradición religiosa, sino dándole luz —y en el mejor de los casos la plenitud de la luz— en el interior de esa misma tradición* (Weil 2011, 29-30; cursivas añadidas).

El Espíritu Santo, recordemos, no es únicamente la entidad católica o cristiana: como hemos visto previamente, es también Atenea, de la misma forma como, en otros pasajes, se nos señala que Osiris, Prometeo e, inclusive, figuras dentro de la misma tradición abrahámica como Noé, podrían haber sido Hijos de Dios tal como Cristo lo fue (Weil 2011, 22-23, 29). A esto es necesario añadir que, en palabras de Weil, “[c]uando Cristo dijo: ‘enseñad a todas las naciones y llevadles la noticia’, ordenaba transmitir una noticia, no una teología” (Weil 2011, 30). En consonancia con esto, Weil afirmará que el afán misionero de la Iglesia habría comprendido en un sentido radicalmente erróneo las palabras de Cristo, con la conclusión de haber llevado no más que “horribles crueldades” y de haber buscado desenraizar y destruir los diversos pueblos a los que habría llegado, incluido el mismo continente europeo (Weil 2011, 31):

Personalmente, jamás daría ni veinte céntimos para una obra misionera. Creo que el cambio de religión es para cualquier ser humano algo tan peligroso como para un escritor el cambio de lengua. (Weil 2011, 32)

Finalmente, la filósofa no habría negado las dificultades implícitas en la comprensión de una vivencia religiosa distinta de la propia:

San Juan de la Cruz compara la fe a los reflejos de la plata, siendo la verdad el oro. Las diversas tradiciones religiosas auténticas son reflejos diferentes de la misma verdad, y quizá igualmente valiosas. Pero no nos damos cuenta, porque *cada cual vive una sola de esas tradiciones y percibe las otras como algo que está fuera*. Ahora bien, como los católicos repiten sin cesar, y con razón, [...] una religión solo se conoce desde dentro (Weil 2011, 33; cursivas añadidas).

De este modo, vemos en Weil una postura, propia tanto de la fenomenología como de la hermenéutica, que reconoce que “el hombre conoce el mundo siempre como una interpretación, pues no puede decir cómo son las cosas

en sí mismas desde un lugar privilegiado y atemporal” (Obregón 2020, 348). Además, se aleja de posturas fundamentalistas que suponen “una actitud acrítica frente a la realidad” (Obregón 2020, 349) y, en última instancia, se adelantan a posteriores análisis en torno a la necesidad de convertirse a una religión para poder, de alguna u otra forma, comprenderla: esta “conversión” interior y esta participación en las otras creencias religiosas, por difíciles o imposibles, constituirían la condición de posibilidad de lograr dialogar realmente con una religión ajena a la nuestra (Obregón 2020, 354):

Entonces, la comprensión del otro como *fusión de horizontes* se realiza como una ampliación del propio horizonte. Esto significa que *convertirse a una religión* [...] no podría significar dejar el propio horizonte para trasladarse a un horizonte alterno, lo cual sería imposible porque toda comprensión se realiza desde una *situación hermenéutica*. La comprensión de otro horizonte de creencias religiosas supondría más bien una ampliación del propio horizonte, en el sentido en que se transforma la situación hermenéutica de quien comprende. Esto equivale a decir que la comprensión sugiere una transformación de las propias creencias religiosas, o mejor dicho, un ensanchamiento del horizonte para ganar una mayor comprensión. (Obregón 2020, 356-357).

Para cerrar, resulta oportuno señalar que el “ensanchamiento” del propio horizonte para poder comprender la religión ajena y entender que en esta puede hallarse la salvación tanto como en la nuestra, como fuese el foco de atención de nuestra investigación, radica en el abandono —o acaso constante revisión de las creencias para lograr el constante abandono— de la idolatría. Como Weil señala, basándose en la tradición hinduista, “Dios es a la vez personal e impersonal” (Weil 2011, 33): personal, por cuanto lo vemos desde determinada posición cultural e histórica que, inevitablemente, nos lleva a atribuirle predicados cual si se tratase de una persona; impersonal, sin embargo, y acaso fundamentalmente, porque es de esa forma como podemos entender que ninguna de estas predicaciones puede agotar su esencia, que nuestra visión de ella siempre tendrá perspectivas parciales, “verdades explícitas que otras religiones contienen implícitamente” y viceversa (Weil 2011, 32) y que, en última instancia, la divinidad siempre querrá quedar oculta (Weil 2011, 47).

§3. Conclusiones

De manera sucinta, podemos señalar que las ideas expuestas por Simone Weil en su *Carta* corresponden en más de un punto a lo que Husserl señalase respecto del anquilosamiento de las construcciones teóricas humanas, inevitable dado el devenir histórico, y la necesidad de volver al fundamento vital a través de una autorreflexión fenomenológica. Dicho análisis aplica no solo a las ciencias, sino también, como vimos en *Tipos*, a las vivencias religiosas mismas, las cuales no requerirían de la existencia de un *noúmeno*, sino que podrían ser reformuladas dentro de la trascendencia propia del mundo constituido por la comunidad yoica o, como es también denominada en la quinta *Meditación*, “la intersubjetividad trascendental” (Husserl 2006, 142).

Todo lo anterior desemboca en la identificación de la idolatría, fundamentalismo o dogmatismo como fenómeno que surge dentro de la experiencia humana, cuya génesis puede rastrearse planteando paralelos con las crisis que surgen en otras áreas de nuestra producción teórica, tales como la ciencia. A partir de esto, entonces, podríamos concluir señalando el asentimiento que Weil daría a Husserl cuando este señalase que “[e]l Evangelio de Cristo se dirige originariamente a los individuos que anhelan la salvación y no a la nación judía” (Husserl 2012, 73).

Recibido: 26/05/2021

Aceptado: 09/08/2021

Bibliografía

Aweita, 2018. El polémico perfil psicológico de Santa Rosa de Lima, según especialistas. *La República*. Recuperado de: <https://aweita.larepublica.pe/historia/1308507-santa-rosa-lima-polemico-perfil-psicologico-especialistas-religion-curiosidades>

Freud, Sigmund, 2010. *El malestar en la cultura*. 3° edición. Madrid: Alianza.

- Godina, Célida, 2011. En torno a una hermenéutica del concepto de atención en la filosofía weiliana. En: Xolocotzi, A. et al. (coords.). *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*. México, D. F.: Eón, pp. 215-225.
- Gray, John, 2019. *Siete tipos de ateísmo*. 2° edición. México, D. F.: Sexto Piso.
- Guerra, Margarita & Guerra, Estrella, 2017, eds. *Santa Rosa de Lima: miradas desde el cuarto centenario*. Lima: Publicaciones del Instituto Riva-Agüero.
- Held, Klaus, 2011. La experiencia intersubjetiva del mundo. En: *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, eds. Ángel Xolocotzi et al. México, D. F.: Eón, 11-28.
- Husserl 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducción de Jacobo Muñoz & Salvador Mas. Barcelona: Crítica.
- 1995. Fichte's ideal of humanity. Three lectures. Traducción de James Hart. *Husserlian Studies* (12).
 - 2000. *El origen de la geometría*. Traducción de Rosemary Rizo-Patrón & José Arce. *Estudios de filosofía* (4).
 - 2001. *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic*. Traducción de Anthony Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - 2006. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. 3° edición. Madrid: Tecnos.
 - 2012. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro]. Barcelona: Anthropos.
 - 2020. *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*. Traducción de Mariana Chu, Mariano Crespo & Luis Rabanaque. Madrid: Trotta.
- Martín, Juan, 2003. *El fenómeno místico*. 2° edición. Madrid: Trotta.
- Obregón, José, 2020. El problema del diálogo interreligioso desde una perspectiva hermenéutica. En: *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*, eds. Mariana Chu & Rosemary Rizo-Patrón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 343-367.
- Otto, Rudolf, 2016. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. 3° edición. Madrid: Alianza.
- Rizo-Patrón, Rosemary, 2018. Sentidos de lo "Absoluto". Releyendo "Ideas I". En: *El deber gozoso del filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*, eds. Agustín Serrano de Haro et al. Salamanca: Sígueme, 107-121.
- 2020. Fenomenología y metafísica husserlianas ante un nuevo paradigma científico. En: *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica*, eds. Mariana Chu & Rosemary Rizo-Patrón. Lima: Fondo Editorial PUCP, 23-69.

Steinbock, Anthony, 2007. *Phenomenology and mysticism. The Verticality of religious experience*. Bloomington: Indiana University Press.

Weil, Simone, 2007. No empecemos otra vez la guerra de Troya. En: *Escritos históricos y políticos*. Madrid: Trotta, 351-365.

- 2011. *Carta a un religioso*. Traducción de María Tabuyo & Agustín López. 2º edición. Madrid: Trotta.
- 2014. *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos*. Palma de Mallorca: De Olañeta.

TRADUCCIONES

Metafísica XII, 7

Aristóteles

En memoria de José León Herrera

Traducción de BRUNO CORILLA, DESSIRÉ LÓPEZ,
GINA PUENTE, JESÚS RIVERA y ARIAM VILCARINO¹

Puesto que esto es posible² de ese modo y, si no fuera así³, las cosas provendrían de la noche, de “todas las cosas juntas” y de lo que no es⁴, la cuestión quedaría resuelta⁵. Y siendo así, hay algo que se mueve siempre con movimiento incesante, y este movimiento es de modo circular (esto es evidente

1 La presente traducción fue preparada en el curso “Griego 4” de la especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo la asesoría del profesor Gabriel García Carrera. Como base para la traducción, se usó la edición crítica y anotada de *Metafísica XII* realizada por Stefan Alexandru. Además, se consultó la traducción de Lindsay Judson de 2019 (que se cita como Judson), así como otras versiones del texto aristotélico consignadas en la bibliografía final.

2 El verbo señalado aquí es ἐνδέχεται, el cual significa “es posible o lícito”. Se refiere a la posibilidad de admitir lo mencionado en el anterior capítulo, en el que se tratan los tres movimientos o causas distintas: un movimiento permanente y cíclico del cual hay una causa; un movimiento distinto del permanente y cíclico; y un movimiento permanente distinto a los anteriores, del cual o existe alguna otra causa o consiste solo en la combinación de las otras dos causas.

3 La expresión καὶ εἰ μὴ οὕτως gramaticalmente expresa un potencial, articulada conceptualmente en la hipótesis “si no existiera el movimiento cíclico o permanente”. También se evidencia que Aristóteles está presentando argumentos en forma de hipótesis que se examinarán sucesivamente.

4 Aristóteles hace una breve alusión a las perspectivas de la cosmogonía. Puede identificarse fácilmente la tesis del “todo junto” de Anaxágoras, pero en otros casos resulta difícil determinar a quién se refiere. Respecto de la alternativa “de lo que no es”, o bien se trata de reducir al absurdo la tesis (las cosas provienen de la noche o del “todo junto” significa que provienen de nada, de lo que no es), o bien “lo que no es” debe entenderse como “lo que todavía no es”, es decir, como ser en potencia (cfr. Judson 2019, p. 221).

5 La expresión λούειν ἂν ταῦτα plantea un problema de interpretación respecto del referente de ταῦτα. Parece referirse a que la hipótesis plantea una dificultad que tiene solución: la potencia no puede ser anterior al acto.

no solamente por el razonamiento, sino también por los hechos), de modo que el primer cielo sería eterno⁶. Por tanto, también hay algo que lo mueve. Y dado que lo que es movido y mueve es algo intermedio⁷, ciertamente hay algo que mueve sin ser movido y que es eterno, *ousía*⁸ y acto. Y de este modo mueven lo deseable y lo inteligible: mueven no siendo movidos. Los primeros de ellos son los mismos, pues lo que aparece como bueno⁹ es lo apetecible, mientras que lo que es realmente bueno es lo que se quiere en primer lugar¹⁰: deseamos algo porque nos parece bueno y no nos parece bueno porque lo deseamos. En efecto, la inteligencia es principio, pero el intelecto es movido por lo inteligible, y una de las dos columnas es inteligible por sí misma¹¹: y de esta fila la *ousía* es la primera, y de esta última la que es simple y conforme al acto (lo uno y lo simple no son lo mismo: pues “lo uno” significa medida, mientras que “lo simple” significa cómo es la cosa misma). Pero lo bueno y lo que es elegible por sí mismo están en la misma fila: y lo primero siempre es lo mejor o algo análogo. Y que existe “aquello

6 Hasta aquí Aristóteles ha desarrollado una síntesis del capítulo anterior y pasa a examinar la existencia de un primer motor que mueve sin ser movido.

7 Hay, al menos, tres interpretaciones distintas sobre el uso de la conjunción *kai*: (i) puede ser considerado una explicación sistemática de las tres posibilidades: *tò κινούμενον*, lo que es movido (pasivo), *κινούν* lo que mueve y *μέσον* lo intermedio (lo que mueve y es movido). Se admitiría, en tal caso, el *kai* y las tres serían predicados nominales del verbo *ἐστί*. (ii) Si no se acepta el *kai*, *μέσον* podría ser el predicado nominal y el sujeto sería *tò κινούμενον καὶ κινούν* (ser algo intermedio). Así lo interpreta Tomás Calvo: “lo que está en movimiento y se mueve es intermedio” (en consonancia con el escoliasta que plantea *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινούν μέσον ἐστίν*). (iii) O bien *μέσον* podría ser objeto directo de *κινούν*: lo que se mueve y lo que mueve lo intermedio. Adoptamos la lectura de Calvo, pues la referencia inmediata es el movimiento del primer cielo, que es justamente algo intermedio y del que se puede afirmar con seguridad que es movido por algo inmóvil.

8 Dejamos la palabra *οὐσία* sin traducir, transliterada, a fin de que el lector pueda identificarla siempre.

9 Traducimos *καλός* por “bueno” debido a que ese es, evidentemente, su sentido en este contexto.

10 Traducimos *ἐπιθυμητόν* por “lo apetecible” y *βουλευτόν* por “lo que se quiere” para recoger el contraste planteado por Aristóteles entre el deseo propio del apetito y el deseo propio del querer, manifiesto en sus respectivos correlatos (lo bueno como manifestación, *tò φαινόμενον καλόν*, en contraste con lo que es realmente bueno, *tὸ ὄν καλόν*).

11 Las *συστοιχίαι* o “columnas de opuestos” parecen provenir de los pitagóricos. Respecto del sentido de la aquí presentada, cfr. Judson 2019, pp. 224-6: la primera columna presenta realidades con contenido positivo, mientras que la segunda estaría constituida por privaciones de la primera. Dentro de la primera columna existen jerarquías que Aristóteles no especifica, excepto por la primacía de la *ousía* simple y “conforme al acto” (en actividad).

para lo cual”¹² en las cosas sin movimiento lo muestra esta distinción: pues ‘aquello para lo cual’ es para algo o de algo¹³, pero de estos uno se cumple, el otro no. Y ciertamente mueve como lo amado, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas¹⁴.

Si, entonces, algo se mueve, también es capaz de ser de otra manera, de modo que, si el primer movimiento local es el acto, en tanto se mueve, es capaz de ser de otra manera en este respecto, según el lugar, no según la *ousía*¹⁵; pero puesto que hay algo que mueve siendo él mismo inmóvil, porque es actualidad, este, de ningún modo, puede ser de otra manera. En efecto, el desplazamiento local es el primero de los cambios, y de este, el primero es el movimiento circular: a este, pues, mueve aquel. Es, por lo tanto, algo que existe por necesidad: y, en tanto es necesariamente, es bueno, y de tal modo es el principio. En efecto, “necesario” es tal de muchas maneras: lo que es por violencia porque es contrario al propio impulso, aquello sin lo cual no es lo bueno y lo que no puede ser de otra manera, sino que es absolutamente.

12 La frase τὸ οὐ ἔνεκα expresa comúnmente la causa final, como en *Metafísica* I, 3, en donde se explican los tipos de causa, específicamente, en relación a la opuesta de donde proviene el movimiento.

13 Esta distinción de difícil interpretación tiene, hasta donde pudimos observar, dos interpretaciones básicas. Según Tomás Calvo, Aristóteles distingue aquí el *finis cui* (el fin que es para beneficio de algo) del *finis qui* (el fin que se realiza en vistas a algo), es decir, Aristóteles plantea aquí un fin que no se realiza en vistas a otra cosa, sino que funciona únicamente como fin para algo (cfr. la nota correspondiente a su traducción de la *Metafísica*). Según Judson, el pasaje trata de distinguir dos sentidos de la expresión τὸ οὐ ἔνεκα: o bien se trata de algo “para lo cual” se realiza una acción (es decir, el beneficiario de la acción), o bien se trata de algo “por lo cual” se realiza la acción (es decir, el objetivo o fin mismo). La aclaración, de carácter meramente lingüístico, habría sido realizada para hacer notar que, mientras el beneficiario de una acción se encuentra en movimiento, el fin mismo, no (2019, p. 226).

14 Traducimos κινούμενα por ‘las demás cosas mueven al ser movidas’, al tratarse de un participio que está en nominativo/plural/neutro, según el texto establecido por Ross. Por otro lado, en el texto en griego de Stefan Alexandru, se encuentra el participio κινουμένῳ (en dativo/singular/neutro). Si tomamos este término como *dativus instrumentalis*, la traducción resultante sería la siguiente: “Y ciertamente mueve como lo amado, y mueve las otras cosas (el resto) a través de lo que se mueve”. Judson, recogiendo esta variante, propone el primer cielo como aquello movido directamente y el resto de las cosas como movidas por medio del primer cielo y de las otras realidades en movimiento, siguiendo una secuencia descendente (2019, p. 226).

15 Para las diversas variantes de este breve pasaje, cfr. la edición de Alexandru (2014). A pesar de las múltiples posibilidades de interpretación, es claro que el texto busca distinguir el motor inmóvil del primer movimiento local y atribuirle la condición de acto (ἐνέργεια).

En consecuencia, el cielo y la naturaleza dependen¹⁶ de un principio de este tipo. Y el decurso de su existencia¹⁷ es el tipo de vida que es el mejor para nosotros por poco tiempo (pues él está así siempre, y porque para nosotros eso es imposible), puesto que también es placer la actividad suya¹⁸ (y por causa de esto son muy placenteras la vigilia, la percepción, la intelección, mientras que las expectativas y los recuerdos lo son a causa de estos¹⁹). La intelección por sí misma se remite a lo mejor por sí mismo²⁰; y la intelección en más alto grado, a lo mejor en más alto grado. Y la intelección²¹

16 De ἀπράω, que indica voz pasiva, Judson señala que no se trata de un término técnico y, por tanto, no especifica el modo en que se produce la dependencia. Además, remite a una frase semejante en *De Cael.* I.9 279a28-30: “de esto depende el ser y la vida del resto”. También ἡ φύσις se entiende aquí en términos generales como el cosmos, el mundo natural (2019, p. 228).

17 διαγωγή significa transcurso, paso, curso. Ahora Aristóteles va a tratar de establecer la actividad del principio, el cual es identificable exclusivamente con un cierto tipo de pensamiento (*nóēsis*). El que se vaya a describir la actividad del primer motor inmóvil como διαγωγή muestra que estamos hablando de un ser vivo.

18 En Aristóteles, el placer es idéntico a una función de “una actividad sin obstáculos” (Judson 2019, p. 229). Esto, según Berti, se puede deducir de una lectura de *Ética a Nicómaco* (X.4, 1174B 31-33), a saber, el placer se produce porque una actividad que se realiza se tiene como fin a sí misma (2011, pp. 153-154). Cuanto mejor es la actividad, mayor será el placer. Dado que la actividad del motor inmóvil es entera y necesariamente sin obstáculos, y tiene los mejores objetos, es la actividad más placentera posible (Judson 2019, p. 230).

19 La forma de vida del primer motor es la actividad más digna y se identifica con el más grande placer. A partir de esto, se juzga a las demás actividades y, debido a que están directa o indirectamente relacionadas con la intelección, tienen grados de placer (Judson 2019, p. 230). Para Aristóteles, el placer es concomitante al acto, idea que se desarrolla en el libro X de la *Ética Nicómaco*. Ahora bien, por extensión, se entiende que los objetos de la intelección son mejores que los de las otras actividades como la percepción u otros objetos como los de la construcción o la pintura. Aristóteles, dice Judson, lo toma como un asunto tan obvio que no se molesta en plantear un argumento para sostenerlo (2019, p. 231).

20 Hemos traducido la oración “ἡ δὲ νόησις ἡ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου” alterando su contenido literal para rescatar su sentido: una correspondencia entre la facultad intelectual y su objeto de intelección, como también entre el grado de dignidad o valía (“la excelente es de lo excelente”). Es decir, el intelecto más excelente es excelente porque tiene el objeto más excelente. Aunque no queda claro, el objeto excelente hace excelente al pensamiento. Pero al añadir “por sí mismo” parece decir que es el intelecto, tomado en su forma más pura, el que apunta necesariamente, de acuerdo a su naturaleza, a la intelección del objeto inteligible mejor “por sí mismo”, esto es, al objeto que es verdaderamente lo mejor y no a su apariencia. García Yebra traduce este pasaje como “Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí...”. Tomás Calvo, por su parte, traduce “A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí...”.

21 Aquí Aristóteles se está refiriendo estrictamente al intelecto humano, para que, luego, pueda compararlo con el intelecto divino. La referencia al intelecto humano se desprende de dos indicios. Primero, en tanto se plantea que el intelecto se vuelve objeto para sí mismo, estamos hablando del conocimiento humano que se da necesariamente en un discurrir temporal. Segundo, dirá luego que la actividad de pensarse a sí mismo, en tanto estando en acto, es “lo

se entiende a sí misma por recepción²² de lo inteligido. En efecto, mientras está tocando²³, es decir, conociendo, se vuelve inteligible. De modo que son lo mismo la intelección y lo inteligido. En efecto, la receptividad²⁴ de lo inteligido y de la *ousía* es la intelección, pero estando en acto, de modo que este²⁵, más que aquel, es lo que la inteligencia parece tener de divino, y la contemplación, lo más deseable y mejor.

Si, entonces, el dios se encuentra siempre en este buen estado como nosotros solo a veces, es admirable; pero si más, todavía más admirable²⁶. Y

que parece tener de divino el intelecto”, lo cual implica una diferenciación que solamente es aplicable, nuevamente, al intelecto humano (Judson 2019, p. 231). Según Herzberg, la presentación del intelecto divino está construida por analogía con el intelecto humano, puesto que no es deducible por conceptos previos (2016, p. 190). Según esta interpretación, dado que el motor inmóvil es el objeto inteligible de mayor valor, su mera explicación lo haría dependiente y su conocimiento ya no expresaría la *σοφία* a partir de lo cual se explica todo lo demás (Met. I, 982b4).

22 El término *μετάληψις* no se puede traducir por “participación”, pues sería platonizar sobremanera a Aristóteles. El sentido que le quiere dar Aristóteles se entenderá en las siguientes líneas, pero, evidentemente, es ya un asunto de interpretación.

23 Los participios *θιγγάνων* και *νοῶν* plantean una simultaneidad que puede, sin embargo, interpretarse de manera causal: “tocando e inteliendo”, vale decir “tocando, es decir inteliendo” (uso epexegetico de la conjunción *καί*).

24 El término *μετάληψις* se ha traducido por receptividad, sobre la base de una lectura del *De Anima* III.4 (429b 24-430a5). Allí señala Aristóteles que para que el intelecto pueda entender las formas, el mismo no debe poseer forma alguna (*ἄμορφον*), lo cual hace que nada tenga en común con nada. El intelecto es, por tanto, todas las formas inteligibles, pero en un sentido potencial. Surge entonces otra diferencia con el intelecto divino. Traducimos *μετάληψιν* por receptividad, porque el intelecto humano, antes de la intelección, tiene la disposición de recibir los objetos de pensamiento. Bajo esta premisa, Aristóteles puede decir que el intelecto es, en sí mismo, aquello que piensa, nada fuera de él se le agrega, todo ya lo contiene.

25 Se refiere al “estar en acto”, *ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*. Con la nota anterior, queda claro que precisamente aquello que es el “puente” entre el intelecto humano y el intelecto divino es el acto mismo de la intelección donde el intelecto y lo inteligido se identifican, lo cual, precisamente, es la actividad del intelecto divino. En contraste, con “aquel” claramente se refiere al mero “estar en potencia”, es decir a la receptividad. Aristóteles señala que el estar en acto es lo que el intelecto “parece tener de divino” “*δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν*”. Según Judson, *δοκεῖ* no está apelando a ninguna concepción teórica suya, sino está apelando al buen sentido común para justificar que la actualidad es mejor que la potencialidad (2019, pp. 231-232).

26 *Θαυμασιώτερον*. Este superlativo nos deja una incógnita: ¿en qué sentido puede encontrarse en un estado mayor que el referido en el párrafo anterior? Para Berti, siguiendo a Santo Tomás, que el motor inmóvil se piensa a sí mismo significa además que se piensa como la causa de todo y, por tanto, tiene ciencia respecto de todo lo demás (2011, p. 159). Como sustento de esta posición, Berti remite a *Met.* 983 a5-10, donde se plantea que la ciencia de las causas primeras es poseída por la divinidad.

está así de este modo. Además, por cierto, le es propio el vivir²⁷: pues la actividad del intelecto es vida, y aquel es actividad: y la actividad de aquel es, por sí misma, la vida más excelente y eterna. Decimos que el dios es un viviente eterno y el mejor, de modo que al dios le pertenece vida y duración continua y eterna.²⁸ En efecto, dios es esto²⁹.

Por otro lado, no piensan correctamente quienes sostienen, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más excelente y lo mejor no están en el principio, dando como razón que tanto los principios de las plantas como de los animales son una causa, pero lo bueno y lo perfecto están entre las cosas que provienen de ellos³⁰. Pues la semilla proviene de otras cosas perfectas anteriores, y lo primero no es la semilla, sino lo perfecto. Como, por ejemplo, cuando alguien dice, un hombre es anterior a la semilla, no el que ha nacido de aquella, sino uno diferente, del que proviene la semilla.

27 Judson señala, refiriéndose al *De Caelo*, que, para Aristóteles, tanto las esferas celestes como las estrellas están vivas (2019, p. 232).

28 Sobre el sentido del término αἰών, recogemos la referencia planteada por Judson y otros a *De Caelo* 279 a20-28 y traducimos como “duración”, entendiendo con ese pasaje que “... el límite de todo el cielo y el que abarca todo el tiempo y toda (su) infinitud es (su) duración, que ha tomado dicha denominación del hecho de «existir siempre», inmortal y divino” (trad. de Miguel Candel, ed. Gredos, 1996). Respecto de la construcción de la frase, hay que notar el posible paralelo entre los términos “vida” / “continua” y “duración” / “eterna”: ζῶν καὶ αἰὼν συνεχής καὶ αἰδῖος.

29 Aquí termina la delimitación sobre el dios. Respecto de la ambigüedad del referente de “esto” (τοῦτο), cfr. Judson (2019, p. 233).

30 Se ha alterado el orden original para poder capturar mejor el sentido de la traducción. Espeusipo es criticado también en *Met.* N.5. No queda claro por qué los pitagóricos son asociados con el argumento de Espeusipo (Judson, 2019, p. 233).

A partir de lo dicho³¹ es evidente que existe³² una *ousía* eterna, inmóvil y separada³³ de lo sensible. Se ha mostrado también³⁴ que el tener magnitud no le corresponde a esta *ousía*, pues no tiene partes y es indivisible³⁵ (en efecto, mueve durante el tiempo ilimitado, pero nada limitado posee una potencia ilimitada: puesto que toda magnitud o es limitada o ilimitada, pero, por una parte, una magnitud limitada no podría por ello tener una potencia ilimitada, y, por otra parte, una magnitud ilimitada tampoco, porque no existe ninguna magnitud ilimitada)³⁶. Además, también se ha

31 Judson señala que este pasaje no se encuentra totalmente integrado con lo que le ha precedido, sino que, más bien, Aristóteles parece estar remitiendo al capítulo 10 del libro VIII de la *Física* y al capítulo 5 del libro I de *De Caelo* (2019, p. 233), pues las tres características mencionadas (su ser eterno, inmóvil y separado) no han sido tratadas exhaustivamente.

32 Traducimos ἔστιν como “existe” y no como “es”, pues el presente pasaje funciona como un resumen de lo que se concluye de las demostraciones argumentativas de los capítulos 6 y 7 —como menciona Judson (2019, p. 233)— que, centralmente, buscaban probar que *hay* [existe], en el cosmos, una *ousía* de esta naturaleza.

33 Κεχωρισμένη, que traducimos como “separada”, se deriva de χωρίζω —“separar”—, y es un término técnico de la Academia. Hasta antes de este pasaje, la “separabilidad” del primer motor no se ha introducido; sin embargo, si las *ousíai* en general son separadas, y si esta separación refiere a una independencia ontológica, entonces, al ser el motor inmóvil lo más ontológicamente independiente por su naturaleza, tendría el más alto nivel de separación (Judson, 2019, p. 234).

34 Podría estar haciendo referencia a *Física* VIII.10, dado que esto no ha aparecido anteriormente en el libro XII de la *Metafísica* y Aristóteles suele hacer referencias intertextuales en sus tratados. Judson aclara que no concuerda con Ross, quien entiende este punto —esto es, que el primer motor no tiene magnitud— como consecuencia de lo anteriormente sostenido en el libro XII, a saber, que el motor inmóvil carece de materia (2019, p. 235).

35 Es decir, no se puede hacer una διαίρεσις: no se le puede dividir en el sentido de “distinguir”. Cabe notar que Aristóteles no ha usado aún el término “forma” para referirse al primer motor, término que es clave en las *ousíai* sublunares. Lo que sí ha usado es ἐνέργεια, y es aquello que nos permite entender al primer motor inmóvil, desde una interpretación, como una forma inteligible. Fazzo menciona que la consideración de la forma pura está presente en el aristotelismo posterior, pero no en el propio Aristóteles (2016, p. 186).

36 Como se mencionó anteriormente, el argumento está en *Física* VIII.10. Como señala Judson (2019, pp. 193-194), el argumento es el mismo: “(1) nada que tenga magnitud finita puede causar movimiento infinito. (2) Causar movimiento infinito requiere poder infinito, pero nada con magnitud finita puede tener poder infinito. (1) y (2) muestran independientemente que: (3) la causa de un movimiento infinito no puede ser algo con magnitud finita. (4) Nada posee magnitud infinita (probado en otros lugares: véase *Phys.* III. 5 y *Cael.* I.5). Así pues, por (3) y (4), la causa de un movimiento infinito no puede tener ni una magnitud finita ni infinita. (6) Entonces, no puede tener magnitud” (traducción nuestra). Judson indica más adelante que los cuerpos celestes son un contraejemplo, pues poseen el poder ilimitado de mover y magnitud al mismo tiempo (2019, p. 235). Su *status* es especial, cabe resaltar, dado que mueven, pero, a la vez, son movidos. Para la concepción aristotélica del infinito, véase *Física* III. 4-8.

mostrado que esta *ousía* es impasible³⁷ e inalterable, ya que todos los otros movimientos son posteriores al movimiento local³⁸.

Resulta evidente esto porque se comporta de esta manera³⁹.

Bibliografía

Ediciones y comentarios del texto:

Aristóteles, 1982. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2ª ed. Madrid: Gredos.

Aristóteles, 1994. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Aristóteles, 2014. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources. By Stefan Alexandru. Leiden: Brill.

Aristóteles, 2019. *Metaphysics. Book A*. Translated with an Introduction and a Commentary by Lindsay Judson. Oxford: Oxford University Press.

Estudios consultados:

Berti, Enrico, 2011. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos.

Fazzo, Silvia, 2010. UnmovedMover as Pure Act or UnmovedMover in Act? The Mystery of a Subscriptiota. En: Ch. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th–December 1st, Boston/Berlin: De Gruyter, 181-205.

Herzberg, Stephan, 2010. God as Pure Thinking. An Interpretation of *Metaphysics* A7, 1072b14-26. En: Ch. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th–December 1st, Boston/Berlin: De Gruyter, 157-180.

37 Traducimos ἀπαθὲς por “impasible”, es decir, que la *ousía* no tiene *pathos*, que no padece ni es afectada por influjo externo. Es por ello que es, además, inalterable.

38 El movimiento local del primer cielo es anterior a la alteración y a la afección de lo posterior, provoca el movimiento y el cambio del cosmos, y es la causa de la generación y la corrupción de lo que existe en el mundo sublunar.

39 La frase es ambigua: por un lado, no queda claro cuál es el referente de “esto” (ταῦτα), si una parte de la argumentación anterior o todo el capítulo; por otro lado, no queda claro quién es el sujeto tácito de “se comporta”.

Hacia la reconciliación de dos héroes: Habermas y Hegel¹

Robert B. Brandom

University of Pittsburgh

Traducción al español de VANIA ALARCÓN y RICARDO ROJAS²

Resumen:

Describo mi confrontación con las ideas de Habermas y esbozo una manera de leer a Hegel que considero consonante con las lecciones más profundas que he aprendido de Habermas. Según mi lectura, Hegel tiene una teoría social lingüística de la normatividad y una concepción exclusivamente retrospectiva del progreso y el sentido en el cual la historia exhibe normatividad teleológica.

Palabras clave:

Habermas, Hegel, normatividad, ética del discurso, historia.

§1. Parte uno

Hace más de treinta años escuché por primera vez el nombre de Jürgen Habermas, en la primavera de 1979, cuando acababa de integrarme a la Universidad de Pittsburgh como un nuevo profesor asistente. Aquellos que conocen a mi *Doktorvater* Richard Rorty no se sorprenderán al escuchar que, a pesar de que su propia obra maestra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* acababa de publicarse, en vez de hablar sobre ella, en ese momento estaba mucho más interesado en transmitir su entusiasmo por

1 El artículo fue publicado originalmente como "Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel" en *Argumenta* 1, 1 (2015), 29-42. Agradecemos al autor y a dicha revista el consentimiento para publicar la versión castellana de este texto. Nota de las editoras.

2 Agradecemos a Sebastián León por sus correcciones a las versiones tempranas de la traducción y sus aportes en las notas 11 y 13.

el libro *Conocimiento e interés* de Habermas. Siguiendo su recomendación, leí aquel trabajo —con creciente emoción—. Hizo cosas maravillosas y originales con líneas de pensamiento en las que siempre había estado interesado, pero que nunca había visto cómo integrar con mi interés central en la naturaleza del lenguaje y su rol en nuestras vidas. Fue capaz de hacer esto, en parte, debido a la lectura que ofrece de porciones enormes de la tradición filosófica desde Kant. La ambición y el puro poder del trabajo me entusiasmaron e inspiraron en ese entonces —como hasta el día de hoy—. Más que cualquier otra cosa, creo que lo que captó mi imaginación fue el estimulante prospecto de una nueva forma de pensar acerca de cómo la filosofía del lenguaje podía ser considerada legítimamente “primera filosofía”.

El punto de partida familiar es la convicción de que el evento más importante de la historia humana —simplemente la cosa más grande que jamás nos ha pasado (o, alternativamente, que jamás hemos hecho)— es la transición continua, y aún en curso, de sociedades, prácticas y modos de pensamiento tradicionales a modernos. (Si alguien quiere postular en su lugar el advenimiento previo de la civilización —ciudades a gran escala, agricultura organizada, la subsecuente especialización y división del trabajo, junto con la apropiación del exceso de trabajo para las necesidades de subsistencia— no insistiré en que escojamos entre estas opciones). Los filósofos modernos tempranos, de Descartes a Kant, contribuyeron al desarrollo del credo combativo teórico e ideológico de la Modernidad. Pero nadie antes de Hegel tomó explícitamente esa titánica transformación y la unidad de sus diversos aspectos como su tema filosófico central y articulador³.

La meta principal de la Ilustración consiste no solo en comenzar a articular la nueva clase de entendimiento característico de la Modernidad, sino también en decir por qué todo el asunto es, o por lo menos sería, en general, Algo Bueno, un paso progresivo en nuestro desarrollo. En este sentido, la tradición filosófica analítica angloparlante ha sido, por su propio mérito, una heredera leal de la Ilustración: una animadora [*cheerleader*] de la Modernidad, por lo menos en su faz intelectual como ciencia empírica

3 Sobre este tema, ver Pippin 1997.

(paradigmáticamente natural), y en su faz política como democracia política liberal (aunque tal vez en menor medida). Así también lo fue Hegel. Pero él se embarcó en una rama diferente de los caminos que divergen aquí, en tanto tomó en consideración seriamente no solo a la Ilustración, sino también a sus críticos románticos. (En una reveladora carta escrita cuando todavía era un estudiante en el seminario de Tubinga, expresa su respaldo entusiasta a *La religión dentro los límites de la mera razón* de Kant, libro que acababa de leer con Hölderlin y Schelling, pero finaliza su recuento con una advertencia: “Aún así, la fantasía [*Phantasie*], el corazón [*Herz*] y la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] no deben ser despedidos con las manos vacías”). Por supuesto que no añora, como hacían los románticos, un retorno a las formas de vida premodernas (a pesar de su admiración por la eticidad [*Sittlichkeit*] griega). La Modernidad para él siempre representó el único camino hacia adelante. Y fue un crítico feroz del aspecto antiintelectualista del romanticismo. Fue, si así desean, un racionalista romántico, pero un racionalista, al fin y al cabo. Su racionalismo sintético tuvo que encontrar un lugar para el arte, además de la ciencia; para el deseo, el sentimiento y el poder, pero también para la razón; tanto para el valor de la individualidad, como para el de la universalidad. Sin embargo, no podía permitir que el pensamiento fuera desplazado en favor de “una tibia bruma de incienso y un distante tintineo de campanas”, como veía que los románticos eran propensos a hacer. Al final, para él, “a quien mira el mundo racionalmente, el mundo le mira racionalmente de vuelta”.

Hay cuatro compromisos relacionados que distinguen el camino iniciado por Hegel de aquel que lleva de la Ilustración de Kant a la de Russell, Carnap y Quine. Primero, Hegel estaba determinado a entender la *unidad* que emerge de las interrelaciones entre diversos aspectos de la incipiente Modernidad: no solo la dimensión intelectual (incluyendo la científica), sino también la económica, política, burocrático-institucional, civil, literaria y artística. Segundo, estaba convencido de que la *filosofía* tenía algo especial que decir sobre la unidad que el proceso de la Modernidad exhibe a través de aquellos diferentes aspectos. Tercero, estaba preocupado por entender también las sombras proyectadas por la renaciente luz de lo moderno —algunas de las cuales ya habían sido vislumbradas, aunque indistintamente, por los románticos—. La brillante nueva manzana vino con todo y gusanos,

y los gusanos no eran intrusos contingentes, sino una parte integral de la ecología de la manzana. Cuarto, aceptó el desafío de describir la dinámica esencial entre luz y oscuridad en el claroscuro de la Modernidad, de diagnosticar las ineludibles patologías que acompañaban su nueva salud, de tal manera que pudiera conducir a una terapia. Este es el reto de delinear la forma de una segunda transformación progresiva, del mismo orden de magnitud que aquella que llevó de la sociedad y pensamiento tradicionales a los modernos. Es el desafío de hacer visible el contorno de una tercera época postmoderna, forjada en los incendios de las lecciones aprendidas de lo ganado y lo perdido en la transición a la segunda. (Rechazando las ramas románticas irracionalistas detractoras de la Ilustración, al tiempo que acepta muchas de las críticas más positivas que las acompañan, Hegel considera que la tarea requiere una visión de lo *posmoderno* que también sea *posromántica* —un criterio de adecuación que el Heidegger maduro y Derrida, por ejemplo, bien se podría considerar que no satisfacen—). Ninguno de estos proyectos y compromisos encuentra un lugar en la problemática filosófica característica de la filosofía analítica del siglo veinte (“Modernidad” no es una de sus palabras).

Ya en *Conocimiento e interés*, Habermas mostró, a mi parecer, la manera de reconciliar estas tradiciones. Dos de las ideas que desarrolla ahí proveen la clave. La primera es la noción de que la forma de poder distintivamente moderna consiste en estructuras de comunicación y reflexión sistemáticamente distorsionadas —las prácticas discursivas dentro de las cuales articulamos nuestras autocomprensiones, así como legitimamos y evaluamos nuestras prácticas e instituciones—. La segunda es la noción de que, perversamente íntimas, invisibles y (tan) insidiosas como son estas deformaciones de las prácticas de dar y exigir razones, abren, sin embargo, la posibilidad de nuevas formas de oposición al poder que está así codificado. Esto debido a que abren un espacio para los discursos *críticos* con potencial *emancipador*. Son expresiones o vocabularios que hacen explícitos los compromisos, permisos y prohibiciones implícitos (incluyendo, pero no limitados a los de tipo inferencial) que dan fuerza normativa, pretendidamente racional, a diversas estructuras de poder. Como aseveraciones explícitas, aquellos compromisos, permisos y prohibiciones emergen desde un trasfondo sombrío

hacia la racional luz del día, donde pueden ser desafiados y se necesita que sean defendidos —donde las razones para ellos pueden solicitarse, ofrecerse y evaluarse—. Los discursos emancipatorios críticos resisten al prospecto de dar un contenido concreto y, así, una fuerza real al mandato bíblico: “conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres”.

Hegel inventa la noción (aunque no el término) de “ideología” que inicia esta tradición. Especialmente en la *Fenomenología*, él explora la dinámica entre, por un lado, las relaciones de reconocimiento asimétricas cargadas de poder que articulan diversas prácticas sociales modernas (estructuras residuales de dominio, aspirando a la independencia, es decir, a la autoridad, sin la correlativa dependencia, es decir, la responsabilidad) y, por otro lado, las inadecuaciones expresivas de los conceptos fundamentales en cuyos términos los individuos autoconscientes que mantienen tales relaciones de reconocimiento y despliegan esos conceptos se entienden a sí mismos y a aquellas prácticas e instituciones. Los otros grandes desmascaradores del siglo diecinueve —siendo los más relevantes entre ellos Marx, Nietzsche y Freud— desarrollaron sus ideas para exponer la medida en que la Modernidad, cuya autoconcepción esencialmente entusiasmada en poner a la razón donde había estado el poder, se expresó de modo igualmente esencial haciendo de la razón una mera forma que el poder puede asumir: la máscara moderna que él lleva puesta.

Una respuesta natural a tales discursos críticos es encontrar en ellos fundamentos para sospechar del concepto mismo de “razón” que la Ilustración puso al centro de la ideología que fabricó para el proyecto de la Modernidad. Tal vez la distinción platónica entre persuasión y coerción verbal —la idea misma de una “fuerza [normativa] de las mejores razones” ha de ser distinguida, en principio, de formas más bajas, meramente retóricas de inducir la convicción— es ella misma una ilusión. Tal vez lo que nos complacemos en llamar “razón” es *solamente* la forma distintivamente moderna de las relaciones de poder: más amable, pero no menos coercitiva, y tanto menos honesta (al negar absolutamente que se está ejerciendo el poder) como más omniabarcante (porque penetra y permea el núcleo discursivo de aquello que son los sujetos autoconscientes modernos subordinados a este poder)

que las formas premodernas. Gran parte del trabajo de Foucault⁴ puede ser interpretado como el desarrollo de tal línea de pensamiento. Considerado así, diagnosticar las funciones ideológicas de diversos discursos, prácticas e instituciones modernas aparece como una forma distintiva de la crítica romántica al racionalismo de la Ilustración.

Además de este uso romántico de la idea de “ideología”, sin embargo, hay un uso postromántico y racionalista. Adorno y Horkheimer, por ejemplo, ofrecieron una consideración de las consecuencias ideológicas modernas que resultan de identificar la razón exclusivamente con su especie *instrumental*. Se considera que el problema no está en la razón como tal, sino en una concepción atrofiada y reducida de la misma. Tal pensamiento, por su lado, abrió un espacio dentro del cual se puede esperar llevar a cabo la visión de la Ilustración de la razón como una fuerza que contrarresta el mero poder y, por lo tanto, no simplemente como una forma entre otras que el poder puede asumir, siempre y cuando se pueda elaborar una concepción lo suficientemente rica y comprensiva de “razón”. Este es el territorio virgen a cuyo mejoramiento Habermas ha comprometido su trabajo, y en el cual ha erigido su edificio teórico.

Un pilar central de aquel edificio es su trasposición de la cuestión planteada por los desenmascaradores de la ideología a una clave completamente *lingüística*. (El siglo veinte ha sido llamado con justicia el siglo del lenguaje en la filosofía —tanto en la tradición continental como en la analítica—). En la era moderna, la estimación y legitimación de las prácticas e instituciones sociales se han vuelto una cuestión completamente discursiva. Esto implica que desenmascarar una ideología consiste en el asunto metadiscursivo de diagnosticar distorsiones sistemáticas en las estructuras discursivas: deformaciones de la acción comunicativa. Estas tendrán, ciertamente, manifestaciones ampliamente pragmáticas, así como mínimamente semánticas. Pero debemos mirar principalmente el *lenguaje* que hablamos, los *conceptos* que usamos, y el contexto socio-práctico en el que hacemos tales cosas,

4 Creo que hay razones para creer que, al final de su vida, Foucault terminaría por reconocer que, a pesar de todos sus defectos, la forma moderna de poder enmascarada de razón era aun así una señal de avance respecto a las formas premodernas [Nota del editor: Aquí Brandom alude al texto “¿Qué es la Ilustración?” de Foucault, entre otros trabajos tardíos].

para entender las formas distintivamente modernas de la falta de libertad, así como las herramientas para combatirlas.

Una de las contribuciones más fundamentales de Habermas, a mi parecer, es su idea de que esta noción presenta un punto de contacto entre estas grandes y densas cuestiones culturales y el tipo de trabajo detallado y meticuloso de la filosofía del lenguaje al que se ha dedicado con una precisión única la tradición analítica. Aquí se pueden discutir preocupaciones básicas [*ground-level concerns*], del tipo que tienen criterios relativamente precisos de éxito y fracaso, a través de medios técnicos, con la expectativa realista de que pueden hacer un trabajo importante (en el sentido estricto dado por la física: fuerza aplicada a través de la distancia) al abordar preocupaciones filosóficas de peso, así como más ampliamente culturales. Si entender las relaciones entre razón e ideología es una de las tareas filosóficas de nuestro tiempo, entonces hay un caso fundado para una filosofía del lenguaje, adecuadamente ampliada (especialmente en la línea de la dimensión pragmática), entendida como “primera filosofía”. Y es un caso muy diferente y más comprensivo que la defensa mucho más estrecha que Michael Dummett ofrece para este aserto⁵. Mientras la disquisición de Dummett está dirigida exclusivamente a investigadores filosóficos, las pretensiones de Habermas abarcan a los intelectuales contemporáneos en un sentido más general.

Esta aproximación provee el puente tan necesitado entre las tradiciones motivadas por diferentes perspectivas sobre los principales problemas filosóficos que se centran en entendernos como animales racionales⁶. La tradición analítica se ha concentrado sustancialmente —algunos dirían que se ha obsesionado— en el problema del naturalismo: las relaciones entre razones y causas, entre normas racionales y compulsión causal. La tradición que Hegel inició se ha preocupado, más bien (*inter alia*, sin duda), por el problema de la ideología: si es que, y cómo, se puede distinguir entre normas genuinamente *racionales* y aquellas que expresan diversas relaciones de poder disfrazadas de relaciones racionales, la distinción entre

5 Originalmente en Dummett 1973.

6 Este tema es discutido por Brandom 2009.

razón e intereses, entre persuasión racional y manipulación estratégica. Una tradición se dedica a entender el *logos* por medio de su relación con la *physis*, mientras que la otra se dedica a entender el *logos* por medio de su relación con el *mythos*⁷. (Poner las cosas de esta manera subraya, espero, que no hay una necesidad conceptual subyacente para elegir entre el tipo de iluminación que ha de ganarse por considerar un contraste y el que ha de ganarse por considerar el otro).

Kant tuvo la idea (y Hegel sigue su camino) de que una concepción post-teológica de razones distintivamente *morales* podía ser construida a partir de la idea de que (para poner el asunto en mis términos en vez de los suyos) ciertos principios de conducta hacen *explícitos*, en la forma de reglas, compromisos normativos que están *implícitos* en nuestro involucramiento en las prácticas discursivas —simplemente en nuestro hablar y pensar, juzgar y actuar intencionalmente—. El carácter vinculante de cualquier compromiso sobre el cual se descubre que tiene ese estatuto sería incondicional para nosotros *como* los que juzgamos y actuamos. (Por supuesto, en otro sentido estos son hipotéticos, meramente contingentes, ya que podríamos renunciar a nuestra capacidad discursiva y volver a la mera sintiencia animal. Como señala Sellars: “Uno siempre puede, por supuesto, simplemente *no hablar* —pero solo pagando el precio de no tener nada que decir—”. El suicidio de la sapiencia no es, por razones profundas fundamentalmente *semánticas*, una opción sobre la cual uno pueda tener una *razón* para adoptar). Una de las ideas centrales que une a los diversos idealistas alemanes es que los compromisos *pragmáticos* estructurales implícitos que forman el trasfondo necesario sobre el cual cualquier compromiso básico *semánticamente* significativo (sea cognitivo o práctico) puede ser adoptado forman, en principio, la base de una ética filosófica y una política correspondiente. Una de las tareas de Habermas en nuestra época ha sido transponer esta idea en clave *lingüística*, y desarrollarla a la luz de los resultados de la fascinación de más de un siglo de la filosofía con el lenguaje. En esto consiste su *ética del discurso*, y su idea para fundar la teoría política en una consideración de la naturaleza de la acción comunicativa.

7 Gilles Bouche me sugirió esta forma de hacer la distinción.

Ya en los setenta, pues, vi a Habermas poner en la mesa tres grandes ideas entrelazadas que elevaron las apuestas filosóficas y su potencial ganancia, y fijaron nuevos criterios sustanciales de adecuación para la filosofía del lenguaje, tal como había sido desarrollada por los círculos analíticos anglo-parlantes. Estas son:

- La idea de que la Modernidad saca a la luz explícita del día la cuestión de la necesidad de *legitimar* las pretensiones de autoridad y, a su vez, inicia una forma de poder distintivamente moderna —que es ejercida, precisamente, a través de estructuras de comunicación y legitimación sistemáticamente distorsionadas—. Aquellas distorsiones son reveladas mediante *genealogías*, las cuales explican nuestras actitudes en términos de *causas* que no proveen *razones* para ellas.
- La idea de que, aunque tomar conciencia de este hecho socava algunas de las pretensiones de la Ilustración respecto a la posibilidad de obtener libertad mediante la razón, esto no tiene que ser entendido, como concluían los románticos, como mostrando que dicha idea está profunda y estructuralmente equivocada. Puesto que, cuando las relaciones de poder y dominación adoptan estos nuevos y más elusivos disfraces, se sujetan a nuevas formas de resistencia a través del desarrollo de discursos *críticos emancipatorios*. Y,
- La idea de la ética del discurso, y de un tipo de teoría política que es derivada de una concepción de nosotros como seres esencialmente discursivos.

Ahora el tema al que quiero referirme en el resto de este artículo es este. Una vez que Habermas me abrió los ojos para ver estas ideas, las pude ver sobre todo en Hegel. Solo la tercera de ellas parece estar ya presente en Kant, y sin la conexión crucial a la práctica *lingüística* que Hegel había introducido y explotado. Sin embargo, Habermas mismo mantiene una precavida y cautelosa distancia del Hegel de 1806 en adelante, y se encuentra mucho más cómodo asociándose a sí mismo con Kant cuando surge la pregunta: "*Kant oder Hegel?*". Esta es una cuestión sobre la que hemos discutido y escrito algo, y me ha llegado a parecer que nuestras discrepancias aquí recaen más en diferencias respecto a cómo leemos a Hegel que en las ideas filosóficas

que creemos vale la pena perseguir y las que no. Así que quiero decir algo sobre estas cuestiones de interpretación.

Pero antes de adentrarme en este tema, no puedo resistir un excursus acerca de la primera de las tres ideas a las que me he referido. Dudo que pueda plasmar adecuadamente cuán emocionante e iluminador fue para mí leer la lectura que Habermas hizo sobre el Freud de Lacan, en *Conocimiento e interés*. El punto interpretativo clave que Habermas le atribuye a Lacan es que el “inconsciente” de Freud refiere a aspectos del lenguaje que uno habla de los que uno no es consciente —como yo lo diría: compromisos implícitos en lo que uno dice que uno no es actualmente capaz de hacer explícitos en forma de aseveraciones que uno respalde—. El Freud de Lacan se concentra en compromisos que surgen de las experiencias infantiles de uno, pero que no toman la forma de aseveraciones que uno respaldaría si fuera confrontado al respecto, sino de disposiciones para hablar de una manera en vez de otra. La neurosis no solamente se *manifiesta* en, sino que *consiste* realmente en la obstinación de tales disposiciones frente a la confrontación racional mediante compromisos que uno está explícitamente dispuesto a declarar y reconocer. (A pesar de que Habermas es demasiado cortés para decirlo, las propias neurosis de Lacan, en este sentido técnico, vuelven un desafío hermenéutico extraer esta noción de su extravagante prosa —pero eso solo subraya el logro interpretativo de Habermas aquí—). Los filósofos analíticos habían distinguido lo que Dennett (1983) había llamado “dos normas a las que responden las atribuciones de creencias”, a saber, aquellas que uno está dispuesto a declarar explícitamente, y aquellas que se manifiestan implícitamente en lo que uno hace, antes de en lo que uno dice. *Aquella* no es una idea específicamente freudiana. Para poder hablar, uno tiene que distinguir entre estos dos tipos de consideraciones involucradas en la atribución de compromisos⁸. La peculiar psicocinética hidráulica de Freud, y aún más la psicodinámica del romance familiar con la que está aliada en algunos momentos, aparecen como teorías especulativas de algunos patrones específicos del individuo sobre las disparidades entre las daciones de estos dos tipos de evidencia. La sugerencia que tomé de la caracterización de Habermas de lo que Lacan hizo de Freud es que un tema

8 Como discuto en el capítulo 8 de Brandom 1998 y el capítulo 5 de Brandom 2000.

adecuado para la filosofía del lenguaje (en su faceta más amplia) es la clase de patrones de disparidad específicos del individuo, de relativo largo plazo, entre los compromisos que uno reconoce explícitamente y aquellos que solo están implícitos en lo que uno hace (incluyendo todo lo demás que uno reconoce), que pueden ser abordados como metas explicativas por las teorías psicológicas (por ejemplo, de etapas de desarrollo y botanizaciones de tipos de disrupciones y sus consecuencias). Nunca antes había interpretado los vocabularios psicoanalíticos bajo esta óptica. La posibilidad de contar tal historia me parecía, en aquel momento, un paradigma de cómo la investigación en un área relativamente estrecha (la filosofía analítica del lenguaje) podía servir a intereses culturales e intelectuales más amplios.

§2. Parte dos

La ruta que Habermas establece desde una teoría de la acción comunicativa en general hacia la teoría política gira en torno a la afirmación dentro de aquella teoría base de la conexión necesaria y esencial entre la *significatividad* discursiva y el ejercicio de *pretensiones de validez* que deben ser redimidas, reivindicadas o justificadas en diversas circunstancias para lograr su efecto. Este tipo distintivo de *autoridad* que los actos de habla reclaman tiene una *responsabilidad* justificativa correlativa. La idea es que la noción de “significado”, la cual es un tema principal de la *semántica*, no puede ser entendida separada de las prácticas de justificar, de exigir y ofrecer justificaciones o razones, que son un tema principal de la *pragmática*. Aunque no estoy seguro de qué tan cómodo estaría Habermas con esta manera de poner las cosas, podríamos pensar en los contenidos semánticos o significados como teóricamente puestos para explicar, o al menos codificar, diversos aspectos dispares de las prácticas de redimir y desafiar las pretensiones de validez asumidas al usar expresiones que tienen o expresan aquellos contenidos o significados para efectuar distintos tipos de actos discursivos. Dicha aproximación tendría la ventaja de enfatizar el papel central que asume la idea de Habermas de organizar una disquisición sobre el *uso* del lenguaje (la “acción comunicativa”) en torno a la noción de “pretensiones de validez” dentro de su sistema general.

Habermas ha mostrado cuánto se puede hacer con estas dos ideas: pensar la práctica discursiva en términos de un tipo distintivo de significancia *normativa* práctica característica de los actos de habla como tales, y pensar la semántica metodológicamente como una suerte de auxiliar explicativa al servicio de una disquisición sobre las propiedades del *uso* de expresiones lingüística, que es la pragmática. (He llamado a este último tipo de compromiso “pragmatismo metodológico”). Estos puntos surgen naturalmente dentro de la teoría del discurso. Pero Habermas ha mostrado que tienen resonancias y consecuencias que van más allá de esa esfera limitada.

A pesar de que Habermas no enfatiza el punto, creo que es importante darnos cuenta de que el primer punto es una lección que le debemos, en última instancia, a Kant. La idea más original y profunda de Kant es que lo que distingue el juzgar y el hacer intencional de las actividades de criaturas no-sapientes no es que involucren algún tipo especial de procesos mentales, sino que son cosas por las cuales los conocedores y agentes son de una manera distintiva *responsables*. Juzgar y actuar involucran *compromisos*. Son *respaldos* [endorsements], ejercicios de *autoridad*. “Responsabilidad”, “compromiso”, “respaldo”, “autoridad”: todas estas son nociones *normativas*. Los juicios y las acciones hacen a los conocedores y agentes susceptibles de formas características de evaluación *normativa*. La idea más básica de Kant es que las criaturas con mente han de ser distinguidas de las que carecen de mente no por una distinción ontológica factual (la presencia de una cosa mental), sino por una distinción *deontológica* normativa. Esta es su *caracterización normativa* de lo mental.

Para Kant, nuestra *libertad* consiste en nuestra *autoridad* para hacernos *responsables* de nuestros juicios y acciones (pensamientos y actos). Esta es una caracterización normativa de la libertad. La tradición filosófica, particularmente en su rama empirista, ha entendido las cuestiones agrupadas alrededor de la noción de “libertad humana” en términos modales aléticos. El determinismo afirmaba la *necesidad* de las actuaciones intencionales, dadas condiciones previas no intencionalmente especificadas. La libertad de una acción intencional era pensada en términos de la *posibilidad* del agente de actuar de otra manera. La pregunta era cómo construir la sujeción de la conducta humana a *leyes* del mismo tipo que aquellas que gobiernan el

mundo natural. Para Kant, no obstante, estas categorías aplican a la dimensión *objetiva* del nexo intencional: el dominio de los objetos representados. La libertad práctica es un aspecto de la espontaneidad de la actividad discursiva perteneciente a la dimensión *subjetiva*: el dominio de los sujetos que representan. La modalidad que caracteriza y articula dicha dimensión no es alética, sino deóntica.

El tipo de responsabilidad que tenemos la autoridad para asumir, en tanto conocedores y agentes, es una responsabilidad distintivamente *racional* y, en ese sentido, juzgar y actuar son capacidades *racionales*. La racionalidad, de esta manera, no consiste en que los conocedores y agentes tengan generalmente, o incluso usualmente, buenas razones para lo que creen y hacen. Consiste, más bien, en estar en el espacio de razones, en el sentido de que los conocedores y agentes cuentan como tales en la medida en que ejercen su autoridad normativa para adherirse a normas, asumir compromisos y responsabilidades discursivos, y hacerse a sí mismos susceptibles de tipos distintivos de *evaluación* normativa. Particularmente, son susceptibles de ser evaluados en lo que respecta a la corrección de sus *razones* para ejercer su autoridad como lo hacen, para asumir *aquellos* compromisos y responsabilidades específicos. Cualesquiera que sean los antecedentes causales de sus juicios y acciones intencionales, los conocedores y agentes kantianos están *obligados* (comprometidos) a tener *razones* para sus juicios y acciones.

Todo esto es para sostener que Kant ya respalda los dos principales compromisos teóricos que se encuentran en la base del edificio filosófico sistemático de Habermas: una caracterización normativa de la actividad discursiva en términos de pretensiones de validez, y la estrategia metodológica pragmatista de comprender el contenido semántico en términos de lo que hacemos cuando usamos el lenguaje (aplicar conceptos). Identificar la influencia común de Kant aclara que no se trata simplemente de una feliz coincidencia que estas afirmaciones habermasianas fundamentales también estén al centro de la consideración de la práctica discursiva y el contenido semántico desarrollado en *Hacerlo explícito*. Creo que hay buenas razones —razones en las que creo que Habermas y yo estamos de acuerdo, a pesar

de que él no infiere esta conclusión— para preferir la manera hegeliana por sobre la kantiana para trabajar estas ideas.

En primer lugar, Hegel considera que los estatus normativos, tales como la autoridad y responsabilidad (que aparecen en la *Fenomenología* como “independencia” y “dependencia”), son estatutos instituidos *socialmente*. Las actitudes y prácticas que los instituyen son actitudes y prácticas de *reconocimiento*: el tomarse y tratarse los unos a los otros en la práctica *como* teniendo autoridad y siendo responsables. Es más, la autoridad y la responsabilidad son estatutos co-ordinados. Autoridad y responsabilidad vienen juntas. (No hay independencia que no incorpore un momento de dependencia —esencialmente y no solo accidentalmente—). Puesto que el contexto en el cual tales estatus son instituidos de forma no defectuosa es uno de reconocimiento *recíproco* o *mutuo* [*gegenseitig*]. Cada intento de ejercicio de autoridad es, al mismo tiempo, implícitamente una petición de su reconocimiento como válida, legítima o justificada, como una autoridad a la que el autor tiene derecho. Y esto quiere decir que intentar ejercer la autoridad es siempre, a su vez, un hacerse responsable ante quienes uno reconoce como autorizados (facultados, tal vez obligados) a validarla al reconocerla por su parte. Correspondientemente, un intento de *hacerse* uno responsable, incluso en el juicio y la acción intencional, es autorizar a otros a *hacerlo* responsable a uno. Esta es la idea fundamental de Hegel de que los sujetos individuales autoconscientes y sus comunidades (la “sustancia social”) son sintetizados por igual por el reconocimiento recíproco. Esta es la manera de Hegel de hacer sentido de la conexión entre actos de habla significativos y pretensiones de validez, entre autoridad discursiva y responsabilidad discursiva, que está al centro de la consideración de Habermas de la acción comunicativa y la práctica discursiva. Vista de otra manera, la teoría de Habermas de la acción comunicativa es su concepción de las prácticas discutidas por Hegel bajo el rótulo de “reconocimiento recíproco”.

El espíritu [*Geist*] hegeliano es el campo normativo de todas nuestras actuaciones, prácticas e instituciones normativamente articuladas, y todo lo que las hace posibles y lo que ellas hacen posible. (Este es el sentido en el cual la naturaleza es inteligible como el cuerpo del espíritu). Ha sido instituido socialmente por el reconocimiento recíproco. En casos particulares, las

relaciones asimétricas de reconocimiento son inteligibles: puedo reconocer a alguien como teniendo el conjunto distintivo de autoridades y responsabilidades características de un embajador sin tener que ser yo mismo reconocido por este de la misma manera. Pero, en principio, estos son casos derivados, parasíticos del medio normativo universal de las prácticas *discursivas*. “El lenguaje [*Sprache*] es la existencia [*Dasein*] del espíritu” (1807: § 652) dice Hegel en la *Fenomenología*. Esto es, el medio que le da forma *conceptual* a nuestras normas, haciendo posible el juicio y la agencia en primer lugar. Y tal forma conceptual es *racional*, ya que relaciones de autoridad y responsabilidad *racional* la articulan. Se trata de relaciones normativas *racionales* por la manera en la que dependen de relaciones *inferenciales* y *justificativas* entre los *contenidos conceptuales* que las actitudes y estatutos son inteligibles como poseyendo y expresando, solo en virtud de que se encuentran en tales relaciones inferenciales, tanto entre sí como con diversas situaciones y actuaciones no lingüísticas. Aquel reino normativo discursivo en el que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser está en sí mismo instituido por relaciones de reconocimiento que *son* constitutivamente mutuas, recíprocas y simétricas. Los habitantes de este reino, los hablantes y agentes que son los únicos candidatos para exhibir estatutos normativos institucionales más especializados y derivativos, son, una vez más, racionales en el sentido normativo de ejercer autoridad racional y asumir responsabilidad racional —siendo permanentemente susceptibles de tipos distintivos de evaluaciones y valoraciones— antes que en el sentido descriptivo que refiere a cuán buenos son haciendo lo que son responsables de hacer o reivindicando el tipo de autoridad que reclaman.

Descrito en estos términos, espero que quede claro que Habermas es el principal teórico contemporáneo del espíritu hegeliano, el que más nos ha enseñado sobre su fina estructura, el teórico que ha encontrado el mejor vocabulario para hacer explícitos los compromisos que están implícitos en nuestro ser criaturas discursivas normativas. Entonces, ¿qué es lo que no nos gusta de la versión de Hegel de estas ideas? Hay muchas respuestas posibles a esa pregunta, y solo puedo tratar una posible preocupación aquí. Surge un problema de lo que considero es una mala interpretación de Hegel, evidente en algunas interpretaciones alemanas recientes que entienden el

espíritu hegeliano como una especie de mente divina, un sujeto social que es autoconsciente en un sentido parecido al sentido cartesiano. Es un desarrollo de la imagen de los hegelianos de derecha del Absoluto como una suerte de pensador supraindividual (una interpretación ya propuesta por Gabler, estudiante de Hegel). Esta interpretación fue muy influyente entre los admiradores idealistas ingleses de Hegel, y continúa siendo parte de la concepción popular del pensamiento de Hegel entre no filósofos. Algunos de los estudiantes de Henrich (Kramer, Düsing) parecen haber concluido, a partir de su brillante interpretación de Fichte, que Hegel debía tomar como su tema central la estructura autorreflexiva de la autoconciencia individual. Pero una de las ideas decisivas de Hegel es expresada en su concepción no mentalista, y ciertamente no psicológica, sino normativa de la autoconciencia como un logro social que tiene lugar, en gran parte, fuera del cráneo del organismo particular que se convierte en un individuo autoconsciente al establecer relaciones de reconocimiento con otros sujetos cuyas actitudes prácticas son igualmente esenciales a la institución de tal estatuto. (Ya en la década de 1920 el neokantiano Hartmann [1974: 364] había enfatizado que “La intuición fundamental del idealismo alemán es: ‘Lo Absoluto es razón. No es conciencia’”⁹). Este Hegel es habermasiano; el Hegel que es un “filósofo de la conciencia” en el sentido de la “subjetividad absoluta” de Fichte o Schelling no lo es.

Una queja usual es que Hegel nos ofrece una imagen teleológica, de acuerdo con la cual el fin de nuestro desarrollo conceptual estaría fijado por adelantado, independientemente de nuestras decisiones y actividad. La historia es vista como un proceso que se despliega de acuerdo a una necesidad imperiosa, marchando hacia su conclusión y compleción preordenadas. En efecto, Hegel dice algunas cosas que invitan a tal interpretación —aunque, aun así, esta debe más a lo que algunos marxistas hicieron de Hegel que a sus propios textos—. Creo que esta lectura se basa en dos errores. Primero, uno debe distinguir los puntos de vista de Hegel sobre los conceptos especulativos, filosóficos y lógicos, de un lado, de su mirada acerca de los conceptos básicos ordinarios empíricos y prácticos, del otro.

9 Mis observaciones en este párrafo han sido informadas por una discusión inédita fascinante (y mucho más sofisticada) de Franz Knappik, con la cual estoy en deuda.

Como los entiendo, el objetivo de los primeros es proveer las herramientas expresivas que se necesitan para hacer explícito lo que está implícito en el proceso de desarrollo de los segundos. Hegel *sí* piensa que puede haber un conjunto final y totalmente adecuado de conceptos lógicos, metasemánticos, metafísicos —el órgano de un tipo distintivo de autoconsciencia filosófica que nos permite *decir* y pensar qué es lo que *hacemos* cuando decimos o pensamos cualquier cosa sobre nosotros y nuestro mundo—. Pero *no* piensa que llevar tales actividades y estructuras que determinan conceptos a la luz de la explicitud —alcanzar el alarmantemente titulado estadio de “saber absoluto” que tanto la *Fenomenología* como la *Ciencia de la Lógica* buscan producir— determina qué conceptos básicos debemos tener, o los compromisos conceptuales, teóricos y prácticos, que debemos adoptar. La indagación y deliberación deben continuar como antes, con la única diferencia de que ahora sabemos qué es lo que hacemos cuando indagamos y deliberamos. Entender explícitamente, es decir, conceptualmente, la forma en que nosotros y nuestros conceptos nos desarrollamos mutuamente y nos determinamos a nosotros mismos mediante nuestras actividades y prácticas en las que usamos conceptos es un tipo de autoconsciencia única y valiosa, la culminación de un proceso evolutivo distintivo. Sin embargo, no nos libera en absoluto de la responsabilidad de lidiar con contingencias imprevistas e imprevisibles a medida que descubrimos más y más sobre nuestro mundo y deliberamos sobre lo que debemos hacer y quiénes debemos ser.

Ciertamente, como yo lo interpreto, Hegel niega la inteligibilidad de la idea de un conjunto de conceptos *determinados* (esto es, de conceptos básicos que aplicamos en el juicio empírico y práctico) que sea en última instancia adecuado, en el sentido de que, al aplicar correctamente tales conceptos, uno nunca sería conducido a compromisos que son incompatibles respecto a los contenidos de aquellos conceptos. Esta afirmación acerca de la *inestabilidad* de los conceptos determinados, la manera en la que *tienen* que incorporar colectivamente las fuerzas que demandan su alteración y posterior desarrollo, es la forma radicalmente nueva que Hegel da a la idea del inagotable carácter conceptual de la inmediatez sensible. No solo no existe dicho “fin de la historia” preordenado en lo que refiere a la aplicación ordinaria de conceptos en nuestras deliberaciones cognitivas y

prácticas, sino que la idea de que tal cosa tiene sentido es para Hegel una reliquia del pensar de acuerdo con las metacategorías del entendimiento [*Verstand*] en lugar de aquellas de la razón [*Vernunft*]¹⁰. *Todo* lo que él piensa que el sistema de conceptos lógicos, que ha descubierto y expuesto, hace por nosotros es dejarnos seguir haciendo en público, a plena luz de la explicitud autoconsciente que nos permite *decir* lo que estamos haciendo, lo que hemos estado haciendo desde siempre *sin* ser capaces de decir lo que estaba implícito en aquellos actos.

El otro error que encuentro en atribuir a Hegel este tipo de perspectiva fatalista teleológica consiste en la mala interpretación de la noción de “necesidad” de la que, me parece, depende. Puesto que este punto de vista entiende la necesidad hegeliana como *prospectiva*, y la modalidad implicada como *alética*. Considero que su noción es, más bien, esencialmente *retrospectiva*, y la modalidad implicada es *deóntica* o normativa. Aquí, también, creo que el punto de vista que considero que Hegel desarrolla es uno que debería ser perfectamente atractivo para Habermas. Respecto al primer punto, “el búho de Minerva solo alza vuelo en el ocaso”. Lo que es para nosotros “mirar racionalmente el mundo”, la condición de “su mirar racionalmente de vuelta”, es que uno de los compromisos que generalmente suele estar implícito en nuestras actividades discursivas, un compromiso que es constitutivo de “la marcha de la razón en la historia”, es el de “dar a la contingencia la forma de la necesidad”. La manera de hacer esto es mirar hacia atrás, hacia los procesos mediante los cuales nuestros conceptos (ya sean determinados-empíricos o lógico-filosóficos) se han desarrollado y, retrospectivamente, seleccionar una trayectoria expresivamente progresiva que culmine en nuestra posición actual. Este tipo de reconstrucción racional de una tradición exhibe cada uno de los desarrollos en los que se centra como la explicitación de los compromisos que pueden, a su vez, ser vistos retrospectivamente como habiendo estado siempre implícitos en las prácticas previas. Esto es discernir en cada punto una regla que hubiera racionalizado las aplicaciones conceptuales que realmente se hicieron a lo largo de la trayectoria que se ha tallado a partir de lo que realmente pasó.

10 He seguido esta línea de pensamiento en mayor detalle en Brandom 2005.

He sugerido que un buen modelo para el proceso que Hegel está preocupado por teorizar es el proceso por el cual los contenidos de los conceptos de la “*common law*”¹¹ son desarrollados y determinados en la jurisprudencia angloamericana. En contraste a la ley estatutaria, la *única* fuente del contenido de estos conceptos legales son las decisiones de los jueces, quienes los aplican en los casos particulares que surgen contingentemente. La “*common law*” es una ley hecha por jueces. El fundamento racional para una decisión particular es la extracción de un principio a partir de precedentes y prácticas previas. El actual juez hace explícita una regla que afirma que estaba implícita en las decisiones previas que selecciona como aquellas que tienen autoridad. En principio, las explicaciones genealógicas de aquellas decisiones siempre están disponibles. Es decir, uno puede encontrar explicaciones causales que no citan normas, reglas, o principios, sino que apelan a “lo que el juez tomó de desayuno”, en la jerga jurídica usada para referirse a factores tales como las preocupaciones políticas colaterales, las contingencias del trasfondo de clase o la formación en una escuela en lugar de otra, y así sucesivamente. Pero si el juez posterior puede encontrar un principio implícito en decisiones previas, el cual es llevado a la luz del día en un refinamiento adicional por tal decisión, dicha decisión puede, no obstante, ser vista como gobernada por aquella norma autoritativa. “Necesario” [*notwendig*] para Hegel, como para Kant, significa “de acuerdo a una regla o norma”. Ubicar una decisión previa como un episodio en una tradición racionalmente reconstruida de precedentes, la cual es expresivamente progresiva en tanto que tiene la forma del despliegue gradual hacia la explicitación de un principio que puede ser visto como emergiendo en el transcurso del desarrollo de dicha tradición, convierte el pasado en historia y, a su vez, le da a la contingencia la forma de la necesidad.

No se piensa que un desarrollo particular es necesario en el sentido alético de ser inevitable o ineludible, o incluso previsible. Más bien, una vez que ha ocurrido, nosotros podemos exhibirlo retrospectivamente como *adecuado*, como un desarrollo que *debió* de haber ocurrido, porque es la *correcta* aplicación y determinación de una norma conceptual que podemos ver ahora, desde nuestro punto de vista presente privilegiado, como habiendo

11 Literalmente, “ley de los comunes”.

sido siempre parte de aquello con lo que estábamos implícitamente comprometidos en base a nuestras decisiones previas. Este tipo normativo de necesidad no es solo compatible con la libertad, sino que es constitutivo de la misma. Es lo que distingue la noción normativa de “libertad” introducida por Kant de la elusiva noción alética de la que se ocupó Hume. El compromiso con este tipo de reconstrucción racional retrospectiva que encuentra las normas que gobiernan las aplicaciones contingentes de conceptos (el proceso de la razón) resulta estar implícito en el ejercicio de prácticas discursivas, porque es solo en el contexto de discernir tales tradiciones expresivamente progresivas que los conceptos se hacen inteligibles como teniendo contenidos determinados. Darse cuenta de esto y, así, *reconocer* explícitamente el compromiso de ser un agente de la marcha de la razón en la historia, es lograr el tipo distintivo de autoconciencia que Hegel llama “saber absoluto”.

Ciertamente, ninguna historia retrospectiva que uno narre puede tener éxito racionalizando *todas* las aplicaciones contingentes actuales de los conceptos determinados que esta hereda. (Eso es lo que tenemos que *confesar* en la forma final del reconocimiento recíproco, y confiar en que es algo por lo cual los subsecuentes jueces/aplicadores de conceptos podrán *perdonarnos*, al encontrar la línea que trazamos entre lo que puede ser y no puede ser racionalizado como siendo ella misma la expresión válida de una norma previa). Y ninguna historia tal es definitiva, porque las normas que esta discierne deben inevitablemente, cuando son *correctamente* aplicadas, conducirnos a compromisos incompatibles, que solo pueden ser reconciliados atribuyéndoles *diferentes* contenidos a los conceptos. Hacer eso es narrar una historia retrospectiva *diferente*, trazando una línea diferente entre las aplicaciones pasadas del concepto que eran correctas y precedentes, y aquellas que eran incorrectas y expresivamente no progresivas. De modo que el contenido de los conceptos básicos se desarrolla y es determinado no solo de acuerdo a cada evocación [*Erinnerung*]¹² retrospectiva del mismo, sino también entre historias consecutivas.

12 Cf. Hegel 1807: § 808.

Son las narrativas recordativas expresivamente progresivas de este tipo las que forman el trasfondo necesario para diagnosticar distorsiones sistemáticas en las prácticas discursivas. Aquellas distorsiones no se encuentran mediante una comparación con un ideal abstracto o utópico, sino respecto de un principio descubierto como inmanente a una tradición. Lo que vengo delineado es la manera de Hegel de caracterizar el proceso mediante el cual distinguimos normas *constitutivas de razón* de aquellas adventicias, contingentes o meramente estratégicas, y así distinguimos logos de mythos, la razón genuina de los compromisos ideológicos disfrazados de razones.

Consideremos las lecciones que podemos sacar de mirar retrospectivamente la historia de la extensión del derecho al voto en tiempos modernos. Una trayectoria progresiva puede ser discernida, en la cual diversas cualificaciones supuestamente esenciales son gradualmente desmanteladas: el nacimiento noble, la propiedad, que el hombre sea la cabeza del hogar, no ser un miembro de una minoría despreciada... Podríamos interpretar esta tradición como la emergencia gradual hacia la explicitación del principio de que aquellos que están *sujetos* a (responsabilizados por) las leyes deberían ejercer alguna autoridad para determinar su contenido. No obstante, si *esa* es la norma implícita en este desarrollo, parece que nuestras prácticas actuales continúan siendo solo expresiones distorsionadas de las mismas. ¿Estamos seguros de que excluir a adolescentes, residentes extranjeros o exconvictos no son restricciones que pertenecen a la misma categoría que excluir a las mujeres, los afrodescendientes y aquellos que no poseen propiedades? Reconstruir la tradición en torno a una trayectoria expresivamente progresiva e intentar formular un principio que hace explícita la norma implícita en ella nos da una aprehensión *crítica* sobre dónde estamos ahora. Abre la posibilidad de vernos a nosotros mismos como todavía cometiendo versiones de antiguos errores. Esta estructura hegeliana de la “marcha de la razón en la historia” suscribe el sabio (aunque incendiario) consejo de Rorty de que es mejor para nosotros estar políticamente motivados por el miedo que por la esperanza —el miedo de cometer versiones nuevas de antiguos errores, antes que esperanzas utópicas sin ningún arraigo en una lectura de la tradición—.

Todo esto es para decir que volver a contar pedazos de nuestra historia de manera lineal¹³ —como una historia progresiva acerca de la revelación gradual, a través de la experiencia concreta, de los contenidos de las normas con las que, como podremos ver posteriormente, hemos estado implícitamente comprometidos desde siempre— no tiene de ninguna manera consecuencias exclusivamente conservadoras. Al contrario, es el motor de la crítica y, por tanto, de la emancipación de las distorsiones de nuestras concepciones respecto a los contenidos de los compromisos que llegamos a reconocer como habiendo asumido. Tomemos en cuenta, también, que en este ejemplo una parte progresiva importante de lo que terminamos por ver es que conceptos tales como “ciudadanía” y “derecho de voto” son ramilletes de tipos de responsabilidad y autoridad que son instituidos socialmente y que, como la “propiedad”, no tienen ninguna unidad o integridad *natural* que estemos obligados a respetar. Es para nosotros posible volver a empaquetar esos tipos de autoridad y responsabilidad de acuerdo con las mejores lecciones que podamos extraer de la historia y tradición que podemos discernir. Esta es una instancia de la lección hegeliana fundamental acerca del carácter social, en última instancia, de los estatus normativos, que son entendidos como instituidos por prácticas de reconocimiento y articulados por relaciones de reconocimiento. Esta noción marca un avance fundamental respecto a la consideración de Kant de la normatividad que piensa correctamente como constitutiva de nuestra sapiencia. Y es una noción tan fundamental al pensamiento de Habermas como al de Hegel.

En este artículo he empezado a señalar algunos de los temas que, a mi parecer, unen en una causa común a dos de mis héroes intelectuales e inspiraciones filosóficas más grandes: Habermas y Hegel. Leo a Hegel como asumiendo la teoría normativa de Kant de la actividad conceptual y dándole un giro social y, en última instancia, lingüístico. La manera particular en la que entiende los estatutos discursivos normativos como estatutos sociales, es decir, en términos de prácticas de reconocimiento recíproco, provee una consideración de la profunda conexión conceptual entre la pretensión de autoridad discursiva constitutiva de los actos discursivos y una

13 Bandom habla de contar una historia “Whiggishly” (a la usanza de los *whigs*); “whig” es un término que los ingleses usaban para referirse a los liberales. La manera en que los liberales concebían la historia era en términos de un progreso lineal: se iba mejorando progresivamente.

responsabilidad justificativa correspondiente. Cuando este punto de vista es combinado con un orden pragmático de explicación semántica —uno que apela a las características de la práctica discursiva para explicar la plenitud de contenidos conceptuales, cognitivos y discursivos— el resultado es el respaldo, precisamente, de la conexión fundamental entre significados y pretensiones de validez que yace al centro del edificio sistemático de Habermas. Según mi lectura de Hegel, este ofrece un modelo poderoso para la forma en la que los contenidos de los conceptos básicos se desarrollan y son progresivamente determinados al incorporar contingencias que son racionalizadas de forma retrospectiva. Vistos prospectivamente, los contenidos conceptuales son hechos; vistos retrospectivamente, son halados. Ambas perspectivas temporales son esenciales para entender tanto el sentido en el que las normas conceptuales son determinadas y el sentido en el que son racionales. El modo en que dicha consideración sofisticada integra un reconocimiento del sentido en el cual las prácticas discursivas son fundamentalmente y en principio prácticas *racionales* y el sentido en el cual están, no obstante, inevitablemente *distorsionadas* al expresar también intereses no racionales y contingencias (el residuo en todo discernimiento retrospectivo de una tradición que *no* es racionalmente reconstruible como siendo expresivamente progresiva) me parece valioso por derecho propio, además de enteramente consistente con el espíritu de la aproximación de Habermas a la acción comunicativa. Gran parte de mi propio trabajo tiene lugar sobre el trasfondo de una conversación entre estas dos encumbradas figuras, de modo que me alegra haber tenido esta oportunidad de empezar a desarrollar una parte de él públicamente.

Bibliografía

- Brandom, R.B. 1998, *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R.B. 2000, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R.B. 2005, "Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel: Comparing empirical and logical concepts", *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism* 3, 131-161.

- Brandom, R.B. 2009, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dennett, D.C. 1983, "Beyond Belief", in Woodfield A. (ed.), *Thought and Object*, Oxford: Oxford University Press, 1-95.
- Dummett, M. 1973, *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper and Row.
- Habermas, J. 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Berlin: Suhrkamp Verlag (translated by J. Shapiro, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971).
- Hartmann, N. 1974, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Hegel, G.W.F. 1807, *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G.W.F. 1831, *Hegel's Science of Logic*, translated by A.V. Miller, New York: Humanities Press International, 1969.
- Kant, I. 1793-1794, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Pippin, R. 1997, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

DOSSIER VIRTUALIDAD

Los textos reunidos en este *dossier* provienen del curso de Filosofía de la Tecnología (FIL-279) dictado en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas en la PUCP, durante el semestre 2020-2. Debido a las restricciones de la pandemia del COVID-19, este curso se llevó a cabo enteramente de forma virtual. Esta experiencia no solo nos proporcionó una suerte de “estudio de campo” de nuestros temas, sino que además hizo evidente la inmediata pertinencia de la reflexión filosófica sobre la virtualidad para el futuro de la experiencia humana en general. De ahí que, como se verá en los artículos que siguen, los temas tratados en clase adquiriesen obvia resonancia con problemáticas que no habrían entrado quizás dentro de la consideración inicial del curso, pero que —dadas las circunstancias— cobraron inesperada relevancia.

Dos temas centrales de la reflexión filosófica sobre la tecnología del curso se hacen presentes en los artículos de este *dossier*. En primer lugar —y aludiendo al *phármakon* griego, que es a la vez veneno y remedio— se encuentra el *fármakon* de la tecnología, es decir, su potencialidad al mismo tiempo creativa como destructiva. Así, Rubén Jordán, en “Vigilar y programar: Sobre la dimensión política del software”, inicia el dossier considerando desde esa perspectiva al software abierto que rige nuestras interacciones digitales. Ofrece un diagnóstico en el que lo identifica —con Byung-Chul Han— como base del sistema de vigilancia y control psicopolítico neoliberal, pero al mismo tiempo como una posible herramienta para

la resistencia y emancipación de ese control, capaz de atacar los principios fundamentales de la lógica de dominación de la *Big Data*.

Daria Peña, por otro lado —y desde las perspectivas de Manuel Castells y Byung-Chul Han—, explora esta ambivalencia en “Movimientos sociales en la era de las redes sociales”. De su detallada reflexión de las transformaciones que están ocurriendo —de cómo, por un lado, benefician, pero, por otro lado, dificultan los objetivos de las causas políticas—, concluye que lo que sucede en la virtualidad es ya inseparable de lo que sucede en la realidad y que, por lo tanto, es necesario tomar este hecho como fundamento para una reconcepción del lugar de la virtualidad en nuestras luchas sociales. Al mismo tiempo asoma en el texto de Peña, a partir de su consideración del carácter farmacológico de las redes sociales, el segundo gran tema del curso, a saber, la pregunta acerca de la relación que existe entre lo real y lo virtual. Su texto lleva a cuestionar el dualismo tradicional, que ve lo virtual como secundario o como copia falsa de lo real y enfatiza más bien la relación mutuamente transformadora, de irreductible flujo, entre lo real y lo virtual.

En la misma línea, Alejandra Granados, en su artículo: “La inmanencia subjetiva como flujo virtual de emociones cinestésico-visuales y su potencia constitutiva de realidad”, establece por medio de un análisis semiótico de prácticas culturales tan diversas como las vivencias religiosas o las prácticas estéticas (específicamente el teatro y la danza), que existe una relación dialéctica entre materialidad y virtualidad que debe tomarse en cuenta para llegar a una comprensión plena de los fenómenos de sentido que constituyen la realidad humana. El artículo toma como base la definición de Pierre Lévy de lo virtual como potencialidad o “como campo de fuerzas carentes de determinación, pero inmersas en procesos de constante actualización”, como la autora se expresa. Surge de esa reflexión —y en particular de su consideración de la corporalidad— la cuestión, inseparable de lo virtual, de lo irrepresentable y, específicamente, el problema del cuerpo en la vida digital.

Cerramos el *dossier* con la reflexión de Alejandro Matos en “*Deus stultus: Sobre el telos del sujeto contemporáneo*”, donde, en un ejercicio de especulación filosófica acerca del desarrollo de nuestra concepción del ser humano en la tradición occidental, traza un camino —a través de Aristóteles, Kant, Sartre y Marx— en el que el potencial venenoso del *fármakon* se impone sobre los designios del ser humano. Mientras que el *dossier* se inició con una propuesta para compensar ese potencial en nuestro tratamiento del software abierto, Matos esboza —siguiendo el análisis de Bernard Stiegler sobre la tecnología digital y nuestra creciente dependencia en los algoritmos— lo que él llama un telos hipotético, en el que el *fármakon* tecnológico pareciera estar conduciéndonos a la idiotización del ser humano a manos de la modulación maquínica.

Se hace evidente, a partir de estos artículos, no solo la importancia de una aproximación farmacológica, es decir, consciente de la ambivalencia de la tecnología, sino además la necesidad de reconcebir, a la luz de los nuevos fenómenos y experiencias digitales, las nuevas relaciones que empiezan a imponerse entre lo virtual y lo real, y así de reconocer la importancia radical e indispensable de repensar nuestras concepciones tradicionales más fundamentales a la luz de la nueva era digital.

VÍCTOR J. KREBS

Vigilar y programar: sobre la dimensión política del *software*

RUBÉN JORDÁN

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente artículo explora el carácter farmacológico de la tecnología a partir del caso del *software* libre de navegación anónima por internet y su potencial político. Se defiende la tesis de que el *software*, que es la base del sistema de vigilancia y control psicopolítico neoliberal descrito por Byung-Chul Han, puede ser al mismo tiempo, cuando se implementa en programas de código abierto que camuflan nuestra huella digital, una herramienta para la resistencia y emancipación. Esto se debe a que dicha implementación ataca los principios fundamentales de la lógica de dominación dataísta: la transparencia y la predictibilidad.

Palabras clave:

software, virtualidad, resistencia, política, neoliberalismo

Abstract:

This article explores the pharmacological character of technology in the light of the anonymous internet browsing software case and its political potential. It is contended that software, which is at the foundation of the neoliberal surveillance and psychopolitical control system depicted by Byung-Chul Han, may be at the same time, when implemented in open-source programs that hide our digital fingerprint, a tool for resistance and emancipation. This is due to the fact that such implementation attacks the fundamental principles of the dataist domination logic: transparency and predictability.

Key words:

software, virtuality, resistance, politics, neoliberalism

“La libertad es esclavitud”, era la frase escrita en la fachada del ministerio de la verdad de la sociedad distópica que Orwell se imaginó en 1984 (2000, 34). Varias décadas después, esta consigna se aplica perfectamente a la sociedad postindustrial. Hoy, a diferencia de lo que ocurría en los totalitarismos violentos del pasado, el hombre del capitalismo financiero no necesita ser coaccionado físicamente, sino que él mismo contribuye voluntariamente a su propia opresión, de modos que, irónicamente, incrementan su percepción subjetiva de libertad. Byung-Chul Han asocia estos nuevos mecanismos de control al dominio de la psique del ser humano, y no de su cuerpo. En este contexto, es inevitable notar que un elemento constitutivo de esta lógica sutil de sujeción es el *software*. Su naturaleza incorpórea, aunada a su potencia técnica, hacen de esta entidad informática un gran aliado del neoliberalismo en el proceso de seducción y captura de la mente humana; ya sea haciéndonos creer que acelera y extiende la comunicación en nombre de la productividad, o construyendo representaciones precisas de nosotros mismos en base a nuestros datos, el *software* es el instrumento más eficiente de la suave y autoinfligida opresión de nuestros días.

Sin embargo, como toda tecnología, el *software* es farmacológico, admite paradojas y contradicciones, por lo que en cualquiera de sus dimensiones cabe esperar potenciales reconfiguraciones de los mismos desafíos que plantea. En el presente ensayo se justificará la tesis de que el *software*, que está en el núcleo del esquema de control psicopolítico neoliberal, puede, al mismo tiempo, ser una herramienta de emancipación y resistencia. Concretamente, se analizará el caso del *software* libre que permite la navegación anónima por la red, el cual, además de ser hostil al carácter individualista del neoliberalismo, posibilita a los usuarios atacar los principios fundamentales del dataísmo, a saber, la transparencia y la predictibilidad. Se mostrará, pues, que, dependiendo del uso que se le dé, la misma tecnología que hace de la libertad esclavitud, puede hacerla verdadera libertad.

En primer lugar, una constatación que da indicios del potencial político de nuestro objeto de estudio: todo *software*, en tanto creación colectiva y textual, tiene una naturaleza intersubjetiva y cooperativa. En palabras de Roncoroni, “El software, precisamente por su naturaleza lingüística, es en realidad, más una forma de comunicación que una máquina propiamente

dicha" (2012, 51). Esto es válido tanto para el *software* servil a la psicopolítica, ese que es propiedad de grandes corporaciones y que recopila incesantemente la información que voluntaria e involuntariamente le proporcionamos; como también para el llamado *software* libre, que es gratuito y cuyo código es accesible y editable a cualquier usuario, lo cual permite, a diferencia del *software* propietario, exponer la dimensión textual normalmente oculta de los programas informáticos. En este caso la intersubjetividad y la colaboración son cuantitativa y cualitativamente superiores; lo primero porque su alcance es más extenso y democrático, lo segundo porque, al no estar subordinada a la lógica de la propiedad y el lucro, es una colaboración que va más allá de la mera instrumentalidad técnica; por ello admite mayores posibilidades creativas, una mayor espontaneidad, y una comunicación descentralizada, menos jerárquica, reformulando tanto la dialéctica entre programadores, como entre el usuario y el *software*. El usuario de *software* libre, ya sea alterando el código o simplemente ejecutándolo, deja de ser consumidor de un producto que se vende, para convertirse en parte voluntaria de un proyecto colectivo dinámico y sinérgico; se ve inmerso, pues, en un entorno favorable a nuevas formas de participación política.

El carácter comunitario del *software* libre es hostil al neoliberalismo, en tanto representa una amenaza al espíritu individualista que subyace a este último. El sujeto neoliberal, al igual que su predecesor liberal ilustrado, es un sujeto cerrado sobre sí mismo, no solo incapaz de cooperar o consensuar acciones políticas relativas a tal cosa como un bien común, sino también de establecer vínculos sociales no instrumentales. Han lo llama "sujeto de rendimiento" y afirma que su aislamiento obedece a la subordinación de sus interacciones a la lógica de la productividad y la competitividad (2014, 7-8); esto es justamente lo que el *software* libre permite superar. Al no tener propietarios ni una finalidad comercial, este objeto digital realiza, en cierto sentido, dos utopías; a saber, la colectivización de los medios de producción económica que planteó Marx, y la "inteligencia colectiva" de Levy, que no es otra cosa que un ideal de pensamiento grupal o una "inteligencia totalmente distribuida que se mejora y sinergiza continuamente en tiempo real" (1998, 122).

En segundo lugar, el ámbito concreto de aplicación del *software* libre en el que este potencial político se materializa más claramente es el de los programas que proporcionan anonimato en la navegación por internet, pues al combatir directamente la transparencia y la predictibilidad, que son principios fundamentales del dataísmo psicopolítico, libera, al menos parcialmente, a nuestra psique del control neoliberal. Como es de público conocimiento, el *software* neoliberal sirve a los fines de la vigilancia, el rastreo y el monitoreo de los usuarios, en tanto recopila permanentemente, a través de la red, una infinidad de datos sobre ellos. Estos van desde los aparentemente más inofensivos, como sus nombres, edades o estaturas, pasando por los que conciernen a información más personal, como la dirección IP, un número que identifica unívocamente cada punto de conexión a internet y que codifica la ubicación geográfica del usuario, hasta llegar a los más peligrosos, que son los que intentan captar las profundidades de nuestra psique y de los que muchas veces ni siquiera somos conscientes. Hoy, algoritmos de inteligencia artificial pueden inferir, con un alto grado de precisión, nuestro estado de ánimo en base a patrones de tipeo o la velocidad con la que desplazamos el dedo en el celular. Zuboff entiende este “capitalismo de la vigilancia” como un “secuestro de la experiencia humana” que acapara nuestro “excedente conductual”, esto es, los datos que no sirven a la mejora de los servicios de *software*, sino al incremento de la rentabilidad de las compañías (2019, 128). Así, además de convertirnos en objetos transparentes, representables y medibles en base a la acumulación de nuestra información, la aplicación de algoritmos probabilísticos a estas grandes bases de datos nos convierte en objetos altamente predecibles y por ende inofensivos. Aunque a veces los datos se entregan voluntaria y conscientemente, como cuando usamos las redes sociales, y a veces se entregan inconscientemente, como cuando nuestro historial de navegación queda registrado sin que nosotros lo autorizemos; en cualquier caso, como bien señala Han, nada de esto ocurre por coacción, sino por seducción. La “dictadura de la transparencia” (Han 2014, 11-14) nos arranca, sutil y agradablemente, lo más íntimo de nuestra subjetividad y hace de nuestros estados mentales una simple mercancía, sentando las bases de un “totalitarismo digital” (Han 2014, 47), que subsume al ser humano al ámbito de las cosas.

En este contexto, aplicaciones de *software* libre que buscan evitar generar una huella digital en internet, tales como el navegador *Tor* (ver imagen 1) o el servicio de correo electrónico temporal *Guerrillamail* (ver imagen 2), por ejemplo; muestran que es posible escapar a la lógica dataísta psico-política. El primero oculta, entre otros datos, la dirección IP de los usuarios para que ni sus proveedores de internet ni los dueños de las páginas que visitan en la red los puedan identificar, el segundo brinda la posibilidad de enviar correos electrónicos desde una dirección electrónica anónima que desaparece al cabo de una hora de usarse. Todo esto se hace ofreciendo

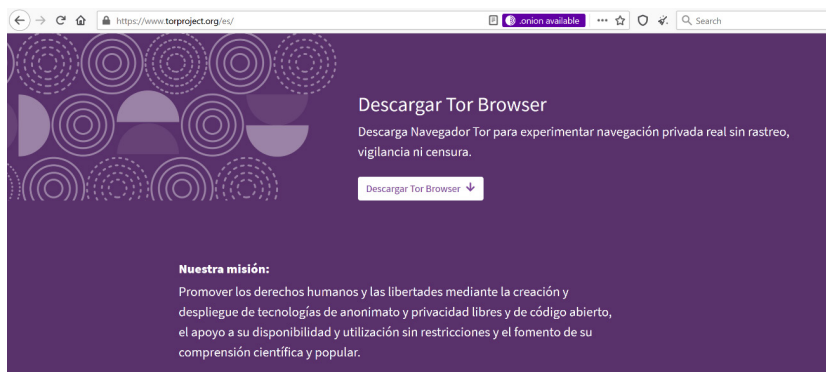


Imagen 1: Página web del navegador Tor, en la que se enuncia su propósito político.



Imagen 2: Interfaz de Guerrillamail. Es incluso más amigable al usuario que el correo de Google.

públicamente tanto el código, para su eventual modificación, como un soporte comunitario que tiene por objeto facilitar la relación usuario-interfaz (ver imagen 3).



The screenshot shows the GitHub repository for the Tor Project. The page title is "index : tor". Below the header, there is a table of recent commits. The table has three columns: Branch, Commit message, and Author. The commits are listed in descending order of time.

Branch	Commit message	Author	Age
maint-0.3.5	Merge remote-tracking branch 'tor-github/195' into maint-0.3.5	Nick Mathewson	4 weeks
maint-0.4.2	Merge branch 'maint-0.3.5' into maint-0.4.2	Nick Mathewson	4 months
maint-0.4.3	Merge remote-tracking branch 'tor-github/196' into maint-0.4.3	Alexander Farny	4 weeks
maint-0.4.4	Merge branch 'maint-0.4.3' into maint-0.4.4	Alexander Farny	4 weeks
maint-0.4.5	Merge branch 'tor-github/243' into maint-0.4.5	David Goulet	12 hours
master	Merge branch 'maint-0.4.5' into master	David Goulet	12 hours
release-0.3.5	Merge branch 'maint-0.3.5' into release-0.3.5	Nick Mathewson	4 weeks
release-0.4.3	Merge branch 'maint-0.4.3' into release-0.4.3	Alexander Farny	4 weeks
release-0.4.4	Merge branch 'maint-0.4.4' into release-0.4.4	Alexander Farny	4 weeks
release-0.4.5	Merge branch 'maint-0.4.5' into release-0.4.5	David Goulet	12 hours

Imagen 3: Registro de cambios públicos en el código de Tor. Estos también pueden ser anónimos y de uso personal.

Estas implementaciones, como muchas otras, permiten una resistencia en dos niveles. En un primer nivel, básico y pasivo, se interrumpe la recopilación de datos por parte del *software* neoliberal, atacando así el principio de transparencia y privando al dataísmo de su materia prima. El ser humano, sin renunciar al uso del *software*, deja de ser, al menos parcialmente, un órgano reproductor de los datos, con lo que reivindica de nuevo su multidimensionalidad y continuidad, y recuerda por un momento que la riqueza y complejidad de su existencia, tanto corporal como fundamentalmente mental, es irreductible a la fría y discreta cuantificación numérica. Este *software* actúa como un velo que nos cubre en tanto *positum* y nos devuelve a la negatividad imposible de representar del anonimato. Al hacer esto, nos reconcilia con la dimensión misteriosa y ausente de la experiencia humana, que se oculta en lo más íntimo de nuestra psique y que es habitada por emociones en potencia, refractarias a la inteligibilidad, ya sea esta mediada por imágenes, conceptos, palabras o, cuanto más, datos. Paradójicamente, el *software*, que es un producto de la razón, corrige el error categorial de pretender captar racionalmente vivencias intuitivas, únicas e inefables. Error inaugurado por la modernidad filosófica y su culto a la ciencia positiva, pero motivado por el sempiterno, ingenuo y, sobre todo, opresivo deseo de controlar la incertidumbre inevitable de la vida humana y, en última instancia, negar la muerte; es decir, el deseo de deshumanizarnos. Así pues, el *software* libre de anonimato da un primer paso para resignificar la libertad, y rescatarla de su tergiversación neoliberal.

En un segundo nivel, el hecho de que el *software* de anonimato opere en base a la criptografía, socava la predictibilidad dataísta y abre la puerta a una resistencia más sofisticada y activa. Para ocultar los datos, estos programas no solo se abstienen de entregarlos a las aplicaciones en red (lo cual sería equivalente a no usar *software* en absoluto), sino que, empleando algoritmos de encriptamiento, modifican estos datos hasta hacerlos irreconocibles, para solo entonces proporcionarlos a la red; en otras palabras, no solo se ocultan los datos verdaderos del usuario, sino que se alimenta a los algoritmos psicopolíticos con datos falsos (ver imagen 4). Como consecuencia, las bases de datos sobre las que operan varias formas de inteligencia artificial como el *Data Mining* o el *Machine Learning* se ven distorsionadas, lo cual afecta el nivel de confianza y la eficacia de sus predicciones. Así, el sujeto puede escapar a la uniformización y recuperar su autonomía. Al minar la precisión estadística del *software* psicopolítico, el ser humano, en particular su psique, se reclama como impredecible e inaprehensible, redime la espontaneidad inherente a su experiencia vital y, por tanto, se abre la posibilidad a una nueva y genuina libertad, en la que se puede colocar la potencia técnica del *software* al servicio del hombre, y no al revés. Además, este segundo nivel de resistencia resalta la importancia del carácter comunitario del proyecto de emancipación y demuestra que

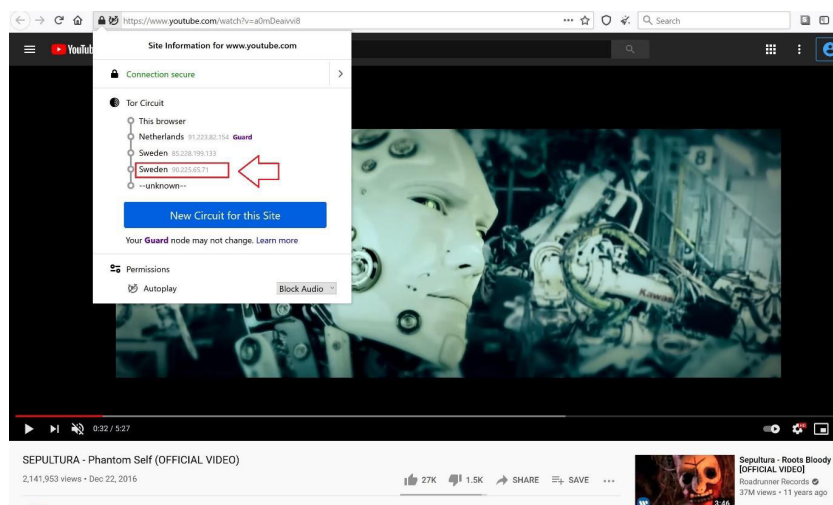


Imagen 4: Aquí, YouTube cree que se ve el video desde Suecia. Esto distorsiona sus bases de datos y afecta la precisión estadística de sus algoritmos.

la cooperación política es posible y, de hecho, fundamental al nivel de usuario, pues cuanto más masivo y democrático sea el uso del *software* de anonimato, mayor será la cantidad y proporción de datos falsos que reciba el aparato de vigilancia y por tanto sus posibilidades de hacer inferencias certeras sobre nuestra psicología inconsciente y nuestra conducta futura serán tanto menores. El uso comunitario de este tipo de software nos despierta de la ilusión de creer que la aplicación de métodos matemáticos a un conjunto de datos alfanuméricos puede decirnos algo sobre las profundidades de nuestra interioridad, o ponerle límites instrumentales a la dignidad humana. Así pues, es claro que el mismo elemento que sirve de base técnica para el esquema psicopolítico neoliberal, nos permite, en algunas de sus metamorfosis, rebelarnos y escapar a esta lógica de dominación.

Cabe mencionar que el potencial emancipatorio del *software* libre está constreñido por su alcance técnico y que ciertamente el “panóptico digital” (Han 2014, 34) cuenta con mecanismos, también técnicos, para contraatacar (ver imagen 5); por ejemplo, la llamada “verificación en dos pasos” que implementan muchas redes sociales populares y que consiste en exigir al usuario no solo un nombre y una contraseña para identificarse, sino también un número telefónico, es una forma de redimensionar la vigilancia

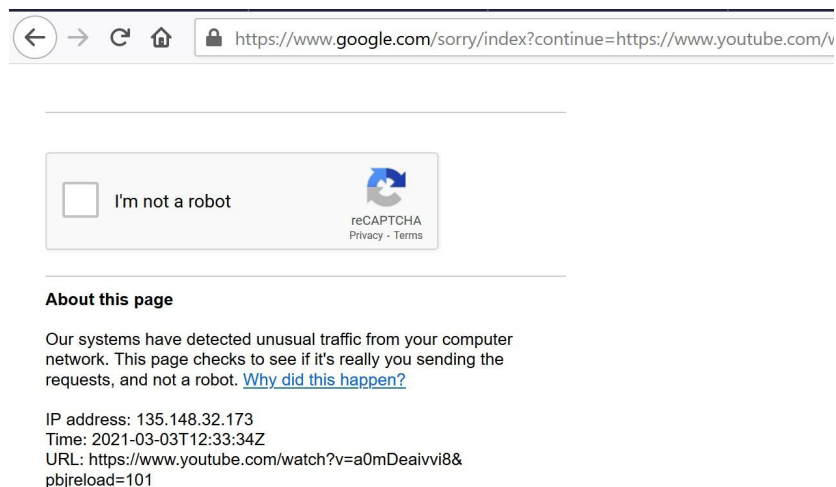


Imagen 5: A veces, el *software* neoliberal contraataca. Aquí, *YouTube* impide ver el video anterior. Esto se resuelve reiniciando el programa. La IP que tienen sigue siendo falsa.

y obstaculizar la resistencia incorporando elementos analógicos aparentemente soslayados en el ámbito digital. Pues bien, esta constatación no hace más que recordarnos que el estatuto ontológico de la virtualidad es esencialmente el mismo que la realidad, en otras palabras, que la virtualidad es la realidad misma, porque se reproducen en el plano del *software* las características propias de cualquier relación poder-resistencia que se quiera examinar empíricamente a lo largo de la historia. La premisa básica de todo esfuerzo de resistencia política es la existencia de un poder omníbarcante y la consecuente desigualdad y asimetría en las posibilidades de operación, pero esto no es óbice para que se configure una dinámica de acción y reacción entre el poder y la resistencia. Tal dinámica es exagerada en la virtualidad digital, pues el carácter ubicuo, descentralizado e intersubjetivo del *software* libre hace posible concertar inmediatamente acciones de respuesta a las reacciones del poder psicopolítico, ya sea modificando el código, creando herramientas complementarias o alterando las pautas de uso. En el ejemplo anterior, una acción de respuesta inmediata fue la creación de *software* que simula anónima y temporalmente un número telefónico, usando la tecnología VoIP (*Voice over IP*).

Se objetará seguramente que esta propuesta de uso político del *software* no es tan democrática como parece, pues las posibilidades de participación en ella dependen de una variable epistémica más bien excluyente, a saber, que hace falta un determinado nivel de conocimiento teórico y técnico de la estructura del *software*. Creo que conviene relativizar esta objeción, pues, como se ha mostrado, la esencia insurrecta del *software* libre radica no solo en la manipulación del código, sino fundamentalmente en su relación con el usuario, y no simplemente en el uso directo, que por lo demás no exige mayores habilidades que las que exige el *software* psicopolítico. Esta esencia insurrecta opera en un segundo nivel de intencionalidad; es decir, independientemente de saber usar o programar el *software*, la condición epistémica que posibilita la resistencia digital es saber para qué es que se usa o programa este *software*, lo cual implica tener la conciencia del carácter engañoso de la sensación de libertad que ofrece el neoliberalismo, estar al tanto de los métodos que el dataísmo usa para favorecer la transparencia y predictibilidad, y tener la voluntad de oponerse tanto pasiva como activamente a ellos. Esto significa que, más que conocer las minucias

técnicas, internas o externas, del *software*, hace falta querer dejar de contribuir a la propia opresión y entender que lo realmente valioso de la vida humana no puede ser representado por datos, y que intentar hacer esto solo nos empobrece existencialmente. En este nivel se incluye, por tanto, la confianza en el uso del *software* de resistencia, el grado de convicción de que estos programas hacen lo que dicen que hacen, lo cual podría lograrse, por supuesto, leyendo el código; pero no hace falta, pues se alcanza principalmente en base al sentido de pertenencia a un ideal político y a una comunidad, formada mayoritariamente por otros usuarios, para lo cual no es indispensable el conocimiento técnico. En el caso del *software* libre de anonimato, la autoridad epistémica no es de una corporación, ni siquiera de los programadores, sino de la comunidad de usuarios.

Aunque, por supuesto, nada de esto va en desmedro del valor epistémico-político que el conocimiento de los lenguajes de programación supone por sí mismo. En particular, la posibilidad de acceder y entender el texto que constituye el *software* relativiza la propuesta de Stiegler, según la cual nuestra relación con la digitalidad está “proletarianizada”; ello significaría que la capacidad de procesamiento de cualquier programa sobrepasa los límites de nuestro saber teórico (Stiegler 2016, 195). Creo que este análisis es muy pertinente en lo que atañe al *software* propietario neoliberal, que con precisa ironía Stiegler identifica con los “cuatro jinetes del apocalipsis (Google, Apple, Facebook y Amazon)”, pero no al *software* libre, porque este último, a diferencia del primero, no es una caja negra, pues sus propósitos y los mecanismos que emplea para conseguirlos están expuestos. El *software* neoliberal quiere transparentar la psique y ocultar el conocimiento, el *software* libre busca transparentar el conocimiento, pero ocultar la psique. Si el código es visible e inteligible, su lector puede tomar conciencia de los límites que la sintaxis y semántica de cualquier lenguaje de programación imponen a las capacidades de procesamiento y representación del *software*. De la misma forma que el lenguaje humano tiene solo un ínfimo poder de aprehender la cambiante realidad exterior y nuestro vasto mundo interior, el lenguaje informático tiene topes demostrables teóricamente a partir del conocimiento de su gramática. Existen problemas esencialmente inmanejables para las computadoras, en términos de tiempo y recursos de *hardware*, como los llamados “problemas NP completos”, o incluso

totalmente refractarios a ser formulados algorítmicamente, como los llamados “problemas indecidibles”. Por ejemplo, está demostrado teóricamente que no se puede escribir un algoritmo que, analizando el código de un programa, determine si este se detendrá al ejecutarse. Lanier cree, en ese sentido, que incluso la inteligencia artificial es una “fantasía” que oculta las deficiencias de una “ingeniería chapucera” (2018, 135). Además, conocer la naturaleza determinista de todo programa informático nos revela su incapacidad de representar por medio de datos nuestra intimidad psíquica, rica en matices y espontaneidad, así como la realidad extramental, que es, al menos fenoménicamente, altamente aleatoria. Aun cuando el uso del *software* libre no deja de priorizar el pensamiento que calcula por sobre el pensamiento que reflexiona, la visibilidad del código permite tomar conciencia de los límites de la cuantificación y la velocidad de procesamiento y, de hecho, combatir políticamente su glorificación. De esta forma, permite, en ocasiones, colocar el cálculo al servicio de la teoría y la reflexión.

Así pues, el *software* manifiesta su carácter farmacológico. Es opresivo e individualista en su versión comercial, que apuntala la estrategia de dominación blanda autoinfligida de la psicopolítica neoliberal, totalizando la transparencia y la predictibilidad basada en datos. Pero, al mismo tiempo, es emancipatorio y comunitario en su versión libre, la cual, en las aplicaciones específicas de navegación anónima por la red, permite resistir a la lógica del panóptico digital y recupera, hasta cierto punto, la dimensión misteriosa, original e irrepresentable de nuestra existencia. Esta dimensión es la que ocupa las profundidades de nuestra psique, y de la cual brotan, carentes de forma o significado, una infinidad de sentimientos, intenciones y estados mentales. Dependiendo de su constitución formal, el software nos deshumaniza, pero humaniza; nos aísla, pero empuja a la cooperación; nos desnuda y al mismo tiempo nos oculta; nos vacía de sentido y al mismo tiempo nos lo devuelve. Si prevalecerá el veneno, el remedio, o ninguno, dependerá de la voluntad de los usuarios, de los seres humanos; aunque a juzgar por la capacidad de adaptación y rebeldía que estos han demostrado a lo largo de la historia, y por la profundidad y complejidad de su existencia, que ninguna tecnología hasta hoy ha podido sujetar plenamente, conviene recordarles a los entusiastas de la libertad-esclavitud psicopolítica, la advertencia del protagonista de *1984* a sus opresores: “Sé que fracasarán. Hay

algo en el universo —no sé lo que es: algún espíritu, algún principio contra lo que no podrán. (...) El espíritu del Hombre” (Orwell 2000, 276).

Bibliografía

- Han, Byung-Chul, 2014. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Lanier, Jaron, 2018. *Ten arguments for deleting your social media accounts right now*. New York: Henry Holt and Company.
- Lévy, Pierre, 1998. *Becoming virtual*. New York: Plenum.
- Orwell, George, 2000. 1984. Barcelona: Destino.
- Roncoroni, Umberto, 2012. *Filosofía y software*. Lima: Universidad de Lima, Fondo editorial.
- Stiegler, Bernard, 2016. “Automatic society, Londres février 2015”. *Journal of visual art practice* 15 (2-3), 192-203.
- Zuboff, Shoshana, 2019. *The age of surveillance capitalism*. New York: Public Affairs.

Movimientos sociales en la era de las redes sociales

DARIA PEÑA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Es evidente que los movimientos sociales no son los mismos desde la aparición de las redes sociales. Estas han revolucionado definitivamente la forma en la que nos expresamos, comunicamos y organizamos. Sin embargo, son una herramienta de doble filo. En este ensayo analizo las principales características de los movimientos sociales en la era de las redes, principalmente, desde dos perspectivas: la de Manuel Castells y la de Byung-Chul Han, a fin de determinar si estos están experimentando un desarrollo favorable o perjudicial para alcanzar sus objetivos y, sobre todo, para visibilizar los nuevos obstáculos que aparecen en la virtualidad y poder superarlos.

Palabras clave:

movimientos sociales, redes sociales, mundo virtual, ciberactivismo, democracia, participación política.

Abstract:

It is clear that social movements are not the same since the emergence of social networks. They have definitely revolutionised the way we express ourselves, communicate and organise. However, they are a double-edged tool. In this essay I analyse the main characteristics of social movements in the network era, mainly from two perspectives: that of Manuel Castells and that of Byung-Chul Han. Thus, I will determine whether they are experiencing a favourable or detrimental development with respect to the achievement of their objectives and, above all, I will make visible the new obstacles that appear in virtuality in order to overcome them.

Keywords:

social movements, social networks, virtuality, cyberactivism, democracy, political participation

Si algo no podemos negar es que vivimos en una época acelerada. Rodeados constantemente de estímulos audiovisuales y de noticias que no dejan de actualizarse, siempre hipercomunicados e hiperconsumistas, estamos obsesionados con vivir cada instante intensamente. Las redes sociales han revolucionado definitivamente la forma en la que nos expresamos, comunicamos y organizamos. Han cambiado drásticamente la esfera pública, nuestra aproximación a la alteridad, la manera en la que nos involucramos en la política y en la que los asuntos públicos se discuten para formar una opinión. Con respecto a la participación política de la ciudadanía, el surgimiento de la sociedad red ha aportado muchísimas ventajas, pero también nuevos problemas. En efecto, ¿la hipercomunicación garantiza realmente que nos comprendamos los unos a los otros? ¿Son las *shitstorms*¹ la marca característica de la nueva democracia? ¿Tienen los movimientos sociales actuales la capacidad de generar cambios estructurales? Es evidente que la acción colectiva no puede ser la misma que antes de la revolución digital, pero ¿son las redes sociales una ventaja o un obstáculo a la hora de luchar por un cambio en la sociedad? A continuación, analizaremos las principales características de los movimientos sociales en las redes para poder definir una respuesta a nuestra pregunta.

Uno de los cambios más significativos que supuso la instauración de la comunicación digital ha sido la de la “democratización” de la comunicación. Liberadas de los obstáculos de la burocracia y de la institucionalidad, las redes sociales han dado pie al surgimiento de lo que Castells llama “espacios de autonomía”, espacios públicos“(...) en gran medida fuera del control de gobiernos y corporaciones que, a lo largo de la historia, han monopolizado los canales de comunicación como cimiento de su poder” (2012, 20). Como sostiene Mahlouly, el hecho de que la sociedad civil se haya convertido en productora de información gracias a las redes sociales le ha otorgado el poder de moldear su entorno político (2013, 3). De este modo, las redes sociales han contribuido a la disolución de las fronteras entre la sociedad civil y la sociedad política, ya que hoy en día todos tenemos la posibilidad

1 De acuerdo con la Fundéu, el“(...) anglicismo *shitstorm* (literalmente tormenta de mierda) hace referencia en ese ámbito a un aluvión de críticas, a menudo insultantes o con intención de humillar, que se desencadena a raíz de la publicación de algún comentario en medios o redes sociales” (2015).

de ser agentes políticos activos y de participar en la negociación de significados. Esto ha potenciado una verdadera interacción dialógica, opuesta al antiguo rol receptivo pasivo de los ciudadanos, y el involucramiento de los ciudadanos en la política. En efecto, nunca antes ha estado tan al alcance de la sociedad civil expresar y difundir opiniones políticas sin tener que pasar por el filtro de los medios de comunicación tradicionales que históricamente han apoyado al Estado o a los grupos de poder, estando, por lo tanto, sesgados, parcializados e incluso comprados.

La revolución digital ha desestabilizado el monopolio de la información hasta hace poco controlado por los medios masivos de comunicación y los grupos de poder. De hecho, las redes sociales no solo les dan más herramientas a los ciudadanos para influenciar en su entorno político, sino que abren también "(...) espacios de información alternativa que evidencian y denuncian la colusión entre las élites políticas, económicas y mediáticas" (Pleyers 2018, 86). Un ejemplo de las redes sociales como espacio democrático puede evidenciarse en el sorprendente nivel de activismo a través de estas redes en la pasada crisis política en el Perú². De un día para el otro, Instagram, una de las plataformas más populares en la actualidad, pasó de ser una red social de estilo de vida, productos y *selfies* a uno de los mayores medios de difusión de información política. Así, las famosas páginas humorísticas de "memes" con miles de seguidores también se politizaron y se convirtieron en importantes movilizadores sociales. Incluso, cumplieron el rol de ser la fuente principal de información de millones de jóvenes que desconfiaban de los canales de noticias tradicionales y, efectivamente, se enteraban de sucesos que las noticias no transmitían.

Sin embargo, muchos dudan de la eficacia de las redes sociales como medios políticos justamente por esta horizontalidad, por su ausencia de jerarquías entre el emisor y el receptor. En las redes sociales, cualquiera puede expresar su opinión públicamente, lo que ha generado un viraje del liderazgo de una élite intelectual al reconocimiento de los *amateurs*. Como sostiene

2 En noviembre de 2020, el Congreso de Perú destituyó al en ese entonces presidente Martín Vizcarra por "incapacidad moral permanente" y el presidente del Congreso tomó su lugar. Muchos peruanos consideraron este un acto inconstitucional y manifestaron masivamente su desacuerdo tanto en las redes sociales como en las calles.

Mahlouly, los aficionados han adquirido una influencia que, hasta no hace mucho tiempo, era privilegio exclusivo de los profesionales y expertos. Esto puede ser considerado problemático porque, aunque generalmente sus publicaciones suelen ser menos confiables y no discuten las cuestiones políticas de manera organizada y crítica, en el mundo virtual cuentan con la misma legitimidad que las de periodistas y especialistas (2013, 11). No obstante, esta supuesta superioridad informativa no es del todo cierta. Las noticias falsas no han aparecido por primera vez en las redes sociales, todo lo contrario, se presentan todo el tiempo en los medios tradicionales de comunicación. Esto se pudo observar, por ejemplo, en los noticieros transmitidos durante la campaña electoral en Perú en 2021. Durante la segunda vuelta, la mayoría de medios masivos apoyó a la candidata Keiko Fujimori y fue sumamente parcial a la hora de informar a la población hasta tal punto que denunciaron un fraude infundado y defendieron la anulación de 200.000 votos cuando Pedro Castillo, el candidato izquierdista del partido Perú Libre, salió primero en las encuestas. Viéndolo de este modo, el que los especialistas trabajen en medios masivos es más bien una desventaja y no una fuente de confianza, pues ya en múltiples ocasiones han demostrado que priman los intereses particulares por sobre la verdad, mientras que los *amateurs* no tienen grandes compañías privadas en sus espaldas.

Pero Byung-Chul Han afirma que lo que se produce en las redes es meramente ruido. Desde su perspectiva, existe una simetría horizontal que es perjudicial al poder, el cual se mueve necesariamente en una sola dirección, a saber, de arriba hacia abajo, fundando una relación jerárquica. El comportamiento de la información en las redes sociales es lo contrario, es desordenado, caótico, viene de todos lados, sin ningún tipo de orden y se puede englobar en la *shitstorm*, "(...) una especie de *reflujo*, con todos sus efectos destructivos" (Han 2014, 16). La *shitstorm*, también conocida como linchamiento digital, hace referencia a la proliferación descontrolada de mensajes de odio e insultos, a una avalancha de críticas lanzadas como un vómito con la intención de humillar a cualquiera que no comparta nuestra opinión. Este fenómeno, tan común en las redes sociales, parece verse potenciado por la ausencia de cuerpos en el ámbito virtual, lo que genera una distancia protectora, la seguridad de los usuarios de estar detrás de la pantalla, lejos de sus víctimas. No obstante, como argumentaremos más

adelante, la *shitstorm* no es el único tipo de contenido que se produce en las redes sociales y tampoco está ausente en los medios convencionales.

Si bien la ausencia de jerarquías definidas y la sobreabundancia de información es patente, estas características no son necesariamente negativas. De acuerdo con Castells, el modo de organización en las redes sociales no necesita un liderazgo ni un centro identificable para lograr una buena coordinación y deliberación. Es más, al no tener un centro de mando determinado ni una organización vertical, los movimientos que se desarrollan a través de las redes son más difíciles de reprimir, es menos probable que caigan en problemas burocráticos o de manipulación y permiten una mayor participación (Castells 2012, 212). Estas redes de acción digitales no necesitan una organización formal que las movilice, sino que generan, tal como Jeppesen postula, una identidad colectiva que las sostiene mediante un flujo masivo de contenidos, acciones, eventos y análisis en los medios digitales producidos por todo el mundo y difundidos a todo el mundo (2018, 6). Esta identidad colectiva es tan fuerte que les permite prescindir de los partidos políticos tradicionales y enfocarse en su autorrepresentación.

Asimismo, la ausencia de líderes no es gratuita, sino que tiene razones detrás. Por lo general, las explosiones o movimientos sociales se dan por una disconformidad con el sistema o gobernantes actuales, lo que ocasiona una desconfianza generalizada hacia cualquier delegación de poder. Entonces, el autogobierno del movimiento tiene además un "(...) objetivo político: establecer las bases de una futura democracia real practicándola en el movimiento" (Castells 2012, 215). Así, practicando una democracia deliberativa directa en red, proyectan una nueva utopía de democracia "(...) basada en comunidades locales y virtuales en interacción (...): la utopía de la autonomía del sujeto frente a las instituciones de la sociedad" (Castells 2012, 218). Esta autonomía es la que permite que se dé un proceso de autotransformación dentro de la sociedad.

Pero la horizontalidad de las redes tampoco es total. Dado que estas son también un espacio de disputa de poder, es inevitable que con el tiempo ciertos usuarios vayan ganando más alcance e influencia que otros. Esto sucede porque más personas los siguen y confían en ellos. También se

da en los movimientos habilitados digitalmente un tipo de organización distributiva participativa. De esta manera, los miembros de grupos poco numerosos pueden asumir funciones de cuasi liderazgo en sus comunidades locales, organizar acciones, desarrollar análisis críticos, escribir para los medios de comunicación social, crear eventos, llamar a la solidaridad y realizar muchos otros tipos de acciones (Jeppesen 2018, 7). Entonces, si bien no hay una horizontalidad absoluta, que no haya un único líder hace posible que el movimiento trascienda a sus miembros, sea más flexible y se interconecte con múltiples movimientos más.

Hoy en día las redes han dejado de ser un medio y se han convertido en un fin en sí mismo, en un modelo puesto en práctica, en un proyecto democrático real, descentralizado, autoorganizado y diverso. Tal como plantea Rohr, uno de los aspectos más revolucionarios del uso de las redes digitales en las movilizaciones es que este trivializa la necesidad del apoyo de las élites (2014, 13). Efectivamente, la horizontalidad en la que se difunde la información por las redes favorece la interconexión entre los usuarios y establece un tipo de poder diferente, barato y disponible para la mayoría. De acuerdo con Bennett y Segerberg, las redes sociales no son simples sistemas de comunicación, sino que son organizaciones flexibles ellas mismas, que a menudo permiten ajustes coordinados y acciones rápidas dirigidas a objetivos políticos a menudo cambiantes, incluso cruzando fronteras geográficas y temporales en el proceso (2012, 753). Así pues, no dependen de los individuos, los trascienden, a la vez que hacen que los ciudadanos sean conscientes de su poder político.

En suma, lo que se lleva a cabo dentro de los movimientos sí puede formar una unidad, en contraste con lo que Han afirma. Es cierto que muchas veces no se construye una comunidad duradera ni existe una ideología o valores determinados, pero sí existen objetivos comunes. Como pudimos ver en las marchas que se dieron luego de la vacancia del expresidente peruano Martín Vizcarra en 2020, los manifestantes que se organizaron a través de las redes sociales no eran de un partido político específico ni compartían una misma postura política, pero esto no impidió que se unieran para remover a un gobernante ilegítimo del poder. Así pues, Castells asegura que, aunque no se consigue tan fácilmente, la formación de una

comunidad sí es un objetivo, y que la horizontalidad de las redes favorece la colaboración, la solidaridad y la unión como punto de partida y fuente de empoderamiento necesaria para generar confianza (2012, 216). Lo que buscan los movimientos sociales es una transformación en la sociedad, un cambio de mentalidad y, al unirse, los usuarios de las redes pueden crear el poder suficiente para conseguirlo.

Justamente, ligado a este objetivo está la característica de *viralizar* los contenidos en la red. Esto significa que la difusión de los mensajes es prácticamente instantánea y puede alcanzar a millones de personas de todo el mundo, en el mismo momento en que los eventos están ocurriendo. Y estos mensajes no son solo ruido como lo quiere hacer ver Han, son mensajes cargados de significados, creencias e ideologías, son intercambios que conectan a la gente a través de las redes. Han sostiene que el medio digital es presente inmediato, sin coherencia ni voz, que produce información sin intermediación y, por lo tanto, sin filtros (2014, 33). Pero el exceso de información, por el hecho de que todos puedan opinar, no tiene porqué ser perjudicial, sino que es parte de la libertad de expresión con la que contamos en las redes sociales.

Querámoslo o no, las redes sociales son el mejor instrumento con el que contamos hoy en día para seguir a tiempo real los acontecimientos. Gracias a su configuración dentro del mundo virtual, estas se encuentran siempre en constante actualización, informándonos a cada instante sobre lo que acaba de pasar. Asimismo, a diferencia de la acción colectiva de los movimientos sociales antes del internet, ya no se necesita conseguir que los individuos contribuyan con el movimiento, sino que la acción conectiva se basa en el intercambio automotivado (Bennett y Segerberg 2012, 753). En otras palabras, se comparten ideas ya interiorizadas o personalizadas, planes, imágenes y recursos con redes de otros a través de comentarios o *retweets* en las redes sociales. No son ideas impuestas, sino convicciones personales, lo que hace posible que el cambio social surja desde dentro. Por ello, podemos considerar a la red como una estructura organizativa en sí misma que permite la fácil difusión de los marcos de acción personal. Así, la *viralización* hace posible visibilizar problemas que no están siendo considerados, sacar a la luz situaciones de injusticia que no tienen lugar

en la agenda política y, lo más importante, concientizar a la población. El poder de las imágenes en las redes sociales es enorme. Efectivamente, han demostrado ser una de las herramientas de movilización más poderosas. Gracias al desarrollo de la tecnología, hoy en día todo el mundo tiene un arma política en sus bolsillos. Ya sea grabando o capturando en imagen, se pueden registrar situaciones de injusticia, violencia o represión que los medios tradicionales eligen no mostrar. Esto es fundamental para generar empatía e indignación en la población, los motores principales de cualquier movimiento social. En mi opinión, gracias a esta característica de las redes sociales la indiferencia en el mundo está disminuyendo. Ya no podemos simplemente apartar la mirada para no ver. Las imágenes nos transportan a otros extremos de la Tierra en segundos y también al distrito de al lado que en el día a día no visitamos, nos muestra realidades que en otras épocas nunca habríamos conocido, pero que siempre han existido. Y es precisamente esto, el hecho de que el “otro” nos importe, el motor de toda lucha social.

Otro de los aspectos que Han condena es la transparencia de la era digital. Desde su punto de vista, en contraste con la verdad, “a la información le falta el *espacio interior*, la *interioridad* que le permitiría *retirarse* u *ocultarse*. (...) La información es acumulativa y aditiva, mientras que la verdad es exclusiva y selectiva” (Han 2014, 65). La pregunta es por qué hoy en día predomina la información en detrimento de la verdad. Lo que sucede se conoce como determinismo tecnológico: al dominar la esfera pública, las redes sociales tienen el poder de condicionar y limitar las interacciones sociales de acuerdo al diseño tecnológico de los nuevos dispositivos de comunicación (Mahlouly 2013, 2). En otras palabras, la libertad de expresión es dependiente del molde que las redes sociales nos impongan, pues nos podemos expresar libremente, pero en los formatos ya determinados que tienden a simplificar los discursos. En las redes sociales el intercambio se da muy rápido y en grandes cantidades, por lo que no siempre hay tiempo de reflexionar profundamente sobre los temas actuales. De hecho, mientras más tiempo pase, más probable será que el problema haya cambiado, que ya no sea tendencia, que la situación se haya actualizado, modificado, empeorado o solucionado, pero esto no debe impedir que cuestionemos

la información que recibimos, paremos un tiempo para analizar las distintas perspectivas y formemos una opinión sobre los temas importantes.

Además, pareciera que debido a los constantes y múltiples estímulos y a la sobreabundancia de información en las redes sociales cada vez nos es más difícil mantener la atención en un mismo lugar. Efectivamente, la información en las redes sociales está sumamente resumida y los videos duran apenas unos segundos para que la mayor cantidad de usuarios posibles los vean. Esto, como hemos señalado, ayuda a la visibilización, pero es un problema a la hora de generar cambios más grandes. Para dar el siguiente paso a la visibilización y concientización de la población, hace falta mayor deliberación y un enfoque a largo plazo. Pero, como podemos ver, el determinismo tecnológico afecta también las nuevas formas de deliberación pública (o, en muchos casos, de no deliberación pública). No puede pasarse por alto que los algoritmos de las redes sociales están programados para que uno vea posturas que concuerdan con la propia, lo que nos polariza y enfrenta innecesariamente, impidiendo además el diálogo con posturas diferentes que nos permitiría enriquecer nuestros argumentos.

Otra cuestión que vale la pena resaltar es la necesidad de superar el binarismo entre el mundo virtual y el mundo real. Por su parte, Han asegura que el “nuevo hombre *teclea* en lugar de *actuar*” (2014, 57), pero esto es así hasta cierto punto. Todos sabemos que el activismo performativo, aquel en que se apoya una causa popular más por ganar capital social que por un compromiso real, existe. También es verdad que es más fácil publicar una imagen negra que deconstruir los propios prejuicios; que es más fácil seguir a activistas en las redes que formar parte de un partido político; que es más fácil *retwittear* que pensar por uno mismo en soluciones que vayan a funcionar. Pero también es un prejuicio creer que el activismo por redes sociales no es activo. Las redes sociales son un espacio que nos permite no solo participar en el poder, sino también crearlo. Gracias a las diversas herramientas que nos brindan, los procesos de recolección de firmas, las propuestas de leyes y las convocatorias se han agilizado notablemente. Es mucho más fácil ser activo políticamente y eso está bien, porque no todos tienen que querer sacrificar sus vidas en nombre de una lucha. El espacio virtual no es un mundo aparte, sino otra dimensión de nuestro mundo. No

cabe duda de que lo que sucede en las redes genera un impacto en la vida real y lo que la gente siente en las redes lo siente también en la propia piel. Esto nos lleva a otra característica de los movimientos sociales y es que son movimientos emocionales. Están constituidos por personas movidas por la indignación, porque su tolerancia ha llegado al límite. Muchas veces comienzan sin ningún programa o estrategia, simplemente a partir de la rabia, queriendo reestablecer el respeto por la dignidad humana. El papel de las redes sociales es el de impulsar que estas emociones se transformen en acción. Como señala Castells, “para que se forme un movimiento social, la activación emocional de los individuos debe conectar con otros individuos. (...) Para que un proceso de comunicación funcione, hay dos requisitos: la consonancia cognitiva entre emisores y receptores del mensaje y un canal de comunicación eficaz” (2012, 31). Las redes son el espacio perfecto para identificarse y empatizar con otros, comunicar los propios sufrimientos y formar agrupaciones de intereses con objetivos comunes. De hecho, “cuanto más rápido e interactivo sea el proceso de comunicación, más probable es que se forme un proceso de acción colectiva, arraigado por la indignación, impulsado por el entusiasmo y motivado por la esperanza” (Castells 2012, 32). La esperanza surge justamente cuando nos comunicamos con otras personas que están pasando por lo mismo que nosotros o que quieren cambiar lo mismo en la sociedad y las redes hacen que esto sea más fácil que nunca.

No obstante, también podría decirse que la volatilidad de los estados afectivos que mueve a los manifestantes no permite desarrollar un proyecto a largo plazo. Con respecto a esto, Han resalta la importancia de distinguir los estados afectivos de las emociones. Las emociones como la cólera tienen la “capacidad de interrumpir un estado existente y de hacer que comience un nuevo estado” (Han 2014, 22). En cambio, él describe a la indignación más bien como “un *estado afectivo* que no desarrolla ninguna fuerza poderosa de acción” (Han 2014, 22). Por eso, hoy en día son más comunes las explosiones sociales. A diferencia de los movimientos sociales, Mahlouly observa que las explosiones sociales no requieren un compromiso político como el que supone promover un partido político o una ideología, sino que los aficionados de la era digital operan de vez en cuando para apoyar proyectos políticos específicos (2013, 12). Muchas veces son ocasionadas por un

hecho concreto o se dirigen a una persona en particular. Son llamadas explosiones porque aparecen de un momento a otro y logran unir a miles de personas rápidamente, que explotan como resultado de la rabia contenida. En consecuencia, parece que carecen de firmeza y son inestables porque cuando se cumplen sus pequeños objetivos desaparecen, pero no es exactamente así. Si bien es cierto, como resaltan Condorelli y Gambetta, que un impacto emocional inmediato provoca muchas veces que las personas compartan imágenes y textos sin reflexionar, que hagan conexiones frágiles simplemente por interactuar y sin estar dispuestas a transformarse ellas mismas y que se comprometan en movimientos sin participar de manera constante y comprometida (2016, 10), es importante tratar las explosiones sociales como síntoma de algo más profundo, de sufrimientos contenidos por mucho tiempo. Además, al formarse y organizarse en las redes, no sería exacto afirmar que mueren cada vez que se apagan, pues resurgen cada vez que hay otra llamada de indignación.

Por lo tanto, deberíamos empezar a entender los movimientos sociales desde una perspectiva diferente. Es necesario reconceptualizarlos como “campos de acción discursiva expansivos, heterogéneos y policéntricos que se extienden mucho más allá de una serie diferenciada de organizaciones de la sociedad civil” (Escobar y Osterweil 2009, 138). Son movimientos en constante actualización, pues gracias a su carácter democrático todos sus miembros pueden hacer aportes que introduzcan los nuevos problemas e injusticias que van surgiendo, con el fin de idear la manera de superarlos. En palabras de Angela Davis, “lo que logramos hacer cada vez que obtenemos una victoria no es tanto asegurar el cambio de una vez por todas cuanto crear nuevos terrenos para la lucha” (2016, 118). Así pues, debemos aprovechar las redes sociales como espacios de deliberación que nos faciliten repensar la cuestión luego de una victoria, para poder rehacer la lucha eterna por la justicia social en sus nuevas representaciones.

Otra crítica que se le da a los movimientos sociales actuales es su supuesta motivación egoísta. En contraste con la sociedad de masas moderna que se fusiona con la multitud, desde la perspectiva de Han, el enjambre digital de la edad contemporánea no forma ningún *nosotros*, sino que está formado por individuos aislados con una identidad privada, un perfil personal en

las redes sociales: “en lugar de ser *nadie*, es un *alguien penetrante*, que se expone y solicita atención” (Han 2014, 28). Con esto quiere decir que en las redes el individuo no desaparece detrás de la causa que se persigue, sino que se distingue siempre con su propia identidad. Han sostiene, además, que los habitantes de las redes no se congregan, sino que solo se concentran, debido a la ausencia de un espíritu común y de interioridad. Por consiguiente, sus modelos colectivos de movimiento son muy fugaces e inestables, disolviéndose antes de que sea posible desarrollar verdaderas energías políticas (Han 2014, 29).

Pero que sean fugaces no significa que hayan muerto, como ya hemos aclarado. Gracias a las redes sociales ya nunca más habrá silencio. Asimismo, si bien la individuación es la tendencia cultural actual, es decir, que cada individuo orienta su comportamiento a partir de sus proyectos individuales, esto no es lo mismo a que impere el individualismo. Como señala Castells, “individuación no es individualismo, porque el proyecto del individuo puede estar dirigido a la acción colectiva e ideales compartidos” (Castells 2012, 220). En efecto, la mayoría de movimientos sociales en la actualidad busca reivindicar la justicia social y una democracia auténtica.

Igualmente, Mahlouly enfatiza que el hecho de que las identidades individuales se hagan más visibles dentro de los grupos sociales estimula el compromiso político, ya que proporciona la satisfacción de formar parte de un movimiento ideológico mientras se expresa libremente la propia personalidad (2013, 13). En suma, Jeppesen expone que las posibilidades y oportunidades de los medios digitales han dado forma y han sido moldeadas por un creciente énfasis en formas y redes organizativas multitemáticas interseccionales: los movimientos sociales translocales tienden cada vez más a incluir una conciencia en torno a múltiples cuestiones políticas, identitarias y de sistemas (como el sistema educativo, el sistema penitenciario, el sistema de bienestar, el sistema de medios de comunicación, así como los sistemas o estructuras de opresión de raza, clase, el sistema de sexo/género, la discapacidad, el colonialismo, etc.) (2018, 3-4). Así pues, gracias a que todos los miembros del movimiento pueden contribuir con el mensaje global, los movimientos activistas que surgen en las redes sociales resultan ser extremadamente flexibles y evolucionan constantemente

con las nuevas aportaciones, lo que hace más probable que atraigan a miembros de diferentes orígenes sociales y culturales y persigan objetivos interseccionales.

Bennet y Segerberg denominaron “acción conectiva” a este intercambio de contenidos personalizados a través de las redes sociales. Este contenido político se muestra en forma de ideas fácilmente personalizables, de modo que los ciudadanos pueden difundir fácilmente el mensaje en sus redes personales (Bennet y Segerberg 2012, 744), disolviendo además las barreras que separan la esfera pública y la privada. En efecto, las redes sociales son el lugar virtual en el que ambas esferas antes divididas ahora se encuentran, se superponen y complementan. Hoy en día no sería extraño encontrar un perfil de Instagram, por ejemplo, con un *selfie* y una fotografía de un viaje seguidas de una publicación política, ya sea una opinión, una denuncia o una imagen de una manifestación. Tal como sostienen Condorelli y Gambetta, las redes digitales son un terreno político de producción de subjetividad, son un espacio en el que “(...) se confrontan intereses, poderes, concepciones del mundo, prácticas materiales, simbólicas y discursivas, imaginarios, saberes, paradigmas de construcción de conocimiento e inteligibilidad de lo real, proyectos sociales, económico-políticos, científico-tecnológicos, militares, religiosos y culturales” (2016, 8). Es así como las identidades se van construyendo en las redes intersubjetivamente y se agrupan. Por esto, Condorelli y Gambetta entienden las manifestaciones como “posibilidades que emergen de un proceso inmanente de producción de lo común” (2016, 5). En las redes sociales este movimiento está ocurriendo constantemente, se construyen significados, ideas y lazos: se construyen comunidades digitales.

Igualmente, así como miles de individuos se conectan a través de las redes sociales para producir lo común, podemos ver también el surgimiento de una cultura de cancelación, donde los usuarios se unen para “cancelar” a determinados personajes por haber hecho algo que consideran incorrecto. Ellos son denunciados por las redes, reciben mensajes de odio de personas que no conocen e incluso puede que sus cuentas sean eliminadas. El problema de que las *shitstorms* ataquen a personas particulares es que no producen transformaciones estructurales y nos están convirtiendo en una

sociedad del escándalo. No obstante, Castells resalta que “mucho antes del advenimiento de la sociedad red, la política del escándalo era una característica fundamental a la hora de determinar las relaciones de poder y el cambio institucional” (Castells 2009, 322).

De todos modos, sí admite que el uso del escándalo en la política está aumentando. En las comunicaciones digitales, junto a sus promesas de perpetuas “informaciones de última hora”, las noticias se sirven de las historias de escándalos para atraer a la audiencia. La popularidad de las redes sociales ha contribuido al incremento de la política del escándalo, porque “abre la comunicación de masas a acusaciones y denuncias de múltiples fuentes, eludiendo así la capacidad de filtro de los medios mayoritarios.” (Castells 2009, 329). Así, los medios tradicionales ya no pueden proteger a los políticos, pero tampoco tienen el tiempo de verificar la información antes de que esta se haga viral. La apertura de las redes es pues, un arma de doble filo. Vivimos en un mundo de *fake news*, donde cada vez es más fácil editar una foto o agregar voz artificial a un video, pero más difícil distinguir si estos han sido alterados. Las imágenes se pueden usar también para manipular, ya que logran fácilmente controlar las emociones de la gente con información falsa o tergiversada. Por ello, debemos ser críticos con la información que recibimos por las redes sociales. La mayoría de *youtubers* no son expertos. Que un artículo diga que “un estudio revela...” no significa que sea verdadero y una cadena de *WhatsApp* suele no ser una fuente confiable.

En suma, como resalta Pleyers, “cada día está más claro que el mundo *online* no escapa de la agencia de los gobiernos represivos y autoritarios, ni tampoco de las campañas sucias y las estrategias de desinformación por parte de los políticos” (2018, 87). De hecho, hoy en día no es extraño que en tiempos de elecciones políticos hagan circular por las redes encuestas falsas, rumores infundados de los opositores o *trolls* que se dediquen a insultar y provocar a activistas políticos con el objetivo de empobrecer la conversación y descalificarlos. Lamentablemente, a pesar de ser falsas, las *fake news* pueden tener efectos reales en sus consecuencias (Pleyers 2018, 88). De esta manera, pueden surgir movimientos sociales sin sentido, como el colectivo peruano “Con mis hijos no te metas”, que nació como

oposición a la supuesta implementación de la “ideología de género” en las escuelas. Digo sin sentido, porque esta ideología no ha sido ni será incorporada al currículo escolar, es más, ni siquiera existe. Lo que sucedió es una malinterpretación intencionada del enfoque de género, según la cual este homosexualizaría a los niños y amenazaría a la “familia tradicional”.

De hecho, no solo la solidaridad, el espíritu democrático y la lucha por el reconocimiento se ven reproducidos en las redes sociales, inevitablemente también hay activismo digital conservador y discriminador. Como señalan Condorelli y Gambetta, “(...) en muchos países, las redes digitales han sido y son usadas para organizar movimientos xenófobos, racistas, homo y transfóbicos, de persecución religiosa, política y de otros tipos, así como para promover acciones colectivas violentas contra inmigrantes, homo y transexuales, mujeres, practicantes de determinadas religiones, militantes políticos” (2016, 10). Por ello es tan importante distinguir este tipo de movimientos de los propiamente biopolíticos: mientras que en ciertas interacciones digitales se defienden narrativas unitarias y excluyentes, en otras se construye lo común (Condorelli y Gambetta 2016, 6). Esto quiere decir que, a través de las redes sociales, los usuarios cooperan e intercambian afectos y significados, con el fin de producir y transmitir conocimientos y formas de vida. La libertad de expresión de las redes implica que cualquier persona pueda publicar cualquier cosa, por lo que es importante buscar las fuentes originales, analizar si son confiables y comparar información si algo parece no encajar antes de creerlo y sobre todo antes de compartirlo.

En mi opinión, no debemos caer en la cultura del odio ni cerrarle las puertas al diálogo. Más que lanzar toda nuestra rabia hacia una persona particular, creo que es mejor aprovechar las denuncias públicas para encontrar injusticias estructurales. Conectando unos casos con otros podemos analizar cuándo son problemas particulares y cuándo son situaciones que se repiten innumerables veces. En este sentido, las redes sociales ayudan a encontrar problemas compartidos. Como plantea Castells, ahora “*los movimientos son locales y globales a la vez*” (2012, 213). En efecto, empiezan en contextos locales, pero están conectados globalmente. Como plantean Escobar y Osterweil, las redes son un espacio para el intercambio intercultural y para la construcción de estrategias políticas comunes que proporciona

oportunidades sin precedentes para crear visiones compartidas (2009, 139). Incluso, Jeppesen resalta que también sucede que los movimientos locales no necesariamente se comunican directamente entre sí, pero que a través de las redes digitales utilizan tácticas y estrategias similares tanto en línea como en las calles (2018, 5). Gracias a esto podemos aprender de las experiencias de otros movimientos, como sucedió con las técnicas de desactivación de bombas lacrimógenas puestas en práctica en las protestas peruanas e inspiradas en las protestas desatadas en Hong Kong; tomar como ejemplo consignas e himnos que dan la vuelta al mundo, como “Un violador en tu camino”; y deliberar juntos en la búsqueda de soluciones. En conclusión, las redes sociales han contribuido a potenciar los movimientos sociales significativamente. Gracias a la rápida y autónoma difusión de información, permiten conectar a personas de todo el mundo que comparten sus experiencias personales y las vuelven colectivas y, de este modo, los grupos marginados de todas partes pueden conectarse y respaldarse mutuamente a pesar de la distancia. Las redes son organizaciones en sí mismas que le vienen otorgando a la sociedad civil un poder mucho mayor del que disponía antes con respecto a la capacidad de moldear su entorno político. Así, surgen los movimientos sociales de contrapoder, formados con el fin de desafiar al poder de las instituciones y reclamar la representación de sus propios valores e intereses.

De todos modos, pareciera que librarnos de las redes hoy en día no es una opción. Dado que el mundo virtual forma una parte significativa de nuestras vidas, más que examinar si es beneficioso servirnos de las redes para organizar movimientos sociales vale analizar los obstáculos de las mismas de modo que no caigamos en ellos y, en cambio, aprovechemos lo que tienen para ofrecernos. Los símbolos que se crean en las redes sociales son fundamentales para que más gente se una y se identifique con el movimiento, sin embargo, como hemos señalado, no podemos confiar en todo lo que vemos ni dejar que manipulen nuestros sentimientos, debemos resistirnos a caer en la polarización social y en las noticias falsas. Finalmente, cabe recalcar que los grupos de acción conectiva que se originan en las redes sociales son tan reales como cualquier otro, pues las redes son también un espacio político de deliberación. Las luchas virtuales son luchas reales y tienen un impacto en el mundo: visibilizan injusticias sociales, concientizan

a las personas, presionan para que se produzcan cambios y consiguen modificar la agenda política. Es importante no perder esta conexión con el mundo y demostrar que nuestras publicaciones en redes sociales reflejan nuestras acciones de cada día.

Bibliografía

- Bennett, Lance, y Alexandra Segerberg, 2012. The Logic of Connective Action. *Information, Communication & Society* 15 (5), 739-768.
- Castells, Manuel, 2009. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- 2012. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- Condorelli, Antonio y Leticia Gambetta, 2016. De la movilización ciberactivista a una biopolítica de las redes. *Dixit* 25, 04-15.
- Davis, Angela, 2016. *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*. Madrid: Trotta.
- Escobar, Arturo y Michael Osterweil, 2009. Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas. *Tabula Rasa* 10, 123-161.
- FundéuRAE, 2015. Linchamiento digital, mejor que shitstorm. <https://www.fundeu.es/recomendacion/linchamiento-digital-mejor-que-shitstorm/>. Consultado 29 agosto 2021.
- Han, Byung-Chul, 2014. *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Jeppesen, Sandra, 2018. Digital Movements: Challenging Contradictions in Inter-sectional Media and Social Movements. *Communicative Figurations* 21, 2-25. https://www.kommunikative-figurationen.de/fileadmin/user_upload/Arbeits-papiere/CoFi_EWP_No-21_Jeppesen.pdf. Consultado 1 julio 2021.
- Mahlouly, Dounia, 2013. Rethinking the Public Sphere in a Digital Environment: Similarities between the Eighteenth and the Twenty-First Centuries. *eSharp* 20 (6), 1-21.
- Pleyers, Geoffrey, 2018. Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas. Buenos Aires: CLACSO.
- Rohr, Amandha, 2014. The Impact of Social Media on Social Movements: The New Opportunity and Mobilizing Structure. Creighton University. https://www.creighton.edu/fileadmin/user/CCAS/departments/PoliticalScience/Journal_of_Political_Research_JPR/2014_JSP_papers/Lopes_JPR.pdf. Consultado 30 diciembre 2020.

La inmanencia subjetiva como flujo virtual de emociones cinestésico-visuales y su potencia constitutiva de realidad

ALEJANDRA GRANADOS

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El presente trabajo reflexiona sobre la estructura dual del signo dada por la conjunción del significado, aquello que es objeto de comprensión, y el significante, el medio material que permite expresar lo comprendido. Sin embargo, considerando la vida de emociones despertadas por estímulos cargados de valoración estética, en particular el movimiento corporal y la música, la estabilidad y armonía de dicha estructura dual son puestas en cuestión. En dicho contexto de inestabilidad, la creatividad y la transformación se manifiestan como condiciones esenciales y necesarias para la marcha del lenguaje.

Palabras clave:

(Dis)continuidad, inmanencia, trascendencia, virtualidad, cinestesia.

Abstract:

This article considers carefully the dual structure of the sign made up by the conjunction of the meaning, the object of comprehension, and the signifier, the material medium for expressing the aforementioned object of comprehension. However, given the emotional life encouraged by esthetic stimuli, as body movement and music in particular, such stability and consonance of the linguistic dual structure are called into question. In that context of unstableness, creativity and transformation are evinced as essential conditions for language to work.

Key words:

(Dis)continuity, immanence, transcendence, virtuality, cenesthesia.

Que irrumpa la imaginación. Y que pase a segundo plano lo que se tiene en frente. Que irrumpen las imágenes y se apoderen de mis ojos. Porque hay mucho anhelo subsistiendo invisible en el espacio, incendiando el pulso. Porque hay apremio y urgencia, porque el ritmo, porque la melodía.

Y que irrumpa la ceguera con su horizonte nublado. Que manifieste en la pena constante su convicción muda. Aunque duela quebrar el aire, aunque haya un paso punzante tras otro, aferrarse a la disciplina que desaprende la técnica indolente y su ritmo voraz. Y ya no más desenfreno productivo, perspectiva unilateral, postura aplastada. Solo incertidumbre en músculos y articulaciones. En el tiempo que marca este movimiento y este otro, el ahogo será calma.

Con un nuevo eje, con un nuevo marco. Tornarse tronco y raíz fuertes, ramas y hojas movidas por el viento. Persistir en el movimiento, ser en continuidad con nuevos esquemas. Cómo si no dar cabida a estas emociones que se rebalsan, dónde apoyarse y no perderse, dónde saltar y regresar a salvo, dónde gritar y en realidad ofrecer entonaciones suaves. Reconocerse tensión interminable entre inmanencia y expresión. Reconocerse virtualidad que no descansa y deja trazos, que se esconde y se muestra. Y mientras se pueda, comprometerse a hacer visible lo invisible¹.

§1. Introducción: la función epistemológico-ontológica del lenguaje

Dieter Jähnig, historiador alemán del arte, en contra de la lectura del fenómeno estético como práctica desvinculada de la vida cotidiana, objetiva, material y económica, propone en su lugar dos funciones estéticas relacionadas al lenguaje como potencia constitutiva de realidad: el arte como construcción y el arte como figuración actualizante, no reproductiva (1982, 14, 16, 24). La primera función, en tanto paradigmática de la transformación de la vida nómada en sedentaria, consiste en la delimitación del ámbito humano como parte de un universo mayor mediante la edificación de estructuras urbanas y la demarcación territorial en torno a la agricultura, fundamentalmente, y al comercio y la burocratización, como procesos subsecuentes (Jähnig 1982, 14). El arte como construcción confiere a la

1 "Hacer visible lo invisible" es una frase acotada por Stanislawski (2009, 20).

arquitectura una función creadora y fundacional de visiones del mundo y modos sedentarios de relacionarse con él en tanto vuelve corpóreas coordinadas espacio-temporales rurales y urbanas. Es por eso que los antiguos complejos arquitectónicos son identificados rápidamente como arte, en contraposición a las edificaciones modernas, consideradas meramente como "(...) trozo[s] de realidad" (Jähniq 1982, 11).

La segunda función estética, la figuración actualizante, no se refiere a la modalidad mimética que adoptan la poesía y pintura griegas en el siglo V a.C. como parte de un giro subjetivo-psicológico generalizado en las disciplinas estéticas de la Grecia clásica (Jähniq 1982, 23). Es decir, el arte como figuración actualizante no consiste en la generación de imágenes con el fin de reflejar o copiar algo previamente dado. Por el contrario, consiste en el despliegue de una facultad creadora de representaciones con las que la humanidad nómada se enfrentó originariamente a la naturaleza (Jähniq 1982, 23, 25). Dicha operación básica, con sus respectivas imágenes actualizadas, instauraría el modo de ser lingüístico en el mundo, es decir, el modo *sui generis* del género humano (Jähniq 1982, 26). De acuerdo a dicha interpretación, las pinturas rupestres no serían parte de una práctica mágica con la que hechizar al animal escogido, sino "(...) la actualización efectiva (...) de lo que representaban para esos cazadores el bisonte, el mamut o el ciervo" (Jähniq 1982, 25). El arte como figuración actualizante es identificado como el inicio de una realidad tan concreta como virtual, la realidad del signo actualizada en la vida colectiva de la especie humana.

En esa dirección, la semiótica, a diferencia de las ciencias naturales y aquellas positivas como el derecho y la economía, entiende la realidad humana como cimentada en la semiosis, práctica colectiva constituyente de signos, es decir, de unidades materiales portadoras de significaciones. La estructura interna de dichas unidades, dada por un elemento material (significante) y uno semántico, de carácter virtual en tanto no material, susceptible de ser comprendido e inteligido (significado), es identificada por F. de Saussure al analizar las reglas de formación fonéticas, morfológicas y sintácticas de las lenguas naturales (Courtés 1997, 26). Con la articulación lingüística del *continuum* físico acústico-sonoro, entonces, se actualiza la posibilidad de formar contenidos semántico-inteligibles y con ello la posibilidad del

pensamiento y la intelección. Sin embargo, la relación significado-significante no es instanciada únicamente por el signo lingüístico, sino por todo compuesto que cumpla la correlación de materialidad y semantividad (Courtés 1997, 26). Los gestos y movimientos corporales, las superficies planas de la pintura, la arcilla de la alfarería e incluso los recursos y útiles con los que se desenvuelve toda práctica social, etc., en virtud de su carácter material, pueden también instituirse como soportes movilizadores de significaciones. En ese sentido, el espectro de todo lo que es, de todo lo percible y expresable, es subsumible al estudio semiótico (Eco 1990, 12). Todos los sistemas de lenguaje, con sus diversos medios significantes entrecruzados en referencias recíprocas, se encuentran inmersos en un campo virtual de significado constituido de múltiples definiciones, asociaciones y relaciones entre signos. El enfoque funcionalista-comunicativo del lenguaje es sobrepasado en la constatación de su función epistemológico-ontológica de producir y reproducir un marco de sentido en el cual la vida humana pueda desenvolverse².

§2. Semiótica y virtualidad

Sin embargo, la capacidad explicativa del esquema semiótico tiene una falencia. No basta con señalar cada elemento concreto embebido de semantividad ya que identificar que un determinado significado está enlazado a un significante correspondiente no equivale a entender cómo es posible la unión de una subsistencia material con una inteligible-virtual en una nueva entidad, el signo. El vínculo entre significado y significante es arbitrario, es decir, no se sustenta en ninguna semejanza entre ambos (Saussure 1945, 93-94). Los criterios con los que se analizan y describen las propiedades del espectro sonoro en el que se dan las articulaciones de los signos lingüísticos no dicen nada respecto de los conceptos ni de las ideas que tales signos transmiten. Asimismo, no hay nada en el carácter etéreo o

2 Courtés critica el enfoque funcionalista en relación al esquema *emisor/receptor* que anula todo contenido semántico que no se encuentre inmerso en una intencionalidad comunicativa precisa (1997, 17). Las funciones epistemológicas y ontológicas se mencionan en relación a las modalidades estéticas de la construcción y la figuración actualizante expuestas por Jähmig (1982, 14, 16, 24).

virtual de los significados que indique su predisposición a colaborar con la materialidad del significante. Es decir, el principio de correlación o solidaridad, aunque manifiesta que todo significado se encuentra asociado a un significante y que ninguna entidad material puede ser un significante sin que le sea asociado algún significado, no explica, sin embargo, el porqué de dicha correlación.

Algirdas J. Greimas señala la misma falencia en el caso de la pintura al negar que esta pueda establecer una relación de carácter icónico (semejanza visual) con aquello que pretende representar (1994, 23). El significante planario no tiene las condiciones necesarias para reproducir los rasgos tridimensionales de los objetos tal como se muestran en el mundo físico (Greimas 1994, 22). Los trazos del lápiz y del pincel operan mediante la exclusión de las cualidades no visuales del espacio-tiempo que aparecen a la conciencia cinestésica y a sentidos como el tacto y el oído. Entonces, si la configuración visual de la pintura logra referir al mundo sensible y convertirse en signo es por la intervención de una *rejilla de lectura* común al emisor y al receptor, construida en el intercambio social (Greimas 1994, 23). Los objetos tridimensionales y las figuras visuales planas son asociadas no por una semejanza esencial entre ambos, sino por acción de dicha rejilla semántica que dictamina similitudes y equivalencias motivada por necesidades epistémicas y ontológicas.

Pareciera que argüir la ausencia de iconicidad (semejanza visual) en favor de una *rejilla de lectura* tuviera como consecuencia otorgar predominancia al aspecto semántico del signo, es decir, al ámbito inteligible. En el caso del signo lingüístico, si bien es cierto que sin la experiencia del soporte acústico-sonoro no se habría podido articular unidades de sentido, dicho soporte físico no genera sentido por sí mismo. Además, una vez que se ha consolidado el desarrollo de las competencias psíquico-lingüísticas, la automatización de la técnica permite que la concentración radique en la producción y reproducción de significaciones. Pareciera abrirse un campo irresolublemente inconmensurable entre materialidad y virtualidad de no ser por el *factum* de la cooperación entre dichas modalidades de realidad. Aunque el signo sea una unidad que no disuelve su diferencia interna, sino que la conserva como oposición irreductible, sus dos planos tienen

en común el carácter diferenciado de sus estructuras formales. Dicho puente, acotado por el desarrollo que hace el lingüista danés L. Hjelmslev del esquema saussureano, muestra con mayor precisión que el poder constitutivo del lenguaje se da tanto desde lo inteligible sobre lo material como desde lo material sobre lo inteligible.

De acuerdo a Hjelmslev, tanto el contenido (significado) como la expresión (significante) presuponen un respectivo medio continuo carente de forma del cual segmentan unidades discretas para luego articularlas según sistemas de reglas correspondientes. El medio continuo es denominado “sustancia”; el sistema de reglas con el que se fragmenta, “forma” (Courtés 1997, 29). En el caso de la expresión, el *continuum* acústico-auditivo constituye una sustancia divisible de acuerdo a distintos patrones, resultando distintos sistemas de formas, como las escalas de notas musicales y los fonemas que conforman las palabras. En el caso del contenido, nociones generales y abstractas que expresan constantes culturales como la temporalidad, el medio, la muerte, relaciones afectivas, división de roles económicos, etc. tomarían el papel de la sustancia; las diferentes relaciones, aspectos y cualidades semánticas establecidas tomarían el de la forma³. Un ejemplo de ello es el contenido general dado por la relación sanguínea-familiar, clasificado y distribuido según concepciones disparejas (Courtés 1997, 34, 35). En húngaro, ser hermana o hermano es expresado con cuatro términos diferentes: *batya* (hermano mayor), *öcs* (hermano menor), *néne* (hermana mayor), *bug* (hermana menor). En francés, en cambio, es necesario añadir los adjetivos mencionados ya que en las dos formas lingüísticas disponibles solo se hace referencia al género: *frère* (hermano), *soeur* (hermana). La ausencia de equivalencias semánticas en la traducción de estos conceptos muestra cómo un espectro semántico indeterminado que es compartido puede ser determinado dentro de múltiples paradigmas conceptuales que no coinciden en sus elaboraciones de sentido.

La aproximación metodológica que representa la oposición entre forma y sustancia tiene como resultado que la estructura interna del signo sea

3 Courtés refiere a la oposición vida/muerte y alegría/tristeza como las posibles articulaciones de “existencia humana”, siendo este último término identificado con la sustancia del contenido en el contexto de un cortejo fúnebre en la Francia rural (1997, 47, 49, 50).

definida como la conjunción de las formas del contenido y de la expresión (Courtés 1997, 37). De ninguna manera, entonces, se debe identificar la noción de forma con el soporte material del significante. Por el contrario, la forma consiste en una segmentación-articulación que alcanza tanto al contenido (significado) como a la expresión (significante). Dentro del esquema de Hjelmslev, entonces, el principio de presuposición recíproca planteado por Saussure se da de modo que a cada forma de la expresión corresponde una forma del contenido, resultando así una relación de isomorfismo o equivalencia entre las estructuras de los dos planos del signo (Courtés 1997, 40). La pregunta sobre las condiciones que posibilitan la cooperación entre dos subsistencias esencialmente disímiles, la sustancia material de la expresión y la sustancia virtual del contenido inteligible, es aclarada de esa manera. De acuerdo con Courtés, la semiótica y la lingüística pueden investigar la composición del signo y las redes de relaciones entre sistemas de signos solo en tanto se posicionen en el terreno de formas actualizadas. Las sustancias indeterminadas del contenido y la expresión, en cambio, deben ser abordadas por disciplinas con enfoque ontológico como la filosofía y la antropología (Courtés 1997, 37).

Una segunda consecuencia de la propuesta de Hjelmslev consiste en la posibilidad de disociar la correlación formal entre contenido y expresión en aras de un estudio autónomo de cada uno de dichos planos del signo (Courtés 1997, 38). La sustancia segmentada del contenido, esto es, cada posible conjunto de unidades de sentido discretas y articuladas según diferentes relaciones y normas sistematizadas, ha sido estudiada independientemente de su contraparte expresiva por diversos semantistas a finales del siglo XX (Courtés 1997, 39). Lo mismo ocurre en el campo de la expresión con el desarrollo de la fonética, estudio del sonido articulado independientemente de las unidades de sentido (semas) correspondientes. Aunque el alfabeto fonético internacional (API) haya sido desarrollado con anterioridad al trabajo de Hjelmslev, dicha sistematización respalda su apuesta teórica por la posibilidad de la disociación de la estructura interna del signo (Courtés 1997, 36). Tomando en cuenta lo dicho, se puede señalar que, aunque tenga una estructura interna doble y correlacionada, el signo no constituye una síntesis que disuelva su diferencia interna. El hecho de que la oposición se mantenga implica que el signo enmarque dentro de sí

dos posibles escenarios: uno en el que cada lado (la forma de la expresión y la del contenido) tenga el mismo peso, manteniéndose en una relación de equilibrio, y otro en el que un lado tenga preponderancia sobre el otro. Para ilustrar ambos escenarios, se apelará al contexto de la relación del artista con la técnica estética que practica.

De aplicarse plenamente el principio de correlación o presuposición recíproca entre ambas formas constituyentes del signo, se estaría ante el primer escenario. Tomando como ejemplo la musicalidad instrumental, el primer escenario dictamina que para cada acorde musical y para cada movimiento de arco de violín que lo ejecuta debería haber una unidad de sentido correspondiente. Si lo que se expresa en una determinada melodía es un conjunto de sentimientos de incertidumbre y desesperanza, para cada unidad formal de la expresión debería poder ubicarse un segmento preciso y señalable de uno de estos dos sentimientos. Sin embargo, la división y cuantificación de contenidos inteligibles de cualidad emotiva puede conllevar a la desintegración de su sentido unitario. El segundo escenario contempla, evidentemente, dos posibilidades: una en la que la forma de la expresión predomine, otra en la que lo haga la forma del contenido. La primera posibilidad instancia una relación con la técnica estética mediada por un amplio proceso de interiorización normativa, pero, al mismo tiempo, por un estado de desconocimiento de lo que se quiere expresar. Por el contrario, la segunda posibilidad instancia una relación de desconocimiento respecto de la técnica en cuestión, pero en la que un estado de presencia transparente de la vida de emociones es manifestado en el autoconocimiento y en la seguridad de lo que se quiere comunicar.

El análisis semiótico puede estudiar integralmente al signo, pero también puede decantarse principalmente por la forma del contenido, dejando en segundo plano la forma de la expresión. Sin embargo, aunque admita que la correlación entre ambas formas no es auténticamente plena, decide no concentrarse en la serie de inadecuaciones que aparecen a lo largo del empalme de las extensiones formalmente articuladas de las sustancias del contenido y la expresión. Al soslayar que el signo es una oposición irreducible e inestable se ignora cómo el conflicto entre las formas del contenido y las formas de la expresión es la contraparte no visible de los procesos de

generación y transformación de fenómenos de sentido. Los procesos de aprendizaje individuales y colectivos ante transformaciones inmanentes de la realidad cultural, emocional y material-económica implican un esfuerzo constante por generar, al mismo tiempo que superar, la disociación interna de las redes de signos que constituyen la realidad mencionada.

Como previamente se ha señalado respecto de la imposibilidad del establecimiento de equivalencias de contenido en la traducción de lenguas, la falta de correspondencias entre las formas de contenido y de expresión también presupone un espacio intermedio carente de estructuras precisas, lo cual da cuenta de la limitación expresiva y semántica de las formas vigentes. En cuanto a la sustancia de la expresión, en tanto independiente de la determinación de lo inteligible, esto es, considerada en sí misma tal cual es, no se puede hablar más que en términos absolutamente negativos. Sin embargo, respecto a la sustancia del contenido, la distinción entre una virtualidad investida de forma y otra carente de esta sugiere una perspectiva de transformación inmanente a la estructura inestable y conflictiva del signo. La virtualidad carente de forma, entendida como dependiente de la articulación doble del signo, y no como fundamento ontológico previo subsistente por sí mismo que se encuentre *detrás* de la correlación de contenido-expresión, se puede identificar con las inadecuaciones que se muestran en los reajustes entre las formas de expresión y las formas de contenido. De esa manera, al referir a contenidos inteligibles sin estructuras formales de contenido y expresión precisas que les sean correspondientes, la sustancia del contenido contribuye a pensar la potencia productiva de realidad de lo inteligible en contraste con su función reproductiva.

Para tratar de desarrollar lo que implica postular un medio inteligible carente de formas, conviene apelar a la definición de virtualidad que presenta Pierre Lévy, según la cual lo virtual es aquello que existe en potencia (2007, 33). Partiendo de dicha premisa, Lévy describe la virtualidad como un campo de fuerzas que tiende a la actualización, esto es, a la concreción en alguna forma determinada. Definiendo en términos absolutos la oposición virtualidad-concreción, se puede inferir que lo que es potencialmente, esto es, lo que permanece distinto de su actualización, carece de determinación. Sin embargo, respecto a la sustancia del contenido, las inadecuaciones entre

las formas de contenido y las de expresión no sugieren un espacio vacío. La ausencia de forma no refiere al no ser absoluto, sino a una indeterminación relativa a los reacomodos de las estructuras actualizadas. En ese sentido, para homologar la virtualidad de Lévy a la sustancia de contenido de Hjelmslev, es importante concebir la potencialidad en términos de movilidad y cambio, no de indeterminación absoluta. Siguiendo dichos términos se obtiene un modelo con el cual pensar las inadecuaciones en las estructuras de signos como procesos de actualización de potencialidades. Los estudios de análisis semiótico y crítica cultural, al abordar el amplio espectro de lo semántico en tanto manifiesto, ya sea como la correlación formal de contenido y expresión o solo desde la forma inmanente del contenido, no deben dejar de lado la potencialidad no articulada del contenido. Recurriendo únicamente a lo actualizado es difícil dar cuenta del poder transformador y constitutivo de realidad del lenguaje y no caer en concepciones que resalten unilateralmente la reproducción de formas previamente dadas.

De acuerdo con lo dicho, se puede intentar una aproximación a la totalidad diversa de la experiencia humana como comprendida en un espectro constituido de dos extremos: uno que refiera a la modalidad concreta y determinada del contenido y la expresión en sinergia, y otro que refiera a la modalidad indeterminada y potencial del contenido que surge en las inadecuaciones ya mencionadas; es decir, entre aquello cuya forma es relativamente sencilla de identificar y explicar, y aquello cuya forma es esquiva o ausente. Si bien el ajuste y desajuste en las estructuras internas del signo y entre sistemas de signos ocurre en cualquier contexto, una manera de hacer que la oposición conflictiva sea claramente manifiesta es enfocarse en el contraste entre lo general o universal y lo concreto o particular. Los juegos de lenguaje que gozan de mayor consenso y generalidad, en tanto instanciados y concretizados en contextos particulares, colectivos-locales o individuales-inmanentes, se identificarían con el extremo de lo determinado. Por el contrario, una relación de disonancia o inconmensurabilidad entre contenidos-expresiones particulares colectivo-locales, por un lado, y generales y abstractos, por el otro, se ubicaría con el extremo de las inadecuaciones indeterminadas. Siguiendo este esquema, la dinámica constitutiva de realidad, esto es, la actualización de potencialidades en

la generación/resolución de inadecuaciones, acontecería en el marco del conflicto entre lo abstracto y lo concreto.

Debido a que la técnica de cualquier arte tiene como finalidad proporcionar un medio accesible y público que materialice experiencias privadas de subsistencia etérea en tanto no reducibles plenamente a su vehículo neurológico, las vivencias estéticas constituyen un espacio propicio para apreciar los procesos de actualización de lo virtual-potencial. En lo que sigue, se apelará principalmente a la virtualidad emocional involucrada en la práctica de técnicas estéticas performativas que toman el cuerpo como medio expresivo fundamental: el teatro y el baile. Para ello, es fundamental abordar el cuerpo como subsistencia en la que converge la mediación entre aspectos individuales-singulares y generales-universales.

§3. Teatro: el modelo Stanislavski-Hartmann

En el caso del arte dramático, Stanislavski, director ruso de teatro, se abocó a desarrollar un método de estimulación corporal y psicológica para dar voz a lo que consideraba el motor y fuente de una creación artística genuina: la vida espiritual-inconsciente del personaje/actriz-actor (Hobgood 1973, 152). En *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la vivencia*, Stanislavski señala que la subjetividad consciente del individuo es animada por un trasfondo no accesible desde la intelección consciente (2007, 31). El conjunto de emociones y disposiciones psicológicas estructuradas y unificadas alrededor de un eje auto-reflexivo idéntico a sí mismo (identidad individual autoconsciente) encuentra su fundamento en una fuerza natural y orgánica que trasciende la posición individual.

Stanislavski tiene en mente lo *inconsciente metafísico*, noción del filósofo alemán Eduard von Hartmann basada principalmente en la voluntad schopenhaueriana y en la dialéctica histórica hegeliana (Cantú 2013, 58-59). De acuerdo a Hartmann, la totalidad de la realidad, tanto el mundo cultural y social como el natural y material, deviene históricamente gracias al despliegue de una potencia universal física y espiritual que, de manera intencional, legisla sobre ella orientándola hacia un eventual estado de cosas

ideal en el que se diluyen las diferencias entre lo material y lo espiritual, lo consciente y lo inconsciente (Jensen 2006, 42-43). Dicha potencia intencional legisladora, pensada por Hartmann como la voluntad divina, informa la vida natural al igual que la sociocultural, dotándolas de una inteligencia inconsciente encargada de impulsar a los individuos vivientes a actualizar los fines adecuados a su desarrollo y supervivencia: el *inconsciente metafísico*, medio universal natural y espiritual en el que cada individuo participa de manera esencial sin necesidad de ser consciente de ello (Jensen 2006, 44). El conglomerado de impulsos e instintos inconscientes propios de la vida psíquica neurológica sería la objetivación del *inconsciente* en cada individuo animal consciente o no consciente.

La función de la especie humana en este esquema holista material-espiritual es traer al dominio de lo consciente la dinámica inconsciente del desarrollo histórico del mundo natural-cultural, dinámica que se instituye como su condición de posibilidad y fuente última de sentido. Stanislavski hace suyo dicho trasfondo metafísico naturalista para definir como criterio estético fundamental de la acción dramática la actualización de la vida inconsciente en la actualidad presente del cuerpo concreto (2007, 31). Sin embargo, hay una diferencia importante entre ambos pensadores respecto de cómo ver el encuentro de lo inconsciente con lo consciente. Hartmann, por su parte, cree leer en la identidad moderna la madurez intelectual para inteligir lo inconsciente desde la racionalidad consciente (Jensen 2006, 44). En otras palabras, lo inconsciente dejaría de ser tal al ser comprendido en categorías conscientes. Stanislavski, en sentido inverso, considera un panorama en el que lo inconsciente predomina y hace retroceder lo consciente. La finalidad de su método consiste precisamente en que la actriz/actor desarrolle las capacidades necesarias para suspender durante la acción dramática la consciencia de sí como individuo particular y convertirse en continente de la fuerza de la naturaleza inconsciente, ya que solo así se logra una acción dramática auténticamente creadora (Stanislavski 2007, 30-31). En tanto trasfondo metafísico de la realidad social y física, la fuerza natural inconsciente infunde organicidad y densidad de contenido no solo al universo del texto dramático, a su secuencia temporal narrativa y a la relación entre personajes, sino también a la relación entre la vida de los personajes con

la de las actrices/actores que toma lugar en el escenario (Hobgood 1973, 150, 153).

La fuerza natural inconsciente es un medio universal y, en tanto tal, constituye la condición básica para el encuentro entre individuos, sean racionalmente reflexivos o no. En otras palabras, los individuos, como entidades esencialmente relacionales, existen solo en tanto atravesados e inmersos en el mismo espacio ontológico. En ese sentido, al sostener Stanislavski que la técnica psicofísica adecuada puede liberar al individuo de sus condicionamientos conscientes y desatar su vida espiritual interna, no se refiere con esta última a la subjetividad individual consciente, sino a la inmanencia fundida con la trascendencia del *inconsciente metafísico* (2007, 31). Si bien es cierto que el conjunto de técnicas y ejercicios psicofísicos prescritos es ejecutado bajo la dirección de la voluntad consciente, dicha ejecución está orientada desde un principio a la eventual suspensión de la identidad a la que pertenece dicha voluntad (Stanislavski 2007, 31). Lo que dirige y da unidad al aspecto formal y secuencial de las palabras pronunciadas y los movimientos ejecutados en la acción dramática auténticamente creadora no es la voluntad consciente, sino dicha trascendencia. Un auténtico estado de creación estética, entonces, depende del reconocimiento por parte del individuo artista de su pertenencia a una dimensión colectiva trascendente cuya dinámica interna no es explicable en términos de identidades individuales.

Dejando de lado la lectura naturalista stanislavskiana de la dimensión colectiva que conecta las diferentes inmanencias individuales, lo que se puede rescatar de su concepción estética es la manera en que aborda la dialéctica entre los factores materiales y virtuales. El objetivo de la técnica de una disciplina artística es emanciparse de alguna manera de ella misma, aun siendo condición de posibilidad de las experiencias estéticas. En la gran diversidad de técnicas y géneros de baile, los procesos de aprendizaje tienen en común la condición básica de ejercitar la memoria muscular mediante la imitación y la repetición. Dicho principio, propio de un arte basado en el movimiento, no consiste únicamente en un medio enfocado en la realización de la forma estilística ideal por sí misma, sino también como vehículo de expresión en aras de una interpretación rica en contenido.

Solo mediante la automatización de la técnica, la atención cognitiva puede desviarse al despliegue de la vivencia emocional-afectiva.

§4. Baile: temporalidad continua-discontinua. Imaginación y metáfora

Considerando su existencia orgánica, el cuerpo humano comparte con la animalidad carente de consciencia la vida de la plena inmediatez, un modo de *estar* sin contraste ni distanciamiento respecto del medio habitado. En *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche define dicha modalidad de existencia como un modo de estar en el presente sin dividirlo ni en pasado ni en futuro (OC 1, 697). Al no haber nada que deje de estar presente, se imposibilita que algo sea recordado en tanto ausente y que surja la consciencia como memoria. En tales condiciones de ininteligibilidad, la realidad natural puede ser postulada hipotéticamente como una extensión indistinta en un presente eterno, un *continuum* similar a la sustancia de la expresión en tanto materialidad desde el punto de vista de la materialidad. De la misma manera, el cuerpo humano en tanto orgánico se diluye más que se diferencia del entorno físico⁴. Sus funciones vitales, tales como el metabolismo celular, la circulación cardiovascular, etc., son controladas desde el sistema nervioso parasimpático, esto es, sin intervención de la consciencia.

Sin embargo, considerando los procesos físicos de cambio, cíclicos en términos meteorológicos, dinámicos a nivel de la interacción entre entidades animadas e inanimadas, y a nivel atómico en el funcionamiento interno de cada organismo corporal, la realidad natural está mediada por el movimiento, el tránsito y la transformación. Las coordenadas del presente eterno y la extensión indiferenciada propias del espacio-tiempo de la plena inmediatez-inmanencia deben ser matizadas con el componente dinámico del cambio. La extensión indiferenciada se convierte en escenario de una sucesión de instantes por lo que sería más conveniente referirse a la

⁴ Nietzsche habla de cómo la especie humana en términos fisiológicos tiene en común con “la vida entera” el no necesitar de un espejo para existir y desenvolverse (OC 3, 868).

realidad natural como un flujo indistinto⁵. La entidad animada carente de consciencia continúa sin extrañarse de su medio ni de sí misma, y continúa fundiéndose en la inmanencia, pero desde la temporalidad. No hay consciencia inteligible de esta última y en ese sentido se está en un instante eterno, pero desde la corporalidad la temporalidad es inmanente. El cuerpo orgánico continúa perdiéndose en la inmediatez debido a la imposibilidad de establecer diferencias inteligibles. La única autoafirmación posible es la conservación de la especie que no requiere de la afirmación del individuo como entidad única y singular, sino únicamente como individuo genérico⁶.

Sin embargo, a diferencia de la animalidad no consciente, el cuerpo humano niega la unilateralidad de su individualidad indiferenciada-genérica y se distingue de su medio mediante una acción de auto-referencialidad⁷. El cuerpo que vivía sumergido en su animalidad inmanente sin que mediase ningún hito con el cual diferenciarse de sí y de otros, se vuelve extraño a sí mismo al ser mediado por su reflexividad (Cimatti 2016, 149-150). Para que ello ocurra, sin embargo, según la teoría de la autoconsciencia en la *Fenomenología* de Hegel, cada sí mismo se vuelve consciente de sí solo mediante el reconocimiento de otro (Hegel 2018, § 178). Es en un contexto de referencias bidireccionales, en el que cada individuo es pensado por otro como siendo de una determinada manera, que un cuerpo viviente puede romper la plena inmediatez y reconocerse como siendo diferenciadamente (Brandom 2019, 247, 256, 257). Los múltiples actos individuales de auto-referencialidad, entonces, presuponen la simultaneidad de los múltiples actos de salir de sí y referir al otro, arribando eventualmente a la determinación de una propiedad común: la capacidad de ser autoconsciente mediante el

5 Se hace referencia a la definición de realidad natural que aparece en el aforismo 112 de *La ciencia jovial*: un *continuum*, un fluir indiferenciado (Franco 2011, 130). La sustancia de la expresión puede identificarse como dicho *continuum*.

6 Analizando las propiedades que definen al idealismo hegeliano, Pinkard discute sobre lo que diferencia a la especie humana de los animales no conscientes (2017, 7, 9). Respecto de ello, señala que las especies animales que no necesitan entablar una auto-relación individual para relacionarse con su medio, sino únicamente ser empujadas por las necesidades de su especie, requieren la supervivencia del individuo solo como medio para el fin de la reproducción de la especie.

7 En la dialéctica hegeliana de la autoconsciencia, la negación del ser-en-sí inmediato e indiferenciado se transforma en la modalidad mediada y reflexiva del ser-para-sí, pero con la necesaria mediación del ser-para-otro (Hegel 2018, § 178).

reconocimiento del otro (Honneth 2008, 89). De acuerdo a lo dicho, el cuerpo humano se constituye como tal al desarrollar la capacidad intelectual de establecer diferencias y de superarlas: es consciente de sí como individuo único dentro de un mismo género⁸.

El cuerpo mediado por la reflexividad individual-colectiva supera la preeminencia del presente trayendo a la consciencia la transitoriedad de su inmanencia corpórea. Sin embargo, para que la consciencia pueda pensar la sucesión ininterrumpida e indiferenciada del *continuum*, aísla segmentos de esta y los cristaliza en un formato temporal marcado por límites, estructuras y formas. Los instantes que se diluían en el presente continuo y dinámico se vuelven entidades discretas en la inauguración de un plano trascendente en tanto ontológicamente distinto a la materialidad indiferenciada: el plano del lenguaje como sistema de signos (Krebs 2013, 32). La temporalidad trascendente, entonces, detiene el flujo de la inmediatez, pero no implica un retorno a la presencia inmóvil del cuerpo absorto y no reflexivo puesto que se fundamenta en la diferenciación de la forma. Consiste más bien en un espacio virtual y etéreo, “un mundo propio” que surge de aplicar a la vida de la plena inmediatez, ya sea en la modalidad dinámica o inmóvil, un corte originario con el poder de subvertir la inmanencia en trascendencia, de *informar* donde no cabía forma inteligible alguna⁹. Es por eso que, citando a Jonathan Swift, Krebs describe el poder del lenguaje como una acción subversiva de la realidad, transformando la inmediatez en virtualidad mediada, lo inasible en fantasmas duraderos (Krebs 2013, 32).

El cuerpo humano, distanciado irreversiblemente de la inmanencia animal absolutamente indiferenciada, pero que conserva su carácter orgánico, pasa a desenvolverse en demarcaciones espaciotemporales que superponen inmediatez física y trascendencia virtual. Esta inmediatez superpuesta, sin embargo, no puede considerarse en términos absolutos como completamente ajena a las determinaciones formales del lenguaje. Conviene,

8 La capacidad de establecer y superar diferencias es desarrollada por Hegel en los párrafos 163 y 177 de la *Fenomenología* mediante el concepto de infinitud que refiere a la conservación de la identidad en lo distinto de sí (Siep 2014, 86, 89, 90).

9 En el aforismo 11 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche concibe a la conciencia humana como artífice del corte originario mencionado (Cimatti 2016, 155).

por el contrario, enfocarla desde los espacios vacíos que trastornan el isomorfismo de las articulaciones ensambladas del contenido y la expresión, esto es, desde la virtualidad sin forma que subsiste en las inadecuaciones entre las formas de contenido y expresión. El principal supuesto en que se basa el presente trabajo es que el cuerpo es el medio por excelencia en el que se superpone la mediación y la inmediatez: por un lado, la consciencia extrañada de la animalidad inmanente pero unificada en la inteligibilidad trascendente de la identidad consigo mismo y, por el otro, la temporalidad orgánica inmanente que lo conecta inconscientemente con su medio. La continuidad de instantes permanece en la sensación corporal del espacio, en los elementos físicos que yacen en él y en las funciones vitales no conscientes, a la par que la reflexividad del cuerpo mediado divide, cristaliza y sistematiza socialmente lo percibido de sí mismo y de lo distinto de sí con formas inteligibles y expresivas.

Siguiendo el hilo de lo expuesto, el análisis del movimiento estético debe ser enmarcado en un modo de concebir la inmanencia del sujeto consciente (en particular, la vida emocional del individuo), así como constituida en la tensión entre lo continuo y lo discontinuo, lo abstracto y lo concreto, lo genérico y lo particular, lo distinto de sí y lo común¹⁰. Una asunción básica en dicho análisis es que, así como los movimientos corporales estéticos tienen como trasfondo la emocionalidad inmanente, esta es retroalimentada y enriquecida exponencialmente por la ejecución de dichos movimientos y por los estímulos cinestésicos que generan. Debido a ello, desde el punto de vista semiótico, se sigue sin dificultades que las emociones experimentadas y transmitidas al público, por un lado, y los movimientos organizados en patrones espacio-temporales estéticos, por el otro, constituyen un ensamble significativo de formas de contenido y expresión.

Sin embargo, retomando el hecho de que las artes performativas, al tomar el cuerpo como medio fundamental, tienen la particularidad de hacer evidente la dialéctica entre lo inmanente y lo trascendente, lo abstracto y lo concreto, se debe considerar a qué implicancias conlleva que los

10 Es importante recordar que lo continuo se identifica con las sustancias de contenido y expresión, y que lo discontinuo con la articulación formas de dichas sustancias (Courtés 1997, 29).

movimientos corporales y las emociones estético-cinestésicas sean articuladas en el presente continuo e inmediato, esto es, en la sucesión espacio-temporal de instantes¹¹. La/el artista, al momento de ejecutar la técnica estética discontinua y concreta en un espacio-tiempo continuo e inmediato, lleva consigo las condiciones psicológicas y sociales que constituyen su identidad individual-colectiva. Ello significa una colisión entre factores concretos-trascendentes como la técnica estética en cuestión, los patrones rítmicos y melódicos involucrados, y los sistemas de signos verbales que teorizan y buscan dar sentido a la cooperación de los dos anteriores, factores inmanentes-trascendentes como las condiciones psicológicas y sociales mencionadas, y factores de inmediatez como la sucesión de instantes y las sensaciones corporales de continuidad con el entorno físico.

Sin embargo, aunque los factores discontinuos-concretos-trascendentes y los continuos-abstractos-inmanentes se influyan mutuamente en el presente continuo, los primeros retroceden ante el protagonismo de los segundos. Dicha afirmación se puede corroborar examinando el nivel de realización de la intención expresiva verbal de dar cuenta del sentido de las emociones cinestésicas una vez que ha cesado el movimiento: no puede reproducir unidades discretas de contenido a las cuales empatar unidades discretas de expresión resultantes de la segmentación del movimiento corporal. Esto se debe a que, en el lapso de tiempo en que los movimientos se empalman con cada segundo transcurrido, la autoconsciencia individual (o el cuerpo-psyque autoconsciente de su inmersión dinámica en el presente progresivo) no se detiene a pensar en unidades discretas, sino que concibe el flujo de emociones como totalidad abierta indeterminada con límites y estructuras internas difusas. Entonces, cada vez que el cuerpo humano inicia una secuencia de movimientos estéticos, las formas explícitas de todo el conocimiento cultural aprendido, y el aparente isomorfismo estático del contenido y la expresión, se diluyen en un trasfondo indeterminado. La interrelación de las formas de contenido y expresión de los signos disponibles es atravesada por intervalos, si bien no excesivamente distantes, sí inconmensurables en tanto no encajables. En tales condiciones, la función

11 El presente continuo, entendido como la sucesión de instantes, se identifica con la sustancia de la expresión.

constitutiva de realidad del lenguaje tiene predominancia sobre la función reproductiva. Mientras que esta última solo repite mecánicamente formas previamente dadas, la primera aprovecha las inadecuaciones para reformular correlaciones y actualizar potencialidades.

La inmanencia subjetiva sumergida en la sucesión de instantes mediante el movimiento corporal se identifica plenamente con las sustancias del contenido y la expresión. La totalidad abierta que constituye el flujo de emociones cinestésicas se abre paso entre las inadecuaciones de las formas de contenido y expresión, y motiva reestructuraciones a lo largo de sus articulaciones. Los signos lingüísticos que pretendan reemplazar a la forma corporal de expresión para determinar verbalmente los contenidos cinestésicos no pueden ser utilizados de modo que solo repliquen formas verbales convencionales, sino de modo que predomine la innovación semántica¹². Respecto de dicha finalidad, el lenguaje descriptivo estructurado en términos positivos-referenciales no es competente. Por el contrario, es a través del lenguaje poético que se complementa la acción creativa de la inmanencia subjetiva en el formato de emociones cinestésicas.

De acuerdo con Ricoeur, el lenguaje poético se compone principalmente de metáforas, estrategia lingüística que genera nuevos contenidos en la asociación de planos semánticos disímiles, transformando en pertinencia predicativa lo que a nivel literal es impertinente (Geniusas 2015, 231-232). Para lograr dicha transformación, el uso metafórico del lenguaje necesita recurrir a *imágenes* que no resulten de la imitación de realidades perceptuales, sino del entendimiento disonante de algo como algo distinto de lo que es (Geniusas 2015, 233). La imaginación de la que se vale el uso metafórico del lenguaje, entonces, no es de carácter reproductivo, sino productivo: cuestiona la actualidad de la realidad generando entidades inteligibles estrictamente virtuales, sostenidas únicamente en un soporte neurológico e inexistentes en el plano empírico. En suma, se trata de ficciones en tanto que ponen entre paréntesis la validez de cómo son *en realidad* las cosas, afirmando que son precisamente lo que no son *en realidad*.

12 En el trabajo de Ricoeur, la innovación semántica será entendida en el marco del uso metafórico del lenguaje (Geniusas 2015, 231-232).

(Geniusas 2015, 229-230). Es en virtud de dicha operación que, a pesar de que sus contenidos reniegan del valor de verdad empírico referencial, tienen la capacidad de generar cambios concretos en los estados de cosas existentes en dicha actualidad empírica, introduciendo en el imaginario colectivo nuevas posibilidades, ideas y valores (Geniusas 2015, 233). La imaginación productiva, entonces, se acomoda perfectamente a lo que el lenguaje metafórico necesita: generación de sentidos para restablecer la pertinencia predicativa en los planos semánticos disímiles que han sido asociados impertinentemente.

Gracias a la imaginación productiva, el lenguaje metafórico puede dar voz a las inadecuaciones abiertas por las emociones cinestésicas experimentadas en la inmersión corpórea y dinámica en el presente continuo. Geniusas, a diferencia de Ricoeur, no considera que las ficciones de la imaginación productiva sean anteceditas por formulaciones verbales arbitrarias de modo que aquellas sean relegadas a un rol subsidiario, supeditado a una supuesta actividad lingüística principal (2015, 234-235). La innovación semántica proviene de la virtualidad sin forma propia de la inmanencia subjetiva, de las entidades virtuales ficticias pensadas, en este caso, desde las emociones cinestésicas. Estas son principalmente inteligibles, no en un sentido racionalista, sino en tanto que no son reducibles a sus soportes neurológicos y bioquímicos. Y aunque dependan de la forma expresiva de los movimientos corporales, en tanto que solo inmersas en la sucesión de instantes cobran existencia virtual, esta virtualidad no se agota en los aspectos materiales, sino que su cualidad ontológica esencial definitoria se ubica en el plano de la sustancia del contenido. Respecto al *factum* de la cooperación entre dos sustancias disímiles, la sustancia virtual del contenido y la sustancia material de la expresión, aunque sea evidente y necesaria, el porqué continúa siendo un misterio.

Bibliografía

- Brandom, Robert, 2019. *A Spirit of Trust*. Cambridge and Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cantú, Mario, 2013. Von Hartmann vs. Freud: lo inconsciente en Stanislavski. *Telón de fondo. Revista de teoría y crítica teatral* 18, 55-78.
- Cimatti, Felice, 2016. "Felicidad de grillo, alegría de grillo". Lenguaje y animalidad humana en Nietzsche. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 17-18, 153-174.
- Courtés, Joseph, 1997. *Análisis semiótico del discurso*. Madrid: Gredos.
- Eco, Umberto, 1990. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen.
- Franco, Paul, 2011. *Nietzsche's Enlightenment. The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Geniusas, Saulius, 2015. Between Phenomenology and Hermeneutics: Paul Ricoeur's Philosophy of Imagination. *Human Studies* 38 (2), 223-241.
- Greimas, Algirdas, 1994. Semiótica figurativa y semiótica plástica. En: *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*, ed. Gabriel Hernández. México D. F.: Siglo XXI, 17-42.
- Hegel, G.W.F., 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Traducción de Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobgood, Burnet, 1973. Central Conceptions in Stanislavski's System. *Educational Theatre Journal* 25 (2), 147-159.
- Honneth, Axel, 2008. From Desire to Recognition: Hegel's Account of Human Sociality. En: *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, eds. Dean Moyer y Michael Quante. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 76-90.
- Jähnig, Dieter, 1982. *Historia del mundo, historia del arte*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jensen, Anthony, 2006. The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmann's Response to Nietzsche. *Journal of Nietzsche Studies* 32, 41-61.
- Krebs, Victor, 2013. The Power of Ghosts. *Jung Journal: Culture and Psyche* 7 (4), 31-38.
- Lévy, Pierre, 2007. *Cibercultura, informe al consejo de Europa*. México D.F.: Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich, 2011-2016. *Obras completas*, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos. 4 volúmenes (OC).
- UPH, I, 2011, Diego Sánchez Meca, Tecnos.
- HH, III, 2014, Diego Sánchez Meca, Tecnos.
- GC, III, 2014, Diego Sánchez Meca, Tecnos.

Pinkard, Terry, 2017. *Does History Make Sense?* Cambridge and London: Harvard University Press.

Saussure, Ferdinand de, 1945. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Stanislavski, Konstantín

— 2007. *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la vivencia*. Barcelona: Alba.

— 2009. *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la encarnación*. Barcelona: Alba.

Siep, Ludwig, 2014. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Deus stultus: sobre el telos del sujeto contemporáneo

ALEJANDRO MATOS

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Tomando en cuenta la plasticidad del ser humano bajo la concepción kantiana (autonomía) o sartreana (autodeterminación) podemos afirmar que su autenticidad o esencia está en cierto grado mediada por la contingencia. Siendo este el caso, el presente artículo busca indagar, en las fuerzas de la tecnología y virtualidad presentes, algunas pistas para concebir un *telos* hipotético que nos dé una imagen de las próximas transformaciones que podría atravesar el sujeto contemporáneo. Aquí se presenta una antropología filosófica contextualizada por nuestra nueva cotidianidad maquínica y digitalizada.

Palabras clave:

Tecnología, Virtualidad, Antropología filosófica, teleología, Dios

Abstract:

If we take into account the plasticity of human beings characteristic of the kantian (autonomy) or sartrean (self-determination) conceptions, we can state that their essence or authenticity is, to a certain degree, mediated by contingency. With this being the case, the present article delves into the forces of current technology and virtuality aiming to find some clues to conceptualize a hypothetical *telos* capable of providing a picture of the following transformations that the contemporary subject could go through. Thus is a philosophical anthropology, framed by a new machinic and digitalized daily life, displayed here.

Keywords:

Technology, Virtuality, Philosophical anthropology, Teleology, God

§1. Humano y autonomía

Empecemos por la pregunta inaugural de la antropología filosófica: ¿qué es el ser humano? Para ahorrarnos unos 2000 años de historia y darle curso a este limitado ensayo, vamos a darle la palabra directamente a Kant, para ser más específicos, al Kant del proyecto crítico. Bajo ese encuadre teórico, sería lícito pensar que el ser humano es como una *x* a despejar, el resultado de una ecuación. La ecuación es la siguiente: si el motor del proyecto kantiano se nos presenta en la forma de las tres famosas preguntas ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar? Entonces la *x* no será otra que ese sujeto tácito que se hace las preguntas: aquel que conoce, que debe y que espera. Así, el ser humano tendría la imagen de un sujeto en el cual confluyen una multiplicidad de facultades. De entre ellas, sería relevante destacar la autonomía, esa capacidad fantástica de darse uno su propia ley que solo se realiza fuera de la naturaleza, en una esfera llamada libertad. Es solo el ser humano y su bendita razón los que pueden autogobernarse y gobernar a la naturaleza desde un distintivo velo nouménico que los acoraza de la heteronomía.

Puesto así, podríamos concluir humildemente que, si el ser humano va a tener alguna suerte de esencia, esta estará asociada, más que a ciertos rasgos físicos, a una serie de propiedades intelectuales. Estemos muy de acuerdo o no con los pequeños detalles del arreglo metafísico de este Kant, aun así, podemos decir que por lo menos las facultades corporales han quedado libres de hacer crujir ese hielo delgado sobre el que se encuentra parada la humanidad. Son inocentes.

Absueltos ya de la paradoja de Teseo, habrá que dar otro convenido salto de dos siglos para seguir encaminados en esta ruta de la autonomía y la libertad. Toca darle voz a Sartre para enterarnos un poco sobre lo que podemos descubrir si radicalizamos aún más esta intuición kantiana sobre el ser humano. En síntesis, lo que va a anunciar el filósofo en todo el calor del siglo XX es la transición de la simple autonomía hacia la autodeterminación. El sujeto ya no es una confluencia de facultades dadas *a priori* como respuesta a las preguntas de un alemán muy astuto dentro de las cuales la autonomía es solo un ítem. Para Sartre, si algo vamos a predicar sobre el ser humano

será no más que su libertad entendida como la obligación irrenunciable de autodeterminarse, autodefinirse. Irrenunciable precisamente porque este sujeto sobre el que preguntamos está forzado a vivir en un vertiginoso flujo temporal en el que, quiera o no, se está construyendo a cada instante mediante la acción. Para él, sencillamente somos una fáctica nada desposeída de todo a excepción de la potencia para procurarnos algo de esencia. Pero tampoco hay que perdernos completamente en el mar de los individuos, y Sartre estaba muy consciente de ello. ¿Qué hay de compartida en esa esencia que cada uno se da? Él decidió contestar del siguiente modo en una polémica conferencia: “Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres” (Sartre 1945, 3). La condena al trabajo de la libertad tiene como producto algo compartido por todos: cada elección, cada acto, es un trazo en el proceso compartido de dibujar los contornos del ser humano.

He aquí nuestra nueva respuesta. La esencia del ser humano es un producto temporal de todos los esfuerzos de los sujetos al proyectarse en sus acciones. Podríamos quedarnos satisfechos con dicha respuesta abstracta, abierta e, irónicamente, indeterminada. Decimos que el ser humano es un proyecto animado y libre por obra de ni más ni menos que del absurdo. Ante una conclusión así habría que tener la decencia de por lo menos aclarar el estado actual de la cuestión, de esa esencia plástica que Sartre expone. ¿Quién puede hablarnos sobre la actividad más universal, determinante, abarcante y vital para el ser humano en la era contemporánea? Marx.

Esta actividad no es otra que el trabajo, y es por ello que llegamos a Marx mediante un silogismo simple: si la esencia humana viene determinada por los actos que proyectan a todo el colectivo de la especie y a la vez es verdad que el acto más aplastantemente basto en él es el trabajo, entonces Marx definitivamente tiene algo que aportar a esta indagación. Los *Manuscritos económicos y filosóficos* nos significan un buen contexto para inspeccionar algunos detalles de esta actividad. El texto sobre el trabajo enajenado nos muestra un choque importante con una idea que recuperamos de Kant: la esencia humana parece estar determinada por una actividad motivada por alguna facultad intelectual o distinta de la naturaleza. Existe una diferencia

importante entre el trabajo animal y el trabajo humano. Mientras que el primero es una función mecánica del instinto guiada por la fisionomía natural que nos lleva a satisfacer nuestros apetitos y necesidades más básicas, el segundo es producto de una genuina volición depurada de las determinaciones animales, librada ya de la austeridad. En palabras kantianas, vemos aquí un trabajo regido por la heteronomía y otro por la autonomía. Esta puesta teórica se presta perfectamente para un relato sobre la historia humana que podríamos esbozar superficialmente de este modo: somos una multitud de sujetos que, luego de un largo proceso de reflexión, nos hemos hecho conscientes de nuestra facultad de autodeterminación. Pero, junto a este brillante descubrimiento se nos aparecen las cadenas de la animalidad esclava como gran antagonista para nuestra libre empresa de dibujar nuestra humanidad ideal. Le llamaremos historia al proceso de emancipación de la naturaleza inconsciente, cuyo fin se hallará en la erradicación del trabajo animal.

Por utópico o extraño que parezca este relato, no podemos decir que no haya influenciado en nuestro concepto implícito de progreso, el cual reconocemos de manera más palpable en los acelerados avances tecnológicos que venimos vivenciando desde hace varias décadas.

Imaginemos por un momento que, efectivamente, lográramos emanciparnos y acabar de una vez por todas con el trabajo animal y las condiciones precarias que lo posibilitan. En dado caso, ¿cómo se vería nuestra cotidianidad?, ¿cuál sería ese nuevo ser humano proyectado por nuestras acciones?, ¿cuál es el verdadero rostro de la libertad?

S2. Teleología humana

En filosofía no nos hace falta apoyo ni para imaginar, pues el primer interlocutor en esta tarea especulativa de adivinar la senda del ser humano libre lo hallamos desde la antigüedad: Aristóteles. La primera pista está en el libro primero de la *Metafísica*, en el cual hace una valoración holística y jerárquica de todas las ciencias según sus respectivos fines y alcances. En dicha escala, coloca a la técnica en tanto facilitadora de las necesidades

más básicas del ser humano en la base. En el siguiente puesto coloca a las artes como proveedoras de placer. Y en la cúspide a las ciencias exactas y la filosofía primera en tanto fines en sí mismos, exentos de toda exigencia de utilidad, propias de los humanos más libres.

Si llevamos esta tesis hasta sus últimas consecuencias, podríamos imaginar un mundo hipotético en el cual ni los recursos básicos vitales ni el placer estético sean asunto de preocupación y todos los humanos se vuelvan paulatinamente en filósofos natos, siempre pensantes. Este calificativo de “siempre pensantes” tendría que llamarle la atención a cualquier lector de Aristóteles dada la descripción que él mismo hace de Dios en su obra. Uno de los rasgos que lo caracteriza y describe su actividad presente es precisamente el de ser pensamiento siempre en acto. Naturalmente, nosotros los humanos nos vemos atravesados por múltiples carencias e imperfecciones que nos alejan de este estado divino de pensamiento incesante. Claramente no somos monjes que hayan trascendido la subsistencia material, sino solo pensadores en potencia. Pero esta distancia entre nosotros y el dios aristotélico no debería hacernos perder de vista el hecho de que esta diferencia que hay en medio es de grado y no netamente cualitativa. La humanidad aquí se ve como una bisagra en la que se articula la animalidad y la divinidad. Dios sería hacia donde tendemos, el grado más elevado de libertad humana, el fin de la lucha contra las cadenas de la naturaleza.

Antes de proseguir en esa línea especulativa que sin problemas podría devenir en misticismo, habría que preguntarnos si es que efectivamente la humanidad está si quiera cerca o por lo menos encausada para alcanzar los ideales de esta narrativa de la emancipación. En tiempos de Keynes, cuando el capitalismo aún parecía ser compatible con este proyecto colectivo y universalista, se podría decir que sí se alcanzaba a ver un futuro en esa dirección. En una conferencia suya titulada *Posibilidades Económicas para nuestros Nietos* pronosticó que, si el crecimiento económico seguía las tendencias presentes, con una buena gestión sería posible que: “¡Y tres horas al día deberían ser suficientes para satisfacer al viejo Adán en la mayoría de nosotros!” (Keynes 1930). Ya en esa etapa de desarrollo se divisaba un futuro en el cual la jornada laboral iría disminuyendo precipitadamente hasta llegar a ser menos de la mitad. Él mismo en esa conferencia sostuvo la

idea de que el gran problema de la economía de la gestión de los recursos escasos quedaría resuelto por fin y que la nueva ocupación de la humanidad sería mantener la paz y hallar nuevas formas más enriquecedoras de emplear su tiempo. Tomando en consideración todo el avance tecnológico realizado en estos últimos 90 años, tal vez, al menos desde el punto de vista de los medios materiales, no sea tan utópico echarle una mirada a este *telos* divino del ser humano libre.

Nuevamente, no habría que concluir de manera tan apresurada esta indagación sin haber explorado la otra cara de esos 90 años de avance tecnológico. Hoy por hoy, la clara línea que dividía a lo que en clave marxista sería el trabajo animal y el trabajo humano ha empezado a difuminarse. La distinción superficial que pone a las máquinas como facilitadoras de trabajos físicos y mecánicos y al ser humano en ocupaciones creativas y noéticas parece ya no hacerles justicia a las capacidades de la nueva tecnología. Los desarrollos en la inteligencia artificial y la algorítmica tendrían que motivarnos a pensar en cuáles son nuestras verdaderas facultades distintivas, ¿qué nuevas preguntas kantianas nos restará hacernos en el futuro?, ¿qué esencias podremos darnos en un mundo automatizado? y ¿qué lugar habrá de tomar el ser humano en un escenario de este estilo?

§3. Tecnología noética

Intentemos dar tiros al aire a ver si hallamos nuestra esencia en alguna actividad noética en particular: ¿calcular? no, ¿invertir? no, ¿planear? no, ¿memorizar? no, ¿buscar? no, ¿jugar? no, ¿leer? tampoco. De momento, estas actividades íntimamente vinculadas al pensamiento y nuestra capacidad intelectual han sido ya colonizadas por el campo de acción de la tecnología. De nuevo: ya no es lícito asociar únicamente las tareas físicas a las máquinas y las noéticas a las personas. Al menos en cuanto a lo que el pensamiento más cotidiano respecta, la tecnología ya es capaz en buena medida de hacerse cargo.

Si esta es la verdadera tendencia, la verdadera imagen del *telos* del sujeto contemporáneo, entonces parece ser que no hay un límite tan bien

definido para las actividades que la tecnología puede llegar a realizar (y, en consecuencia, para lo que ya no nos sería necesario hacer). Para ahondar un poco en este punto podemos consultar el texto *Automatic Society* de Bernard Stiegler. La noción a rescatar aquí es el de la proletarianización de las facultades noéticas. De manera análoga a cómo en el capitalismo hubo una proletarianización de un sector mayoritario de la sociedad en la cual se disocian y descolocan los medios de producción respecto de los trabajadores con efectos alienantes, la inteligencia artificial y algorítmica se apropian o enjaulan nuestras facultades noéticas fuera de las fronteras de nuestra integridad psicofísica.

Ejemplos primitivos que presagian el futuro de este proceso de proletarianización se encuentra en los algoritmos de predicción de frases en los motores de búsqueda (automatización de la sintaxis o formulación de ideas), los *feeds* de las redes sociales que jerarquizan en orden lineal la disposición de los contenidos (priorización impuesta de los tópicos de información), filtros y herramientas predeterminadas para la edición de imágenes (innovación artificial en la estética), anuncios comerciales determinados por actividad en múltiples aplicaciones (refinamiento del comprador consumista), etc.

Todas estas intervenciones en el uso de la inteligencia humana se sitúan en un territorio especial: la virtualidad. No es difícil pensar este espacio intangible como algo más que un llano refuerzo o expansión de nuestros medios de vida ordinarios. Un vistazo sensato a cómo operan estas redes de información nos sugiere entenderlo más como un laboratorio, donde los oferentes de estas plataformas y servicios digitales encuentran en el deseo tácito de eyectar nuestras facultades fuera de la primera persona un escenario ideal para conformar lentamente una nueva subjetividad más dependiente que nunca. Ya no hace falta llenar formularios o encuestas atravesadas por la críptica ambigüedad del lenguaje y la individualidad de cada consumidor para que los desarrolladores jueguen al psicoanalista y adivinen cuál será el siguiente experimento: hoy en día, basta con un par de *cookies*. Con esa opción disponible, la barrera del lenguaje queda anulada y prestamos acceso directo ya no solo al dominio de la palabra, sino además al del acto. Así, la virtualidad se vuelve un espacio de plena transparencia a sus ojos, donde todo tránsito deja huella y la privacidad de la mentira

queda cancelada. No solo habría que considerar el asunto de si es posible que un nuevo sujeto efectivamente surja o no, sino también la cuestión epistemológica sobre si los fabricantes de esta nueva cotidianidad saben qué se avecina. Aquí vemos cómo la intensificación de la brecha entre los arquitectos de la virtualidad y los meros usuarios, con la alienación que ello conlleva, evoluciona en una división interna del sujeto vuelto dependiente, entre su cuerpo biológico y su fuerza de trabajo físico y noético.

Tal parece que el desarrollo de la técnica impulsado por el ser humano para librarse de las cadenas de la naturaleza no puede a su vez salvarlo de sí mismo. El *telos* del sujeto contemporáneo es transformarse en una criatura plenamente alienada y fragmentada. Las piernas para correr son reemplazadas por caminadoras y medios de transporte híper eficientes, las manos son reemplazadas por productos procesados, sistemas de aseo mecanizados e infraestructura automatizada, el rostro es reemplazado por avatares diseñados artificialmente, los ojos son reemplazados por pantallas y reproductores de video.

¿Cuál es aquella tarea verdaderamente esencial por la cual aceleramos todo el resto de tareas vitales? ¿Si cuerpo y mente son objetivados, materializados en artefactos ajenos, cómo podrá la nada sartreana darse algún contenido? Este mundo posible y los sujetos que lo habitan tienen un sabor agridulce. Se cumplen los requisitos fundamentales para llamarle Dios a ese ser humano creador de su propia libertad, pero tras haber empeñado todas sus fuerzas en alcanzarla, este termina inevitablemente vacío. Se deshace de todas las tareas, incluso de sí mismo. No puedo ver en una genialidad que persigue desenfrenadamente su inacción otra cosa que un proceso de idiotización. Si vamos a ser plenamente honestos con esta ruta argumentativa, habrá que admitir sus conclusiones en toda su amplitud, aunque ello nos lleve a un oxímoron: *Deus stultus*. En cierto sentido, la humanidad persigue su propia extinción para alcanzar una idiotéz divina, para conciliar la comodidad de la muerte y la inacción con la estadia en el plano consciente de la vida.

Bibliografía

- Alba, Santiago y Carlos Fernández, 2010. *El naufragio del hombre*. Hondarrabia: Hiru
- Aristóteles, 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos
- Deleuze, Gilles, 1999. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos
- Kant, Immanuel, 2013. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza
- Keynes, John, 1930. *Posibilidades económicas para nuestros nietos*. GESD. <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2016/10/23/posibilidades-economicas-de-nuestros-nietos-j-m-keynes-1930/>. Consultado 4 octubre 2021
- Mandel, Ernest, 1979. *El capitalismo tardío*. Ciudad de México: Era
- Marx, Karl, 2001. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm> Consultado 1 julio 2021
- McLuhan, Marshall, 1996. *Comprender los medios de comunicación*. Buenos Aires: Paidós
- Sartre, Jean-Paul, 1945. *El existencialismo es un humanismo*. Universidad Complutense de Madrid. https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf Consultado 25 julio 2021
- Stiegler, Bernard, 2016. Automatic society. Journal of visual art practice. <http://dx.doi.org/10.1080/14702029.2016.1228883> Consultado 25 julio 2021

COLABORADORES

VANIA ALARCÓN

alarcon.vania@pucp.edu.pe

Vania Alarcón es licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú con la tesis “Husserl. Prolegómenos para una normatividad ética”. Asimismo, es miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CiphER). Actualmente se desempeña como asistente de docencia de diversos cursos en EEGLL en la PUCP. Sus áreas de interés son la fenomenología, ética y filosofía social.

BRUNO CORILLA

bruno.corilla@pucp.edu.pe

Bruno Corilla Quijandría es estudiante de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus intereses giran en torno a la filosofía contemporánea (particularmente, la fenomenología), ética y lengua y cultura griega.

ALEJANDRA GRANADOS

a20130422@pucp.edu.pe

Estudiante de último ciclo en pregrado de la carrera de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus temas de interés son filosofía antigua y medieval, antropología filosófica, filosofía política y semiótica.

Actualmente se encuentra desarrollando el trabajo de investigación para obtención del grado de bachiller en el tema de la concepción platónica del lenguaje en el diálogo *Crátilo*.

RUBÉN JORDÁN

rjordanb@pucp.edu.pe

Rubén Jordán es estudiante de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus temas de interés son la filosofía de la tecnología, la filosofía de la ciencia y la filosofía pop.

VÍCTOR J. KREBS

vkrebs@pucp.edu.pe

Doctor en Filosofía por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Profesor principal del Departamento de Humanidades en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado artículos y ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein, la tecnología, el cine, la estética y la cultura en revistas especializadas. Actualmente, sus investigaciones giran en torno al psicoanálisis y la revolución digital. Es autor de *Del alma y el arte: Reflexiones sobre la cultura, la imagen y la memoria* (1998), *La recuperación del sentido: Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente* (2008) y *La imaginación pornográfica. Contra el escepticismo en la cultura* (2014), y coeditor (con William Day) de *Seeing Wittgenstein Anew* (2010). Ha publicado también, con el psicoanalista Richard Frankel, *Human Virtuality and Digital Life. Philosophical and Psychoanalytic Investigations* (2021).

DESSIRÉ LÓPEZ

dlopezj@pucp.edu.pe

Estudiante del último semestre de la especialidad de filosofía en la PUCP. Asistente de docencia del curso Temas de Filosofía Antigua y Medieval en la misma casa de estudios y secretaria de redacción de la revista de filosofía *Areté*.

JULIO MARCHENA

jmarshena@pucp.edu.pe

Julio Marchena es magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con la tesis *El sentido filosófico del humor*. Integra el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel (Grupo Hegel-PUCP). Actualmente sigue los estudios de doctorado en filosofía en la misma universidad y está elaborando una tesis sobre la noción de ironía en Hegel, Kierkegaard y en el debate ético contemporáneo.

ALEJANDRO MATOS

matos.alejandro@pucp.edu.pe

Estudiante de octavo ciclo del pregrado de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha participado durante el 2019 en el Grupo Círculo de Investigación en Filosofía Analítica (CIFA-PUCP) y es actual miembro del Seminario Permanente de Filosofía Contemporánea (HERMES). Tiene interés en temas de filosofía moderna, historia de la filosofía e idealismo alemán.

CARLO JESÚS ORELLANO

orellano.c@pucp.edu.pe

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

DARIA PEÑA

dariapena@gmail.com

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

GINA PUENTE

gina.puente@pucp.edu.pe

Estudiante de pregrado de la especialidad de filosofía de la PUCP. Ha sido premiada dos veces por el Programa de Apoyo a la Iniciación en Investigación (PAIN) los años 2014 y 2019. Sus áreas de investigación e interés son la ética, feminismo, filosofía política y filosofía social. Actualmente se desempeña como predocente en el curso de Ética en EEGLL de la PUCP.

JESÚS RIVERA

Jesus.riverag@pucp.edu.pe

Jesús Rivera Guzmán es bachiller en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Sus áreas de interés son mente, lenguaje, interculturalidad, presupuestos ético-epistémicos de las lenguas originarias del Perú, especialmente el quechua, y cosmovisión andina.

RICARDO ROJAS

r.rojasc@pucp.edu.pe

Ricardo Rojas es bachiller en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Asimismo, es miembro del Grupo de Investigación en Arte y Estética y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CiphER). Actualmente se desempeña como asistente de docencia en la Facultad de Estudios Generales Letras de la PUCP.

MASSIEL ROMÁN

massiel.roman@pucp.edu.pe

Massiel Román es bachiller en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Sus áreas de interés son el neoplatonismo, metafísica, filosofía antigua y filosofía de la religión.

DANILO TAPIA

danilo.tapia@pucp.pe

Licenciado y magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha dictado cursos de ética, filosofía antigua, filosofía moderna, filosofía contemporánea y filosofía política. Ha sido docente en la PUCP, la Universidad del Pacífico, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, la Escuela Nacional de Administración Pública y la Escuela Superior de Guerra Naval. Ha trabajado para el Ministerio de Educación y el Ministerio de Cultura. Cursa estudios de doctorado en filosofía en la PUCP como becario Huiracocha. Su tesis es acerca de la relación entre amor, secularización, reconocimiento y libertad en Hegel, Sartre y Beauvoir.

ARIAM VILCARINO

a.vilcarino@pucp.edu.pe

Ariam Vilcarino es estudiante de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es miembro del Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel. Actualmente, es instructor en los cursos de Argumentación, Ciencia y Filosofía, y Lógica de la misma casa de estudios. Sus intereses principales giran en torno a la historia de la filosofía, idealismo alemán y marxismo.



INSTITUTO
RIVA - AGÜERO

