

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Junio 2015

n° 51

## Contenido

### Artículos

**Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)**

José Ordóñez-García

Kurt Rüdinger

**Reflexiones en torno al concepto de religión**

Jorge Aurelio Díaz Ardila

**La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario**

Luis Felipe Piedrahíta Ramírez

**Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica**

Rogério José Schuck

**La distinción entre acto y movimiento en *Metafísica* IX 6**

Trinidad Avaria Decombe

**Paul Valéry: El nacimiento del mundo estético y artístico**

John Fredy Ramírez Jaramillo

**The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)**

María José Rivera Ullauri

**An editorial history of Newton's *regulae philosophandi***

Steffen Ducheyne



**Contenido**

**Artículos**

<b>Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)</b> José Ordóñez-García Kurt Rüdinger .....	9
<b>Reflexiones en torno al concepto de religión</b> Jorge Aurelio Díaz Ardila .....	27
<b>La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario</b> Luis Felipe Piedrahíta Ramírez .....	45
<b>Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica</b> Rogério José Schuck .....	75
<b>La distinción entre acto y movimiento en <i>Metafísica IX 6</i></b> Trinidad Avaria Decombe .....	87
<b>Paul Valéry: El nacimiento del mundo estético y artístico</b> John Fredy Ramírez Jaramillo .....	109
<b>The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)</b> María José Rivera Ullauri .....	125
<b>An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i></b> Steffen Ducheyne .....	143

## Revista Estudios de Filosofía

*Estudios de Filosofía* es el nombre de la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación semestral de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 esta Revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en Filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

## Objetivos

La Revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de los trabajos, tanto de los investigadores vinculados al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (profesores y egresados), como de investigadores de otras universidades del país y de la comunidad filosófica internacional. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

## Información editorial

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página electrónica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia: <http://filosofia.udea.edu.co>, o escribir a la dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co), [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). COLOMBIA (Categoría A2)

ISI Citation Index SciELO

SciELO. COLOMBIA

Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). ESPAÑA

Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. ESTADOS UNIDOS

K. G. Saur Verlag GmbH. ALEMANIA

Ulrich's Periodicals Directory. ESTADOS UNIDOS

Dialnet. ESPAÑA

EBSCO-Fuente Académica

© Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Versión impresa ISSN 0121 – 3628

Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: L.C.C. y Carlos A. Pérez

Diagramación: Imprenta. Universidad de Antioquia.

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.

Apartado 1226. Medellín. Colombia

Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>; [http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia)

Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co), [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

**Fundador:**

Mg. Jairo Alarcón Arteaga, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Director:**

Dr. Carlos Vásquez Tamayo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Editor:**

Dr. Jorge Antonio Mejía Escobar, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Comité Editorial:**

Dr. Javier Domínguez Hernández, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Jairo Iván Escobar Moncada, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. François Gagín, Universidad del Valle, Cali

Dr. Juan Guillermo Gómez García, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia

Dr. Alfonso Correa Motta, Universidad Nacional, Bogotá

Dra. María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires

Dr. José María Zamora, Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Enrico Berti, Universidad de Padua

Dr. Rainer Forst, Universidad de Frankfurt

**Comité Científico:**

Dra. Lucy Carrillo Castillo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Francisco Cortés Rodas, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Liliana Molina González, Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

Dr. Sergio Pérez Cortés, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

Dr. Pablo de Greiff. International Center of Transitional Justice, New York

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

Dr. Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Dr. José María González, C.S.I.C., Madrid

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

**Asistente de dirección:**

Carmen Elena Muñoz Preciado

**Traducción y revisión de texto en inglés:**

Juan David Gómez

**Diagramación:**

Erledy Arana. Imprenta. Universidad de Antioquia

**Título:** Estudios de Filosofía

**Periodicidad:** Dos números al año (junio-diciembre)

**Tamaño:** 16.4 cms. X 23.4 cms.

**Precio ejemplar:** \$15.000 (pesos colombianos).

**Suscripción anual:** \$27.000. (Sujetos a reajustes)

**Impresión:** Imprenta de la Universidad de Antioquia. Tel. (574) 219 53 30.  
E-mail: [imprensa@udea.edu.co](mailto:imprensa@udea.edu.co)

**Canje:** Biblioteca Central. Universidad de Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

**Distribución:** Editorial Universidad de Antioquia  
Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia  
Dirección electrónica: [editorial@udea.edu.co](mailto:editorial@udea.edu.co)

**Correspondencia y suscripciones:**

Revista Estudios de Filosofía  
Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia  
Apartado 1226. Medellín Colombia  
Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680  
<http://filosofia.udea.edu.co>  
Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

**Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo para la publicación  
de las revistas especializadas de la Universidad de Antioquia.**

## Los filósofos

La lectura es un acto de confianza. Quien lee se abre a las palabras con entera desenvoltura. Ese gesto viene acompañado de una alta exigencia. En el caso de la filosofía aceptamos el ingreso en la dificultad.

¿Qué clase de dificultad es esa? La filosofía crea problemas. Deshace la facilidad de los sentidos ya hechos. Allí donde parece reinar una certeza, la filosofía propone un rodeo, dice, 'no te conformes, parece que hay otro atajo y luego otro, lo nuestro es más un moverse que un terminar de llegar'. Por eso su marcha es exigente. Pide de uno una confianza para interrogar. Llegar a interrogarse a sí mismo parece ser su lema.

La filosofía propone problemas. Todos esos problemas están vinculados con lo que somos: nuestro pensamiento y nuestras dudas, nuestras necesidades y nuestras exigencias. Pide de nosotros disposición para cambiar: hábitos e ideas, esquemas y formas de vida. Ella no se conforma, apela a aquello que en el hombre es invención y aventura.

La filosofía es una opción de libertad. Ella nos quiere autónomos, libres para pensar y decidir. Los filósofos exigen tener las manos libres. Ellos saben lo que los poderes hacen con las manos. La filosofía restituye una relación desarmada entre el cerebro y las manos.

En tiempos oscuros, los filósofos aprenden a pensar. El pensamiento es la respuesta a estados de crisis. Es difícil hallar en la galería de los filósofos algún caso en que pensar haya sido una forma de disfrute y posesión. La filosofía agrega lucidez al peligro.

Más que la poesía, de un modo más directo y radical que la ciencia, la filosofía es honesta, no se engaña ni miente, no se acomoda ni obedece. La filosofía no suele dar ni recibir órdenes. Por eso termina siendo incómoda. Pero por eso mismo no vacila a la hora de situarse del lado de los que padecen. Y lo hace pensando, pronunciando su palabra clara y oscura.

En ocasiones riendo, otras con su voz justa y austera, la filosofía hace frente a la muerte. Propone la vida como única alternativa y lo hace viviendo con la mayor intensidad: hablando y escribiendo, conversando, forma por excelencia de alejar, sino de vencer, a la intrusa.

Hay palabras. Hay pensamientos y hombres. Hay filosofía como forma de respiración compartida. Y por eso, para fortuna del hombre, queda esperanza.

**Carlos Vásquez**  
**Director revista Estudios de Filosofía**  
**Doi: 10.17533/udea.ef.n51a01**



# Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El *extante* de la muerte)\*

## Heidegger and the notion of prescience (Vorwissenschaft) as existential propaedeutic. (Part 2: The *extante* of the death)

Por: José Ordóñez-García  
G.I. Filosofía Aplicada:  
Sujeto, Sufrimiento, Sociedad  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla  
Sevilla, España  
E-mail: ordogar@us.es

Por: Kurt Rüdinger  
G.I. Filosofía Aplicada: Sujeto,  
Sufrimiento, Sociedad  
Facultad de Filología  
Universidad de Sevilla  
Sevilla, España  
E-mail: kurt@us.es

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2014

Doi: 10.17533/udea.ef.n51a02

**Resumen.** *Introducción.* El siguiente trabajo es continuación de uno anterior: "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)". Por tanto, la fuente de referencia también es la conferencia de Heidegger *Der Begriff der Zeit*. Pero en este artículo abordamos las consecuencias hermenéuticas del binomio tiempo/muerte sin abandonar el ámbito peculiar de la "prensencia". Así pues, desarrollamos aún más las implicaciones de un saber que no puede pretender ir más allá de la finitud. *Metodología.* Hemos elaborado este trabajo mediante un análisis hermenéutico de carácter genealógico fundado en el despliegue de la esividad. *Resultados y conclusiones.* El existente vive el presente instalado en la presencia de su muerte, determinando el aquí y el ahora en el modo de un "aún no", que se constituye como el verdadero ser del tiempo.

**Palabras clave:** Heidegger, fenomenología, existencia, tiempo, preciencia

**Abstract.** *Introduction.* The following work is a continuation of an earlier one, "Heidegger and the notion of prescience (Vorwissenschaft) as existential propaedeutic. (Part 1: The affection of the time)". Therefore, the reference source is also Heidegger conference *Der Begriff der Zeit*. But in this article we address the consequences of the binomial hermeneutical time / death without leaving the distinctive area of "prescience". Thus, further develop the implications of a knowledge that can not claim go beyond finitude. *Methodology.* We have developed this work by analyzing genealogical hermeneutic character based on the deployment of beingness. *Results and conclusions.* The existing lives the present installed in the presence of death, determining the here and now in the mode of a "not yet", which was established as the true being of time.

**Key words:** Heidegger, phenomenology, existence, time, prescience

---

\* El artículo responde a una de las líneas de investigación del Seminario sobre Heidegger y del Centro de Estudios Heideggerianos. De ellos se han derivado dos investigaciones para trabajos de fin de Máster (TFM) y son producto de investigación del grupo "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad", perteneciente al Plan Andaluz de Investigación (Código: HUM-018), Universidad de Sevilla.

1 Ordóñez-García, J., Rüdinger, K. (2014). Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo). *Estudios de Filosofía*, 50, 155-170.

2 Ibid.

### Como citar este artículo:

MLA: Ordóñez-García, José y Rüdinger, Kurt. "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 9-26

APA: Ordóñez-García, J., Rüdinger, K. (2015). Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte). *Estudios de Filosofía*. (51), 9-26.

Chicago: José Ordóñez-García, Kurt Rüdinger. "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)," *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 9-26.

## 1. Del tiempo al *Extar*: enseñanzas de la alteridad.

La pregunta por el tiempo tiene la peculiaridad de volverse hacia aquel que se pregunta por el tiempo: ¿quién es aquel que se pregunta por el tiempo? ¿qué es aquel que se pregunta por el tiempo? ¿cómo es aquel que se pregunta por el tiempo? Como San Agustín, Heidegger llega a la conclusión de que, para conocer el tiempo, es necesario conocer antes la instancia de la que emana la pregunta. Respuesta y pregunta *acontecen* en una misma instancia, no están fuera del *Extar* (Ordóñez-García, 2014); de ahí que, de alguna manera, éste sea el “espacio” del tiempo, el “lugar”, su “en donde”. El cuerpo lo manifiesta, es su fenómeno sensible (fisionómico) y afectivo (sentimental). Por ello, en definitiva, los acontecimientos no tienen lugar en la naturaleza sino en el *Extar*: “quién”, “qué” y “cómo” son acontecimientos, y, para responder al “qué” o al “quién”, a veces damos por supuesto al “cómo”. Heidegger fija el punto de partida de su reflexión, justamente, en lo común y corriente, en nuestro modo habitual de comportarnos. Antes que otra cosa, cada uno de nosotros se da con el “cómo” de un otro que está ahí delante con unas determinadas características físicas y anímicas (en alemán, por ejemplo, el saludo común y corriente es *Wie geht es dir?*: “¿cómo te va?”). En ese giro hacia el sujeto de la pregunta por el tiempo, Heidegger se detiene en esa primera fase descriptiva para desplegar algunas de las estructuras fundamentales del *Extar*: “In-der-Welt-sein” (“extar-en-el mundo”, en un sitio), “Mit-einander-sein” (“extar-con-otros”, relación), “das Sprechen” (“el hablar”), “die Jueiligkeit” (“la respectividad”), “das Man” (“el Uno”), “die Sorge” (“el cuidado”), “sich befinden” (“el encontrarse”) y “es sein” (el “extarlo”). Se trata de una propedéutica muy resumida de lo que será *in extenso* el tratado de esta precencia, *Sein und Zeit*. Sin embargo, y según Heidegger (2004: 114), estas estructuras ontológicas no ofrecen suficiente garantía para conocer de manera certera el ser del *Extar* por una cuestión obvia: “Das Dasein ist in der Jueiligkeit” (Heidegger, 2004: 115)<sup>3</sup> [el *Extar* es en el respectivo caso]. La singularidad —en tanto que la respectividad del *Extar* en cada caso— no puede dejarse atrás por lo mismo que nadie muere sino que sólo muere esta persona. Es lo más propio de todo *Extar*, al margen de que éste se haga cargo de ella o la entregue en usufructo al común y corriente *hago lo que se hace*.

En este punto, el autor de *Sein und Zeit* introduce una consideración que no podemos dejar pasar: la dificultad que todo sujeto tiene para concerse a sí mismo.

---

3 Hay terapias que realizan su práctica desde la singularidad y no desde la media estadística diagnóstica, como son el psicoanálisis y la homeopatía. La angustia o la psoriasis son patologías cuyas causas pueden ser muy diferentes y no siempre pueden ser abordadas con éxito desde un misma terapia, como, por ejemplo, la farmacológica.

Por un lado, recordándonos en esto lo que opinaba Aristóteles (1999: 12-13), no es posible captar el ser del *Extar* de manera completa porque mientras vive está “*immer noch unterwegs*” (Heidegger, 2004: 115) [aún de camino], es decir, abierto: a veces triste, otras alegre, en ocasiones trabajando o paseando. Por otro, ¿cómo es posible que yo mismo me tenga, a la vez, como objeto para mí y, por tanto, singularizado y diferenciado al mismo tiempo? ¿cómo es posible que me trate desde una exterioridad interiorizada? La autoconciencia de Hegel es, en mi modesta opinión, un dislate, un delirio<sup>4</sup>, y, sin embargo, somos capaces de hablar de nosotros mismos a otros con absoluta tranquilidad, como si me tuviese a mí, como si yo fuese propiedad de mí mismo<sup>5</sup>. Esto sólo puede asumirse desde una suerte de “como si”, desde una convicción un tanto laxa. Por ello, la afirmación de Heidegger “*den Anderen bin ich nie*” (2004: 115) [nunca soy el otro], aunque contundente, no deja de ser exagerada y, hasta cierto punto, errónea (al menos si la consideramos desde un punto de vista que no se reduzca a tener como referencia la muerte, en tanto que la muerte sí es un acontecimiento que siempre le ocurre al otro<sup>6</sup>). En la experiencia psicoanalítica ocurre todo lo contrario: uno siempre

---

4 Que uno se tome a la vez, y al mismo tiempo, a sí y para sí en sí, como sujeto y objeto, es tarea baldía amén que solipsista y autoerótica. Schopenhauer apostó, sin grandes pretensiones, por el fenómeno y la imposibilidad de una simultaneidad temporal, y Freud, más toda su posterioridad, incluido Lacan, muestra, creo que con bastante contundencia, que la identificación entre razón y realidad va más allá de lo que imaginó Hegel, hasta tal punto, que lo real no se agota en lo meramente racional, como se cree ingenuamente, sino que también es atributo de lo fantástico y, finalmente, de la locura. Ésta no será racional, en efecto, pero real lo es sin duda: he ahí al loco, que también es real.

5 Respecto a este asunto J. Lacan acuñó el término “éxtimo” para referirse a la confluencia entre lo interior y lo exterior, un neologismo con el que pretende indicar, de algún modo, la extrañeza que para un sujeto tiene lo que le es más propio y ante lo que se siente totalmente extraño: poner delante de sí, en la medida de lo posible, los balidos de su inconsciente. (Lacan, 2000).

6 Sólo desde esta posición anda Heidegger acertado:

Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne zu ersetzen, wenn anders die Jeweiligkeit als meinige festgehalten werden soll. (Heidegger, 2004: 115)

[¿Es posible que el Extante pueda ponerse verdaderamente en el lugar del otro? La información de los otros, que ya estuvieron conmigo y llegaron al fin, es una mala información. Un día ya no está. Su final sería la nada. De ahí que el Extante no pueda ponerse en el lugar del otro en sentido estricto, caso de que el correspondiente al otro pudiera ser retenido como mío.]

Del otro, en sentido estricto, en tanto que muriente, sólo puedo decir en realidad que es otro, y su muerte se me aparece como la absoluta alteridad, porque sólo espero la mía y justamente de ésta no tendré experiencia alguna, puesto que toda experiencia, como tal, ocurre en la vida y sigue en ella como lo vivido.

es otro y el “yo” constituye una instancia inserta en el “ello”<sup>7</sup>. ¿Y sólo es así para el psicoanálisis? Entendemos que no. Uno siempre es, por lo menos, dos. De ahí que lo correcto, en el caso de Heidegger, y a nuestro entender, tal vez sea mejor decir “yo nunca *estoy en* (el) otro”. Ponerse en el lugar del otro resulta realmente complicado. ¿Cómo puedo quitar al otro su sitio, ocupar su lugar, para ponerme yo? ¿hay un sitio del que el otro puede desprenderse? ¿adónde va el otro cuando me pongo en su sitio? Es Absurdo, no puedo estar en el mismo espacio donde está el otro (ni en el geométrico ni en el afectivo); vaya donde vaya, el otro tiene, con ese ir, su sitio. Distinto es que tratemos con la situación y las circunstancias del otro. Si me ha ocurrido algo parecido a lo que le ha acontecido al otro, puedo entender su modo de encontrarse y sentir algo similar. En todo caso, no hago otra cosa que imaginar que siente lo que sentí en la situación en la que él se encuentra ahora. Se trata, como sabemos, de la empatía, una experiencia común y corriente. Compartimos el “ahora”, que es comunitario, incluso el entorno (esta habitación), pero el sitio de cada uno es impenetrable. No obstante, el psicoanálisis nos enseña, a raíz de la experiencia clínica, que ese “in-der-welt-geworfen-sein” (“extar arrojado al mundo”) indica una autointerpretación del sujeto en términos de un “afuera” y, así, de un saberse alienado, enajenado, extrañado. No hay mismidad sino una suerte de deseo de ella, de su falta, e incluso de añoranza, que es el colmo de ese delirio: pensar que alguna vez la tuvimos, como si hubiésemos estado en un paraíso (porque el auténtico no es otro que el de las bestias, esos seres carentes de mismidad y, sobre todo, de un deseo de ella, de un saberse en falta). Fuimos “arrojados” —dicho así, con fuerza y cierto malestar— por mera necesidad: del útero salimos porque no hay más alternativa, quedarse es la muerte; del mundo de la vida salimos porque tampoco hay más alternativa. Arrojados al mundo y aherrojados por la muerte. Entretanto, llevamos con nosotros a los antiguos, familiares y amigos, y a los recientes. En nuestro sitio, siempre están los otros: el nombre puesto, la ropa puesta, la lengua puesta y la necesidad del amor del otro que hace del sujeto un mero uno para el deseo del otro. De ahí que lo primario no sea el “yo”, a pesar de la gramática, mera convención un tanto narcisista, sino el “tú”. Nunca me miro, me escucho ni me hablo, sino que, en primera instancia, te veo, te escucho y te hablo, es más tarde cuando me miras, me escuchas y me hablas y, entonces, me constituyes. En resumen, con estos brevísimos comentarios queremos dejar constancia de cómo en el momento en el que Heidegger dicta esta conferencia sobre el tiempo, su idea de la alteridad, como enclave fundacional del sujeto, es bastante pobre y poco rigurosa. Es más tarde, a través de su relación con Ludwig Binswanger y Medard Boss —de quien

---

7 Así lo plantea Freud (2001: 2708 ss.) haciendo suyas las tesis desarrolladas por G. Groddeck en su obra fundamental (2006: 341-618).

se convierte en su mentor y termina asistiendo como conferenciante, de 1959 a 1969, a los reconocidos *Zollikon Seminars* organizados por el psiquiatra suizo en su casa<sup>8</sup>—, cuando conoce, en parte, otra visión del "Dasein" a raíz de una determinada práctica terapéutica.

## 2. El extante de la muerte.

La pregunta por el tiempo, que derivó en la pregunta por el *Extar*<sup>9</sup>, es retomada por Heidegger a raíz del segundo acontecimiento central de nuestra vida: la muerte (el primero es el nacimiento). Este fenómeno constituye el tema de referencia para describir su experiencia de la temporalidad, experiencia que pone fin al nacimiento. En una primera aproximación fenomenológica, nos dice de ella (en alemán tendríamos que referirnos a ella en masculino):

... ist nicht etwas, wobei ein Ablaufzusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann. ... ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit. (Heidegger, 2004: 116)

[... no es algo que venga a irrumpir de pronto una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad que conoce el Extante de una u otra manera: la posibilidad más radical de sí mismo, a la que asumir como aquello de lo que puede apropiarse en su inminencia. ...es del carácter de lo que se aproxima con certeza y esta certeza, por su parte, se caracteriza por una plena indeterminación.]

Es una descripción un tanto curiosa. Parece la de un objeto, una cosa, un ente “visible” y, sin embargo, no es un árbol ni una mesa. Nos encontramos, sin duda, ante una suerte de fenómeno descriptivo cuya única característica espacial es la de un

---

8 Binswanger (1881-1966) se interesó por la filosofía de la existencia a partir de 1918 (fin de la I Guerra Mundial) y Medard Boss (1903-1990), que fue discípulo de Binswanger, acabó distanciándose de éste para desarrollar su propia práctica terapéutica conocida como *Daseinsanalysis*, en directa relación con Heidegger y su filosofía. Ambos terapeutas se inscriben en la corriente denominada psicología fenomenológico-existencial. A mediados de los sesenta, la relación de Heidegger con M. Boss fue muy intensa, sobre todo en lo referente a los *Zollikon Seminars* (Heidegger, M.: *Seminarios de Zollikon*. Edición de Medard Boss. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, México: Jitanjánfora, 2007) organizados en la casa del psiquiatra en Suiza y a los que Heidegger asistió de forma muy activa. Para más información pueden consultarse, entre otros, Safranski (2003, 465-466) y la website Heidegger en castellano: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/pregunta\\_determinacion\\_pensar.htm#\\_edn1](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/pregunta_determinacion_pensar.htm#_edn1). Sobre Binswanger: <http://www.psicologia-online.com/ebooks/personalidad/binswanger.htm>. Sobre Medard Boss: <http://www.capurro.de/tucuman.html>.

9 El uso de este término y su justificación se encuentran explicados en la nota 13 de la primera parte de este artículo: “Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte I: El afecto del tiempo)” (Ordóñez-García, 2014: 164).

“ya no está en el mundo ocupado en tal asunto”; una fotografía de reconocimiento, un discurso entre familiares y amigos sobre las cosas que hacía el que ahora está en el modo de un habiendo ya estado. Heidegger nos habla en esas líneas de las características que interpreta frente a la muerte del otro: es un acontecimiento para mí que la observo y, así, un suceso repentino en mi estar que, por ahora, continúa, aunque es el final de todo acontecer para el que muere. Asistimos a una posibilidad, y sólo una posibilidad, para el que aún está viviendo. Como tal, nunca la podrá vivir como realidad subjetiva, puesto que aconteciendo en el otro es una realidad para mí ajena. En esta circunstancia, y sólo en ésta, es admisible la contundente afirmación de Heidegger: “Den Anderen bin ich nie”. Por último, la muerte tiene la condición de ser un fenómeno que me sucederá inevitablemente pero del que no sé cuándo. De este modo, puedo decir que sé y no sé, es un saber éste que no se funda en el “querer saber”. Ni decido incorporar a la muerte como una adquisición para mi cuerpo, ni quiero saber cuándo o cómo acontecerá. Se trata, así, de un saber del que, en muchas ocasiones, no se quiere saber cosa alguna o hacer como que sabemos menos de lo que realmente sabemos. En este sentido, podemos decir que todo existente se comporta con un mayor o menor grado de ironía y cinismo en relación a sí: o actúa *como si* no supiese lo que realmente sabe o actúa a pesar de que lo sabe. Hay quien repudia<sup>10</sup> la muerte y hay quien la goza<sup>11</sup>, uno es el loco y otro el insensato. El último vive como si la muerte del otro no hubiese ocurrido y, en consecuencia, con esa erradicación absoluta de la muerte, también el otro desaparece. De alguna manera, también pierde de vista su propia muerte, su propia posibilidad y nunca muere (pues “optó” por la locura como un subrogado de aquella más soportable). El otro, el insensato, lo es por arriesgarse continuamente, le place ponerse en peligro a sabiendas del riesgo que supone su acción, bien físicamente (yonquis, mercenarios, practicantes de actividades de riesgo), bien socialmente (actos repetitivos absurdos porque siempre procuran el mismo malestar a quienes lo realizan y que van contra el principio de placer).

---

10 “Al.: Verwerfung. Fr.: forclusion. Ing.: repudiation o foreclosure. It.: reiezione.

Término introducido por Jacques Lacan: mecanismo específico que se hallaría en el origen del hecho psicótico. Consistiría en un rechazo primordial de un «significante» fundamental (por ejemplo: el falo en tanto que significante del complejo de castración) fuera del universo simbólico del sujeto”. (Laplanche, Pontalis, 1996: 380-383).

11 “Alemán: Genuss. Francés: Jouissance. Inglés: Enjoyment, jouissance. Raramente utilizado por Sigmund Freud, el término goce aparece como concepto específico en la obra de Jacques Lacan. Ligado primeramente al placer sexual, el concepto de goce implica la idea de una transgresión de la ley: desafío, sumisión o burla. El goce reside en el intento permanente de exceder los límites del principio de placer”. Recuperado de <http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/5415/Goce-3-pag.1.htm>

Heidegger considera que la interpretación del *Extar* no puede hacerse sin tener en cuenta la mortalidad: “Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewissheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod” (Heidegger, 2004: 116) [La autointerpretación del Extante, que supera en certeza y singularidad a cualquier otra consideración, es la interpretación de su propia muerte]. Por tanto, este saber del futuro<sup>12</sup>, de aquello que *me* ha de suceder (no depende de mi voluntad; bromas aparte) para que mi existencia acabe, deje de estar, es el fondo, el suelo, el referente límite de todas mis posibilidades. A este saber cierto, constante, y en absoluto contingente, es al que llega aquel añejo “conócete a ti mismo”: ahora sé que moriré, por eso soy mortal, y eso que ya sé no se deja atrapar por el pensamiento. Jamás lo conoceré, por ello es paradójico: se trata de un saber que no conoceré. Por lo común, se vive de espaldas a este fenómeno, toda ocupación deja de lado su constancia. Y, sin embargo, cuanto más cree uno tener lejos de sí su muerte, más cerca aún la tiene. Por ello, Heidegger no hace otra cosa que plantear sus preguntas, y en concreto ésta sobre el tiempo, a raíz de la “unbestimmte Gewissheit” (certeza indeterminada) o eseidad de la muerte: ¿cuándo moriré? ¿dónde moriré? ¿cómo moriré? ¿de qué moriré? Estas preguntas se hacen en silencio, a solas. De ellas, la mayoría no quiere saber las respuestas salvo algunos: esos que deciden dar la cara a la angustia, mirarla de frente y decir “sea”. Todos sabemos que hay un cuándo, un dónde y un cómo, también sabemos que nos alivia su indeterminación: un vivir *como si* el *cuándo* estuviese lejísimos (una manera psicológica de tratar al tiempo de forma espacial, puesto que, de este modo, logra una suerte de objetividad cuantitativa). Parece bueno que así sea: indeterminado. Ésta es la diferencia entre un hombre libre y un condenado a muerte, la diferencia entre aquél, libre de la determinación, y éste, inexorablemente ligado a un día, un mes, un año, una hora y un cómo. Así, hay una inmensa multitud, común y corriente, que, como los griegos antiguos, actúa a pesar de la mortal amenaza en la que viven:

El hecho de que alguien vea antes lo que ocurrirá dentro de un minuto o de mil años no tiene nada que ver con la concatenación de hechos o de objetos que producirá dicho futuro. Necesidad indica cierto modo de pensar dicha concatenación, pero previsibilidad no significa necesidad. (Colli, 1994: 38)

Es nuestra condición: tener conciencia del futuro, de lo que me espera (o me sobreviene), gracias a lo que he visto que sucedía a mis semejantes, a los otros. Porque soy como tú me pasará lo mismo que a ti. El otro me enseña la muerte, me la desvela, sin el otro soy inmortal. La muerte del otro, su desaparición, hace

---

12 Durante una estancia en la ciudad de La Paz, México (sufragada por el Programa de Cooperación Internacional de la Universidad de Sevilla), y asistiendo a la fiesta de celebración del “Día de Muertos”, en uno de los altares que la gente dedica a los difuntos, propios y ajenos, vi una lápida con una calavera en la que se podía leer esto: “Como te ves me vi, como me veo te verás”.

posible que me aparezca la mía, pero esto sólo puede suceder porque me identifico con el otro a la vez que me diferencio: soy como tú y, por tanto, también moriré, pero tu muerte no es la mía: no puedes decirme algo de tu muerte ni yo de la mía.

Una cuestión parece interesante: la relación entre la muerte y la acción. Sólo el *extante*, término que define a aquel ser que sabe de su muerte, actúa. El movimiento es para él algo primario pero insuficiente, por ello es un atributo que se deja a la pura animalidad. Heidegger tiene en cuenta esto en su conferencia al establecer una reflexión sobre el tiempo tomando como punto de partida lo fáctico: al hombre inmerso en alguna actividad (sin que eso suponga, en manera alguna, adscribirlo a las filas del materialismo histórico, al menos al de Marx<sup>13</sup>). ¿Cómo ha de ser una actividad, que siendo propiamente un fenómeno derivado del saber de la muerte, tendría que ser, por tanto, coherente con ella? ¿Se ha limitado Heidegger a transformar aquel *ora et labora* en un piensa y actúa? Posiblemente toda acción se deba a un sobreponerse a la muerte, a un demorarse, al modo heideggeriano. ¿Qué puedo hacer mientras aún no he muerto? Precisamente la actividad de Heidegger consiste en ocuparse del tiempo, emplear *su* tiempo en pensar *el* tiempo. De ahí que la metafísica sea la técnica ocupacional para olvidar el tiempo y, por ende, la actividad más incoherente con el saber de la muerte. Pero, precisamente por ello, es la que más cerca la tiene de sus talones a pesar de que no piense en ella, porque, sin embargo, la sabe. La metafísica vendría a ser el síntoma resultante del alojamiento (alejamiento) de la muerte en lo inconciente.

### 3. Los dioses difuntos: el *ya no extante*.

No hay quien pueda hablar de la vida desde la muerte, pues no se tiene a la muerte al modo de un objeto descriptible, tal como si fuese un atardecer, sólo me resta dar expresión a lo que me hace sentir y pensar. ¿Cómo hablamos entonces de ella? ¿de qué hablamos cuando hablamos de ella? Mi padre ha muerto. Me encuentro ahora con mi padre muerto. Ante su cadáver. Ya no actúa. Está *ahí*, sin más, en el mundo mero estar ahí ya estado, y ese *ahí* es la auténtica distancia entre la vida y la muerte, una distancia corta, a la mano pero, paradójicamente, lejos. Ahora, lo más cercano es lo más lejano en ese *ahí*. Tengo a la vista su cuerpo inerte, su cadáver. ¿Es ahora *su* haber sido? Construyo ahora, sostengo, rememoro su haber sido para mí, su haber estado actuando de determinada manera, para mí. Ni siquiera su historia es suya, su pasado, sino que ahora soy yo quien lo elabora, lo escribe o lo narra.

---

13 Junto a algunos colegas de nuestro grupo de investigación, trabajamos precisamente en la perspectiva de lo que se puede denominar “izquierda heideggeriana”, término empleado hace ya algún tiempo por P. Sloterdijk (2003: 324).

Mis familiares harán lo mismo, pero diferentemente. Me encuentro a la máxima distancia posible *entre* la vida y la muerte, pues mi padre muerto está ahí, ni aquí, ni allí, ni más allá. El espacio más corto entre él y yo: ahí. Esto es lo más cerca que puedo estar de la muerte del otro. Su haber sido es mi “lo que habré de ser”. Un sitio que, por ser de todos, es de Nadie. Sé una absoluta certeza determinada: mi padre está aquí y ahora muerto, y su estar aún en este mundo es en tanto cadáver, que es el modo en que la muerte se presenta en el mundo como un ente visible. Ya no podrá morir ni tampoco aún no habrá muerto: ya es una certeza determinada.

Hablo del otro sin serlo, y lo hago desde mi experiencia afectiva y meditativa, de mi impresión: aquello que me ha impreso esa relación. Del mismo modo, Heidegger sólo puede hablar de sí mismo a raíz de sus propias experiencias (y esto es una actitud fenomenológica radical que le hace *ser* un filósofo *como* Platón o un ilustrado *como* Kant). Pero, ¿es el saber de la muerte lo insoportable de tal modo que, por ello mismo, el *extante* reprime y transforma en un saber en latencia? Si fuera así, ¿no sería el olvido del ser un olvido de la mortalidad? ¿eso que ocultamos para vivir con una cierta satisfacción, una cierta felicidad? Sin mortalidad no hay temporalidad. La muerte *está ahí*, lo sabemos, nos la encontramos a diario. Somos permanentemente *mor(t)ales*<sup>14</sup>. Y este ser común, característico, es absolutamente *adecidible*. Sé que estoy y que no estaré más (haber estado). La mortalidad es algo que no me es ajeno sino que es mi mismidad, por ello puedo afirmar que “estoy vivo”, que me encuentro en esa circunstancia como la característica singular de la hermenéutica del *extante* a raíz de lo que sabe de sí. Saber que constantemente puedo morir me lleva, y nos lleva, a una conciencia instalada en el estar en tanto *extar*. No me basta con decir “estoy vivo”, que es una suerte de síntesis genérica indeterminada, porque estar vivo es estar haciendo algo, aunque sea un detenerse para tomar conciencia de ello. Pero lo común es que el estar consista, en cuanto tal, como recuerda Heidegger, en un estar haciendo algo. Pensar en el ser de nuestra condición no altera su ser. No puedo destruirla ni transformarla, sólo nos queda poder hacer algo con ese saber. Heidegger nos lo dice: “Ich weiß schon, aber ich denke nicht daran” (2004: 116) [ya lo sé, pero no pienso en ello]. Pensar en cualquier otra cosa menos en eso en que no se quiere pensar, por ello tal vez él piense en el ser, y de una forma repetitiva, compulsiva; como si cuanto más pensase en el ser, ya sea en términos hermenéuticos o en términos poéticos, más lejos quedase el saber de la muerte, la vivencia de la *mor(t)alidad*. ¿Es que el ser no es mortal? Hemos oído decir miles de veces que el ser no es un ente, que la diferencia ontológica

---

14 La metafísica, en tanto que olvido de la muerte, es también legitimadora de la moral por cuanto pretende sostener *a fortiori* una regulación de la actividad, en su conducta, más allá de la temporalidad y la contingencia. El neurótico llega a la locura cuando no sólo quiere vivir más, sino que quiere vivir siempre.

viene a certificar esto, y también sabemos que esta conferencia es la despedida de Heidegger de la teología (aunque no está del todo claro que lo sea también de la metafísica), pero no es menos cierto que la pregunta por el tiempo no es otra cosa que un preguntar por el ser del tiempo, por su *eseidad*, y es una pregunta del existente. El *extante* pregunta por el ser de un ente, pero el que pregunta también es un ente. El existente muere, en cuanto ente, el ser desaparece, en cuanto no es un ente, y ésta es la diferencia existencial (muerte y desaparición) frente a la diferencia ontológica (ser y ente). Al tener lugar como tiempo (evitamos el uso del adverbio de lugar “en” por su carácter espacial), el ser siempre parte de un aparecer para un existente aquí y ahora. De este modo, hay tantas apariciones como existentes, porque la aparición del ser en un determinado “es” –esto o aquello– se encuentra determinada por las características personales del existente en cuestión, de su “cómo”. ¿Y tiene este “cómo” alguna relación con el saber de la muerte venidera del existente del caso? Sin duda. Porque el ser no aparece sino que *se me* aparece; no elijo saber que voy a morir, sino que me cae encima a mí desde los otros (el “se”) a los que me parezco (me va a pasar lo que la ha pasado a los otros). Todo este “cómo” hace que tenga que concebir al ser como finito, como tiempo, puesto que al existente no se le da ni todo el ser ni para siempre, pero, sobre todo, no se le puede dar cosa alguna en general más allá de sus propias características. Así pues, respecto a la tajante afirmación de Heidegger según la cual nunca soy el otro, y tras este recorrido, debemos corregirle y decir: pero, sin embargo, soy *como* el otro. Se trata de una diferencia existencial fundada en uno de los éxtasis del tiempo: tu “ya no” y mi “aún no”, pero desde la comunidad del tiempo.

#### 4. La anticipación (Vorlauf): fundamento de la angustia.

Dando un pequeño salto atendemos ahora a la relación entre la muerte y la angustia. Con la angustia, en el ojo de su experiencia, aparece una suerte de representación vital de la muerte, y en el fondo delirante de esa experiencia encontramos ese “ya no” propio *como si* sucediese ahora: experimentamos la consumación del tiempo propio, de nuestro estar en tanto que puro y nudo estar. Aparece el “estar” en toda su plenitud. Si el otro pudiese ser calificado, *more sartriano*, como una representación del infierno, esto sólo podría entenderse a raíz del principio de realidad que introduce en nuestra vida fantástica; al morir, el otro me desvela mi condición finita: que estoy, no que soy<sup>15</sup>. Cuando descubro mi condición, a tenor del otro, intento huir del estar

---

15 ¿Podría residir en esta experiencia el fundamento del odio? Si en la base del odio hubiese algo que pudiera tener que ver con la frustración, tal vez esto que decimos en relación al otro no resultaría ser tan descabellado.

(principio de realidad) fantaseando con el ser (principio de placer). El saber de la muerte es un saber insoportable. No es posible vivir, al parecer, sin perder de vista el “estar”, que no es vivir sino existir. De ahí que el existente, Heidegger en este caso, se vea obligado a sublimar mediante la cuestión del ser para delirar un *como si ya no* supiese de su mortalidad. Efectivamente, el ser siempre acontece después de tomar conciencia del estar. Nunca fue el ser antes que el estar sino más bien al contrario, como no podía ser de otro modo. Lo originario es el “estar”, del todo indecible (es el trauma por el que acontece la existencia), y, a continuación, el alivio del ser, su ensoñación, una suerte de paliativo producto de un deseo extravagante: poder olvidar lo que ya sé, en tanto que un saber que me constituye a mi pesar. Y así, cuando uno se adensa en las ensoñaciones del ser logra olvidarse de sí mismo, de su condición finita, de su “ya no” que advendrá en cualquier momento. Uno es cuando ya no está, y aquello que uno manifiesta de manera permanente, aquello que uno es, aunque aparece y reaparece constantemente, lo denomina la corriente psicoanalítica lacaniana goce pulsional; un fenómeno que escapa a toda decisión voluntaria y por la que, en general, termina uno pasándolo mal.

“das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts” (Heidegger, 2004: 117) [Lo acabado se lleva todo consigo a la nada]. Pero esa nada es algo. Se trata de mi dejar de estar en el mundo. Por ello, esa nada sólo es un término para referir la pérdida de todo aquello que constituye el contenido de un estar.

En el desarrollo de su reflexión, nuestro filósofo se detiene en este punto: “Der Vorlauf reibt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie” (Heidegger, 2004: 117) [La anticipación sume el cariz fundamental bajo el que se sitúa el Extar. Muestra al mismo tiempo que la categoría fundamental de este ente es el cómo]. La anticipación, saber qué me va a ocurrir, hace que me interprete como estar; me reconozco finito y contingente. Saber que muero revela un conocimiento sobre mí: que estoy. Sólo la ignorancia de este saber anticipado exime de la existencia en su calidad de *extante* (dasein). Mediante el “cómo”, que tiene su despliegue y su sentido ligado al estar, el *extante* se apropia y decide un determinado modo de actuar, al margen de que su acción también se encuentre determinada por la singularidad afectiva y anímica en cada caso. Anticipación y reacción afectiva van de la mano. ¿Supone esto un reconocimiento de que el modo de encontrarse uno en el mundo es indecible? Así es. De la misma manera que uno no decide dar con el conocimiento de la muerte porque ésta se le da sin más, también así se le da el estado anímico ligado a ese encuentro (Heidegger, 2006: 134-140): la muerte y su afeción se me dan sin el

concurso de mi voluntad. Por tanto, la ética, toda ética, desde esta perspectiva, sólo puede ser formal, como nos recuerda el de Messkirch aludiendo a Kant.

¿Es la anticipación la característica más singular del *extante*? ¿es que sólo pueden morir los que saben de la muerte? Resulta claro que sin el otro, sin su participación en nuestra conciencia y sin la empatía que la posibilita, parece que la muerte nos fuera algo desconocido. Hay casos, considerados patológicos, en los que el sujeto carece de la más mínima empatía situándose en una posición relacional respecto al otro de absoluta y radical diferencia y, por tanto, de indiferencia afectiva. ¿Es posible que la absoluta ignorancia del otro sea una puerta cerrada al saber de la muerte? Vamos a dejar para otro momento cuestión ésta de por sí interesante y que merece un desarrollo más específico.

La muerte es el origen del tiempo o, dicho de otro modo, la vivencia de la finitud en el plano anímico y afectivo queda fijada en el concepto “tiempo”. En esta cuestión, Heidegger no se desenvuelve de manera distinta a otras veces. En primer lugar, tenemos una percepción, ésta da lugar a un determinado afecto dando paso, a continuación, a un estado anímico determinado que el existente expresa de alguna manera con gestos y palabras emotivos. Pero sólo cuando se ha dejado atrás este movimiento vivencial afectivo, cuando el existente lo piensa, es cuando surge el concepto. Y nos parece que “tiempo” es el concepto que fija la experiencia afectiva de la muerte, la angustia de la anticipación<sup>16</sup>. No obstante, Heidegger cree que lo que realmente funda al tiempo es el futuro (el vivencial “aún no”):

Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtheins wiederholen.

Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*. (Heidegger, 2004: 118)

[El ser futuro da tiempo, forja el presente y permite repetir el pasado en el cómo de su vivencia.

Visto desde el tiempo indica esto: *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro*.]

Si el nacimiento es el pasado<sup>17</sup>, la muerte es el futuro; lo que me habrá de llegar *extando* ahora ya en ello. Porque hay un fin, una terminación, un límite, hay tiempo y no al contrario. El *extante* no se encuentra “en” el tiempo, como si estuviese ahí en un afuera respecto de sí, sino que él mismo “es” tiempo, se autointerpreta

---

16 Fenómeno parecido a lo que algunas corrientes psicológicas contemporáneas, como el cognitivismo, denominan “pensamiento catastrófico”.

17 Sobre el tema del nacimiento se pueden consultar dos excelentes obras de Fernando Ojea. En ambas el autor pone en juego ideas fundamentales de Heidegger con algunas del psicoanálisis freudiano. (v., bibliografía).

temporalmente (o temporizándose a raíz de su conciencia óptica) gracias a la revelación del otro. Todo lo vivido es lo consumido y lo por vivir es todo aquello que aún no ha dejado de estar. ¿Significa esto que el *extante* vive en función de lo que le va a ocurrir con absoluta certeza? Hasta cierto punto sí, incluso a pesar de que viva, como dice Heidegger, sin pensar en eso que ya sabe. Por tanto, la anticipación no es un fenómeno temporal en el sentido de que ella sea también finita, algo que pueda dejar tras de mí como un “ya no”. Sabemos que no es así. La anticipación se instala en cada uno de nosotros hasta la muerte. Por ella, vemos venir pequeños acontecimientos de la vida cotidiana: “no toques el fuego que te quemarás”, “no corras tanto que te caerás”. Pequeñas anticipaciones a las que hemos sobrevivido y que nos enseñaron a ser prudentes y ayudar a otros. Están en el tiempo en tanto en cuanto nos han sucedido. Pero jamás sobreviviremos a nuestro haber estado, puesto que, en todo caso, su anticipación radical y extrema me obliga a tomar una decisión: la acepto o me escabullo, como dice Heidegger, obviando la oportunidad de tomar mi haber estado en guía y acicate para una actividad propia, para una dirección que singularice el “cómo” al que estoy destinado. En tal tesitura, no es posible sostener una propuesta ética en Heidegger sin contar con la finitud. La vivencia de lo que aún me está por suceder, para siempre, establece una estrechísima relación entre temporalidad y ética: una ética de la anticipación.

Ese futuro, que nos va modelando poco a poco hasta el momento propicio, se nos viene encima, está siempre ahí. Vivir así, con ese enclave en la anticipación, tiene sus cosas. Para aquellos que piensan continuamente en ella y la temen, y no la quieren a su pesar, la convirtieron en la materia prima de un negocio carente de riesgo: seguros de vida. Como si la vida se pudiese asegurar. Uno puede estar seguro de su existencia y, para eso, no necesita a alguien que se lo asegure, pero asegurar la vida ya es harina de otro costado. Soportar la anticipación o no sorportarla, he ahí la posibilidad de toda aseguradora.

¿Puede uno asegurar lo que tiene? Sí, parece que las cosas se pueden asegurar (finalmente son lo único que podemos asegurar porque no mueren sino que se pierden, son destruidas o sustraídas), pero la vida que hace posible la existencia no se tiene sino que se vive: uno vive y existe sin más, y el futuro, en cuanto a la muerte, es lo más seguro, de ahí que asegurarse de lo seguro sea un absurdo. Este *¿y si...?* es una de las representaciones más características de la anticipación en el modo del querer saber con seguridad, un *tener a ciencia cierta* que esto o aquello ocurrirá o no ocurrirá (pero esta certeza nuestra de la muerte no es precisamente objeto de la ciencia, ni ésta parece tener interés por aquella). El riesgo, la existencia arriesgada, es el fenómeno que pone en juego la posibilidad frente a la seguridad y el aseguramiento. En este sentido, el *goce*, hasta un cierto límite, es la acción más fiel

en la resolución de una existencia que pone en justa relación anticipación y riesgo. En ello tendríamos que ver la recuperación del héroe trágico y del pensamiento trágico, por cuanto pone en curso una ética —frente a una moral— asentada en la honestidad y la coherencia. El asegurado no quiere saber de la ética y, por ello, prefiere la moral de lo asegurado; del hoy que se limita a ser una repetición del ayer y un volver a ser lo mismo mañana. La moral, pues, nunca se arriesga sino que lucha contra el saber derivado de la anticipación ocultándolo (ya que no es posible decidir olvidarlo) e incluso fantaseándolo con un *más allá de la muerte*. Pero resulta que esta situación se nos antoja paradójica porque, sin tener conciencia de ello, reconoce a la muerte en la medida en que la transforma en un paso, una condición, de ese *más allá*. De esta manera, se hace del fin un medio con un efecto paliativo frente a la anticipación, que queda así resuelta en la sublimación de un *continuum* dando salida, de este modo, al deseo de no morir. Donde no hay riesgo, hay sumisión, que tiene en el miedo la fuente de ingreso de los más avispados (Hegel, 2000: 107-121). El saber que da miedo en un cierto grado convierte toda acción en un peligro mor(t)al, en la permanente angustia del *¿y si... ?* Vivir así supone arrinconar el *extar* (ligado a la ética) para instalarse en el *ser* (la moral). Y esto es lo que venden las aseguradoras: el *como si* del *es*. El manto que cubre al tiempo para hacernos soñar con la eternidad: si en un momento me pasa algo, en realidad no me pasará nada, que es como pensar que no puedo dejar de estar como estoy porque siempre puedo regresar al punto en el que me encuentro... luego *soy*.

### 5. Finalmente el *Extante* (Dasein).

“Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein” (Heidegger, 2004: 123) [En resumen hay que decir: El Tiempo es el Extante]. Pero el sustantivo, la fijación del concepto “Tiempo”, es una abstracción y, así, una suerte de paradoja: “Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit” (Ibid.) [El Extante no es el tiempo, sino la temporalidad]. De este modo podemos decir que la acción del *estante* consiste en temporizar, dicho más claramente: que su característica es la existencia en tanto en cuanto actúa ya temporalmente.

El pensar, un ejercicio de lo finito, contingente e histórico, del Extante, que no es el ser sino aquel que está siendo un mecánico porque actúa de una determinada manera en un contexto determinado, y que encontrándose así, inmerso también en un cierto estado anímico, construye un espacio, un taller en este caso, porque espacia, porque ocupa originando un espacio con la ocupación del caso, ese pensar es un pensar de carácter fotográfico; su contenido es fotográfico. Si se trata de un ente finito, que habla con esa singularidad, no puede contar entre sus características con

la infinitud (más que desde la instancia del deseo). No es posible pensar la infinitud teniendo como referencia su contrario, puesto que no la conocemos (será aquello que uno dice que sea). Nos limitamos, entonces, a describirla diciendo por ella que tiene todas esas cosas que nos gustaría tener nosotros. Esto es normal. La cuestión es que un pensar que se ocupa del ser, y que lo hace en cuanto es, no puede evitar realizar su tarea fuera de lo descriptivo, o lo que es lo mismo, aparecer como un pensar fragmentado, fotográfico. No es posible pensar el *es* como el *continuum* indiferente a las diferenciaciones, a los entes. Sólo en el olvido de sí, de la conciencia de la muerte, y por tanto del tiempo, cabe una vía liberadora de nuestra conciente fijación diferenciadora y fragmentaria. Ligados a la mera percepción sensible podemos experimentar la homogeneidad en la que se nos aparece el puro *es*: ni éste ni aquel ente sino el *es* a raíz del cual las diferencias quedan solventadas y reunidas en aquel Ἔν Πάντα añorado por Heidegger.

Si quedo absorto en la experiencia del *es*, que ni valoro ni distingo ni separo, me instalo en el puro ver, oír, tocar, oler y gustar, es decir: jamás desaparece el ver, incluso con los ojos cerrados, ni el oír. Nunca estoy fuera de esos sentidos básicos. El conocer, por tanto, fragmenta, fotografía (o caza, como decían los griegos), en la medida en que todo conocer lleva a cabo, implícitamente, un dominio, una voluntad que, por ser del Extante, se encuentra abrazada a la finitud.

Podemos decir, entonces, que el mirar, por ejemplo, es al ver lo que el ente al ser. Sin la película no hay fotograma: puede haber película sin fotograma pero no al revés. La muerte es la experiencia que nos abre esta connotación fragmentaria del pensar (del mismo modo que sólo tenemos una percepción fragmentaria de nuestro cuerpo) a la vez que nos permite considerar eso que quisiéramos: la continuidad. No obstante, y para no traicionar la precisión terminológica de Heidegger, hay que reconocer que la cuestión del *es* pertenece al pensar mientras que a la filosofía, un modo de pensar singularizado, le va en puridad el ente o lo óntico, es decir: la concreción diferenciada (filosofía de la moral, filosofía del arte, filosofía de la política... ). Y lo que ocurre precisamente es que el Extante, al ser lo que es en cuanto tal, se encuentra siempre y en su vida cotidiana fuera de la conciencia del *es* y dentro de alguna determinación óntica que, aunque necesaria, no tiene porqué ser reduccionista. Cuando caigo en la mera percepción dejo de *extar* e ingreso en el pensar (meditativo) paradójico del *es*. Aquí no hay decisión, selección o elección desde el interés, desde la conciencia. Sólo una básica suspensión de la diferencia y, así, de la muerte. El pensar *es* la película, la filosofía *extá* en la película.

En Marx encontramos el convencimiento de que bajo toda teoría económica subyace una determinada idea del hombre y, por tanto, una filosofía (Rubio Llorente,

2005: 15). Así pues, Marx también está convencido de que siempre hay una concepción filosófica, en sus diversas maneras, anterior e implícita en el ejercicio de una actividad concreta<sup>18</sup>. Si tras la economía hay una filosofía, tras la filosofía hay una actitud (el filósofo como aquel que filosofa) que responde a la singularidad de un modo de actuar, y tras éste se encuentra un modo de ser particular ligado, en el caso de Heidegger, a una forma de experimentar y sentir una característica general. En el caso de Marx, ese giro hacia lo previo sólo es para entender las bases de la economía, desde una instancia que no es económica –de modo parecido a como hace Heidegger al decir que la esencia de la técnica no es algo técnico (Heidegger, 1962: 5)– con el fin de llevar a cabo una acción transformadora. A nuestro entender Heidegger hace algo parecido en tanto en cuanto también busca el sustrato previo a la actividad científica. ¿Por qué? Porque ese sustrato no es anterior sólo a la ciencia sino a cualquier ocupación humana, es lo común entre el físico, el arquitecto y el albañil. ¿Qué características, o características, tiene el sujeto que hace teología, biología, psicología... No obstante, Heidegger se diferencia de Marx al menos en dos cosas: no abandona ese sustrato ni su interés primordial es social. No es por ello materialista sino existencialista. El recorrido del análisis heideggeriano podría ser éste: de la ciencia a la filosofía, de la filosofía al filósofo, del filósofo al sujeto, del sujeto al estado anímico y de éste a la temporalidad como acontecimiento experiencial originario.

El sujeto (*Dasein* para Heidegger y *Extante* para nosotros) es lo determinante determinado; estampa su impronta en todo lo que hace. Pero ¿qué o quién le determina? Responde Heidegger: la muerte (a la que denomina desde la analítica existencial con el término *Vorbei*: terminado, finiquitado, que ya no actúa más). Por ella, ahora el sujeto logra parecerse lo más posible a un objeto para otro sujeto: el cadáver ahí delante que ya no puede actuar ni contar con posibilidad alguna. Ahora soy yo quien lo describe, lo narra, sin que mi horizonte de expectativa se vea sorprendido por una acción suya que modifique o altere su condición de extante para mí; ahora ya no está para mí de una cierta manera inserta aún en la temporalidad, sino que ya *es* para mí: “era una buena persona”, “siempre fue una buena persona”... Se ha cerrado en torno a una adscripción, ha terminado de fijar su parecer preponderante para otro, para mí. Por fin es un eterno sido.

Así pues, el “quién” es el otro semejante y el “qué” la muerte de ese otro. Ésta le aparece al sujeto, ni la busca ni la reconoce en sí mismo, porque no le ha pasado. Por tanto, es un saber que le ha sobrevenido al margen de su voluntad (el

---

18 Al margen de que se sepa o se ignore esta anterioridad. De que se actúe en consecuencia, a sabiendas, o aun sin saberlo.

suicidio no es otra cosa que decidir el día y la hora, determinar la certeza, pero no la mortalidad). Un saber que no sabía antes, que sabe ahora y que, por lo común, quisiera no haber sabido. De ahí que la ocupación del sujeto, a raíz de este saber ya irremediable, tiene que estar relacionado con esto a pesar de que, optando por una acción cínica, se empeña en actuar sabiendo que en esa ocupación pone en juego su muerte (el soldado, el torero, el escalador, el yonqui...). En este punto cabe plantearse una relación entre el cinismo y el goce psicoanalítico. Se trata de un “ya sé” paradójico, pues no es algo del todo pasado, a pesar de que es difícil encontrar a alguien que recuerde el momento en que descubrió su mortalidad a raíz de la muerte; uno sabe que muere pero no recuerda el día y la hora de ese saber. Nosotros llevamos consigo el saber aquello que nos va a ocurrir. Pues bien, de lo que se trata ahora es de tener en cuenta la incidencia afectiva que ese descubrimiento tiene en toda acción, en toda manera de desenvolverse en el mundo. Ese afrontamiento, en cada caso, desvela las posibilidades que tiene para realizar un determinado proyecto: desde el “me da igual uno que otro” hasta el “yo quisiera hacer esto”. Por tanto, ni el científico ni el carpintero ni el economista realizan su actividad al margen de ese “ya sé”, de su afrontamiento afectivo. Diremos que todas las actividades humanas son actividades mortales –aunque uno actúe como si no lo fuesen– y por ello siempre temporales. La muerte, de este modo, es el fenómeno previo, y latente, que se oculta bajo toda actividad y la funda.

### **Bibliografía**

1. Heidegger, M.: “Die Frage nach der Technik”, en: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske, 1962, s. 5-36.
2. Heidegger, M.: “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”, en: *Gesamtausgabe (Band 64)*. Frankfurt a.m.: Vittorio Klostermann, 2004, s. 105-125.
3. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
4. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 1999.
5. Colli, G.: *El nacimiento de la Filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1994.
6. Freud, S. (2001): “El yo y el ello”, en: *Obras Completas* (vol. 7). Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 2701-2728.
7. Groddeck, G.: “El libro del ello”, en: *Obras Escogidas*. Barcelona: RBA, 2006, pp. 341-601.

8. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE, 2000.
9. Lacan J.: “El amor cortés en anamorfosis”, en: *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2000, pp. 86-123.
10. Laplanche, J. - Pontalis, J.B.: *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1996.
11. Ojea, F.: *Sentido del nacimiento y origen del sentido*. Madrid: Arena Libros, 2008.
12. Ojea, F.: *Nacimiento y filiación*. Madrid: Arena Libros, 2012.
13. Ordóñez García, J., Rüdinger, K., Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo), *Estudios de Filosofía*, 50, 155-170.
14. Rubio Llorente, F.: “Introducción”, en: K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 7-39.
15. Safranski, R.: *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1997.
16. Sloterdijk, P.: *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.

# Reflexiones en torno al concepto de Religión\* 1

## Reflections on the concept of religion

**Por: Jorge Aurelio Díaz Ardila**  
G.I. Philosophia Personae  
Departamento de Humanidades  
Universidad Católica de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: jadiaza@ucatolica.edu.co

Fecha de recepción: 1º de agosto de 2014  
Fecha de aprobación: 4 de noviembre de 2014  
Doi: 10.17533/udea.ef.n51a03

**Resumen.** *Hegel se propuso mostrar cómo las doctrinas centrales del cristianismo guardaban la clave para la comprensión especulativa de la verdad buscada por la filosofía desde sus orígenes. Con el desarrollo de la historia del pensamiento, había llegado el momento para comprender el cristianismo como la religión verdadera, ampliando así los límites de la llamada “teología natural”, e integrando plenamente la filosofía y la teología. Se busca precisar el punto en el que la propuesta hegeliana resulta inadmisibles para la teología cristiana, que se ubica en el intelectualismo, en cuanto opuesto al voluntarismo de origen cristiano.*

**Palabras clave:** *G. W. F. Hegel, religión, cristianismo, intelectualismo, voluntarismo*

**Abstract.** *One of the aims in Hegel’s philosophy of religion is to show how the core of Christian doctrine holds the key for a speculative understanding of the kind of truth sought by philosophy since its beginnings. According to Hegel, once thought has historically completed its development, we can understand Christianity as true religion. With this gesture, Hegel broadens the limits of the so-called “natural theology” and aims to unify theology and philosophy. This paper seeks to exhibit where does this Hegelian gesture becomes inadmissible for Christian theology, namely, the intellectualist character of his proposal as incompatible with Christian voluntarism.*

**Keywords:** *G. W. F. Hegel, religion, Christianity, intellectualism, voluntarism*

---

\* El artículo hace parte de la producción del Grupo de Investigación *Philosophia Personae*, reconocido por COLCIENCIAS en la categoría C, código COL0091564 y financiado por la Universidad Católica de Colombia.

1 Una versión resumida fue presentada como ponencia en el I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, que se llevó a cabo en Buenos Aires del 19 a 21 de mayo de 2014.

**Como citar este artículo:**

MLA: Díaz Ardila, J. A. “Reflexiones en torno al concepto de Religión”. *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 27-43.

APA: Díaz Ardila, J. (2015). Reflexiones en torno al concepto de Religión. *Estudios de Filosofía*. (51), 27-43.

Chicago: Jorge Aurelio Díaz. “Reflexiones en torno al concepto de Religión,” *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 27-43.

El tema de la religión ha venido retomando cada vez mayor interés en el marco de la reflexión filosófica debido a una serie de factores de muy diversa índole que no es el caso traer a consideración. Y no puede negarse que el filósofo que más atención prestó a este fenómeno, dentro de los pensadores de la modernidad, fue G. W. F. Hegel. Todos sabemos la importancia que tiene la religión dentro de su sistema, así como el papel fundamental que desempeña a la hora de comprender los motivos que orientaban su reflexión filosófica. Tanto el lugar que ocupa la religión en la estructura global de la *Fenomenología* o de la *Enciclopedia*, como la atención que le dedicó en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* que dictó en los últimos años de su vida académica, son muestras fehacientes del carácter crucial de este concepto. Sin embargo, es bien sabida la diversidad de interpretaciones a las que sus tesis sobre la religión han dado lugar, que van desde considerar a Hegel como un ateo declarado u oculto, o tal vez vergonzante, hasta ver en él a quien pudiera haber sido la figura más prestante de la teología liberal protestante.

Por otra parte, tenemos el fenómeno innegable de que la religión, cuando muchos creían que se hallaba en vías de extinción, ha vuelto a convertirse en objeto de consideración para las diversas áreas del conocimiento. Confrontamos acontecimientos que contradicen los anuncios que se habían hecho sobre su desaparición, y manifestaciones del espíritu religioso profundamente contradictorias que exigen ser reflexionadas. No está mal, entonces, que desde la filosofía volvamos a escuchar a quien tuvo la osadía de pensar que la filosofía y la religión no solo compartían un mismo objeto, aunque lo asumieran de formas muy diferentes, sino que el cristianismo, como religión revelada, contenía en sus doctrinas las claves de la verdad que venía buscando la filosofía desde sus orígenes en Grecia.

A este propósito, vale la pena recordar unas palabras de Jürgen Habermas, expresadas en un debate con miembros de la Compañía de Jesús que tuvo lugar en München, en el año 2007, cuando, al referirse a Jerusalén y a Atenas como “dos formas complementarias del Espíritu”, añade:

Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: a la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero sólo en la forma de un «pensamiento imaginante», subordinado a la filosofía. (61-62)

Con un juicio tan sumario como este, considero difícil que podamos sacar provecho alguno de la interpretación hegeliana de la religión en general, y del cristianismo en particular; interpretación que, lejos de considerar la religión como un fenómeno del pasado, producto de un “pensamiento imaginante”, se muestra rica en sutiles intelecciones y en inquietantes propuestas. La lectura habermasiana

no es propiamente errónea, sino exageradamente simple, de modo que no permite valorar en su verdadero sentido la forma en la que Hegel buscó analizar no solamente el fenómeno religioso en su trascendental importancia para comprender a los seres humanos, sino muy en particular el significado del cristianismo en la configuración de la modernidad. Como tendré ocasión de señalar, el sistema hegeliano desarrolla una muy compleja y minuciosa teología, que él se propone integrar de manera completa con la filosofía, tomando como punto de partida las doctrinas fundamentales de la fe cristiana.

No resulta extraño, entonces, que teólogos cristianos tan significativos, a la vez que diferentes, como Karl Barth, Joachim Ringleben, André Léonard, Albert Chapelle, Urs von Balthasar, Michael Theunissen y Hans Küng, entre otros muchos, hayan tomado muy en serio la teología hegeliana, aunque no dejaran de marcar clara distancia frente a algunos de sus planteamientos. Todos ellos vieron en las tesis hegelianas un verdadero desafío para la teología cristiana, y buscaron comprender sus propuestas como aportes muy significativos para quienes reflexionan sobre la religión en general y sobre el cristianismo en particular, es decir, tanto para filósofos como para teólogos.

Me propongo, entonces, hacer una lectura, aunque naturalmente selectiva, de los párrafos que Hegel le dedica a la Religión en el apartado correspondiente de la *Enciclopedia* (§§ 564-571). Trato de buscar cuál viene a ser el verdadero punto nodal en el que la teología hegeliana se muestra incompatible con la teología cristiana tradicional. Como se podrá ver luego, no resulta fácil precisar ese punto, porque el sistema hegeliano, como he dicho, despliega una muy elaborada teología, siguiendo en gran medida los cánones de la tradición que él muestra conocer muy bien. A su vez, él toma pie en los dogmas fundamentales del cristianismo y asume la verdad de los mismos como punto de partida incuestionable. Lejos de considerarlos como “mitos”, productos de la imaginación o del deseo, los considera, si bien no todos, como verdades insoslayables que la filosofía está en la obligación de comprender si quiere acceder a la verdad. Sin embargo, su teología, como bien lo ha mostrado Karl Barth en su conocido estudio sobre “La teología protestante del siglo XIX”, ha despertado inquietudes e incluso rechazo en la mayoría de los teólogos protestantes; y otro tanto cabría decir de los teólogos católicos.

Ahora bien, al momento de abordar los textos hegelianos, comparto la propuesta de interpretación que ha hecho André Léonard del sistema en su conjunto, viéndolo a la luz del triple silogismo con el que la *Enciclopedia* expone el concepto de filosofía (*Enc.* §§ 574-577; véase Léonard 1971). Porque, como él muy bien lo ha mostrado, Hegel considera que la filosofía examina sus objetos desde tres

puntos de vista diferentes y complementarios: (a) uno objetivo, que los comprende como acontecimientos que se despliegan en el tiempo y en el espacio, tal como son expuestos en los llamados *Cursos de Berlín*<sup>2</sup>; (b) uno subjetivo, que los analiza como experiencias de la conciencia humana, tanto singular como colectiva, y es el que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*; y, finalmente, (c) uno absoluto o especulativo, de carácter estrictamente conceptual, para el cual los dos puntos de vista anteriores vienen a ser momentos de esta visión final; visión que vemos desarrollarse en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esta última obra viene a presentar así la comprensión definitiva de un fenómeno, sin que las otras dos pierdan por ello nada de su respectiva validez en tanto que momentos constitutivos de la visión especulativa.

Tomemos el caso de la religión, que es vista, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, como el proceso histórico (objetivo) mediante el cual el concepto mismo de religión se ha ido desarrollando a través del tiempo en las diversas formas de religiosidad, hasta llegar al cristianismo como religión manifiesta; luego, en la *Fenomenología del espíritu*, se la analiza como experiencia de la conciencia (subjetiva) tanto singular como colectiva, y particularmente como autoconciencia del espíritu, es decir, como la forma en que las diversas culturas elaboran sus más altos ideales; y, finalmente, tenemos la visión especulativa (conceptual) en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde se expone el concepto mismo de religión como segundo momento de la manifestación del Espíritu absoluto; momento mediador entre su manifestación sensible en el arte y su manifestación absoluta en la filosofía.

No voy a considerar aquí las dos primeras perspectivas, ni la objetiva de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ni la subjetiva de la *Fenomenología del espíritu*; sobre esta última he tenido ya ocasión de expresarme (cf. Díaz 2007). Fijaré la atención en la visión especulativa, tal como se presenta en los respectivos párrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§§ 564-571), y comenzaré, entonces, recordando cuáles son, con respecto a la religión, las características de esa perspectiva absoluta del Espíritu absoluto que constituye la cima de la especulación. Se trata allí de comprender la religión como el momento reflexivo del Espíritu absoluto sobre sí mismo, esto es, el momento en el que, arrancándose a la inmediatez objetiva de su manifestación en el arte, toma distancia de sí mismo en la subjetividad representativa de la fe y del recogimiento (*Andacht*), para elevarse luego hasta su plena comprensión en la filosofía. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto,

---

2 *Lecciones sobre filosofía de la historia universal, Lecciones sobre la estética, Lecciones sobre la religión, Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

en un lenguaje más cercano a nuestra comprensión? ¿O, como diría Hegel, en un lenguaje que se adapte mejor a las condiciones del entendimiento?

Sabemos que la propuesta de comprender la realidad como Espíritu significa comprenderla como un proceso absoluto, es decir, como un proceso en el que esta se halla constantemente saliendo de sí misma hacia su otro para, en ese mismo otro, ser más plenamente ella misma. Esta idea, piensa Hegel, es precisamente la que el cristianismo ha querido enseñarnos cuando ha sostenido que Dios se nos ha revelado como Espíritu, es decir, como un Dios trinitario. Porque ser trinitario significa, para Hegel, tener la naturaleza del Espíritu; a saber: el Padre que se manifiesta plenamente en su Hijo y retorna a sí en el Espíritu santo. En otras palabras, se trata de lo que la teología cristiana ha expresado con el término griego de *perichoresis* (en latín: *circumincession*), y que el *Pequeño diccionario teológico*, elaborado por los teólogos católicos Karl Rahner y Herbert Vrogrimler, explica así:

Perichoresis. En la teología trinitaria se llama así a la necesaria “interpenetración” (*Ineinandersein*) de las tres personas divinas en la Trinidad en razón de la unidad de esencia en Dios, del eterno salir del Hijo a partir del Padre y del Espíritu a partir del Padre y (mediante el) Hijo, y de la constitución de las tres Personas como distintas mediante una referencia (relación) mutua puramente relativa. (282)

No es este el lugar para examinar hasta qué punto la interpretación hegeliana de la Trinidad satisface o no las exigencias de la revelación cristiana. Sin embargo, como lo expresa el teólogo Karl Barth, esa interpretación,

(...) por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos. (...) no resulta lícito desconocer que su intención era el conocimiento de Dios, y que lo decía con mucho conocimiento de causa. (Barth 1985 371; 1996 63)

La formulación de Hegel se vuelve así clara cuando nos dice, en el § 554 de la *Enciclopedia*:

El Espíritu absoluto es identidad que tanto está siendo eternamente dentro sí misma, como está regresando y ha regresado a sí misma; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [o la «partición originaria»: *Ur-teil*] en sí misma y en un *saber* para el cual ella es en cuanto tal.

Formulación esta que ofrece la mejor explicación de aquel célebre pasaje del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel hace notar, con respecto al sistema en su conjunto: “A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (Ph. 13-14; Fen. 71). La propuesta viene a ser, entonces, que la clave de su sistema consiste en comprender a Dios no simplemente como siendo, esto es como sustancia, a la manera de Spinoza, sino

también como sujeto (como espíritu), es decir, como el proceso que consiste en llegar a ser él mismo por y mediante su mismo ser otro.

Ahora bien, si examinamos los párrafos de la *Enciclopedia* en los que se expone el concepto mismo de religión, vemos que, a diferencia de su tratamiento en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* o en la *Fenomenología del espíritu*, la atención se centra allí, ya no en las diversas formas de religión que han hecho su aparición a lo largo de la historia humana (como en las *Lecciones*), o en las experiencias que hace la conciencia tanto singular como colectiva con respecto a lo absoluto (como en la *Fenomenología*), sino en el cristianismo como *la religión revelada*. Porque Hegel, con el profundo conocimiento que muestra tener de la tradición teológica cristiana, sabía muy bien que la característica peculiar del cristianismo es precisamente la de haber sido revelado por Dios en Cristo. La tarea de la especulación consiste, entonces, en comprender la estructura conceptual del cristianismo.

Toda la tradición teológica ha insistido una y otra vez en que el cristianismo, desde sus mismas raíces judías, no es primordialmente un esfuerzo del ser humano para dirigirse hacia o para alcanzar la divinidad. Se presenta, en sentido contrario, como una iniciativa que Dios ha tomado con respecto a los seres humanos, que son así convocados a responder a ella. Todos los libros del llamado Antiguo Testamento están compenetrados con la idea del Pacto, al que el creyente judío busca responder diariamente con la plegaria: *Shemá Yisrael, Adonai Eloeinu, Adonai Ejad* (Escucha Israel, Adonai es nuestro Dios, Adonái es uno).

Por eso, en el párrafo 564 de la *Enciclopedia*, con el que se inicia la exposición del concepto de religión, leemos: “En el concepto de la religión verdadera, es decir, [en el concepto] de aquella [religión] cuyo contenido es el Espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente *revelada por Dios*”. Y nos explica luego por qué esto es así:

En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*; el espíritu solo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo.

En esta cita cabe resaltar, en primer lugar, cómo “el saber” es precisamente aquello en virtud de lo cual la sustancia es espíritu. Difícil encontrar una más clara confesión de intelectualismo, es decir, de una tajante primacía del saber sobre el obrar, del conocimiento sobre la voluntad. Confesión que, sin embargo, es matizada de inmediato, al señalar cómo el espíritu en tanto que saber es “forma

infinita que está siendo para sí”, es decir, es un movimiento dentro de sí mismo que debe comprenderse como pura autodeterminación. Este es el verdadero sentido de la infinitud para Hegel. Porque lo infinito no debe ser concebido como lo indeterminado, que sería la nada, sino como lo auto-determinado. Y de ahí que la palabra *autodeterminante* se halle resaltada en el texto, porque, a semejanza de Spinoza, Hegel concibe la voluntad como un resultado inmediato del pensamiento, como la ejecutora de los dictados del conocimiento: sólo hay ejercicio efectivo de la voluntad cuando esta sigue esos dictados.

Al resaltar la autodeterminación, Hegel se propone recuperar para su sistema el elemento más propio de la revelación judeo-cristiana, a saber, el carácter “personal” de Dios, su calidad de persona. Porque persona es quien está en condiciones de obrar a partir de sí mismo, es decir, quien posee una voluntad. Pero Hegel, como buen racionalista, considera que la voluntad, para ser tal, debe estar supeditada a los dictados del intelecto, ya que únicamente así se la puede concebir como autónoma.

No voy a desarrollar aquí un análisis detallado de esa explicación que nos ofrece Hegel sobre el carácter de “revelada”, propio de la religión absoluta. Sólo quiero resaltar el sesgo claramente intelectualista de esta forma de entender la revelación, el cual determina muy bien el movimiento especulativo que le sirve de orientación. Sesgo que Hegel busca contrarrestar, como he señalado antes, mediante la afirmación del carácter de autodeterminado de Dios, pero sin apartarse del conocido principio spinocista que reza: *voluntas et intellectus unum et idem sunt* (la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo) (E2P49C). Identidad que en realidad significa que la voluntad se halla al servicio del intelecto, y no al revés.

Como lo indica acertadamente Ramón Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia*, en una nota a este mismo párrafo 564, el concepto de “revelación” o de “manifestación” viene a ser el último de una gradación ascendente “que recorre toda la lógica de la esencia”: primero está el “parecer” (*scheinen*) de la existencia, luego el “aparecer” (*erscheinen*) del fenómeno y, finalmente, el “revelarse” o “manifestarse” (*sich offenbaren, manifestieren*) de la realidad efectiva. Gradación que bien podemos verter al español diciendo que la realidad comienza “pareciendo” (dejándose ver) como existente, luego se “aparece” como fenómeno para el conocimiento científico, y finalmente “se revela” o “se manifiesta” para el saber especulativo.

De acuerdo con esta gradación, al decir que el espíritu como saber es manifestar, debemos entender que el espíritu absoluto en la religión revelada

(cristianismo) se manifiesta a plenitud. Y es ahí, precisamente, en esa manera de comprender la revelación como característica peculiar del cristianismo, donde se hace presente la primera objeción que una teología cristiana ortodoxa le hace a la teología hegeliana. Porque hay claramente dos formas diferentes de comprender lo que significa “revelación”. Una primera, que es la sustentada por Hegel, entiende la revelación como la total y plena manifestación del Absoluto a los seres humanos, de manera que la razón humana está en condiciones de comprender a cabalidad el carácter de la naturaleza divina. Es cierto que ha sido necesaria una revelación para que la razón humana llegara a comprenderlo; pero ello no impide que la razón, una vez se haya desarrollado de manera adecuada, pueda comprenderlo a cabalidad.

Una segunda forma de comprender la revelación, en cambio, que es la que prima dentro de la tradición teológica cristiana, señala que la revelación es necesaria precisamente porque la razón humana no está en condiciones de comprender a plenitud la naturaleza divina, y, por lo tanto, hace falta que Dios mismo se dé a conocer. Por eso, una revelación entendida de esta segunda manera, lejos de volver transparente la naturaleza divina para la razón humana, la mantiene lejos de su alcance, guardando su plena transparencia para un futuro escatológico. Como lo expresa el apóstol Pablo en su Primera Carta a los cristianos de Corinto, como colofón de su conocido *Himno a la caridad o al amor*: “Ahora conocemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conocemos de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (13, 12). Se busca con ello, en el más puro espíritu hebreo, salvaguardar la majestad divina.

Ahora bien, no cabe duda de que Hegel sigue fielmente la norma para toda investigación teológica establecida en el siglo XI por Anselmo de Canterbury en su conocido *Proslogion*, donde, al finalizar el primer capítulo, leemos: “Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender” (I). Efectivamente, Hegel señala con claridad que ha sido precisamente la revelación cristiana la que ha dado a conocer a los seres humanos que Dios es Espíritu, y lo hizo mucho antes de que la razón humana pudiera llegar a comprenderlo. Y ese mismo principio anselmiano es el que lo lleva a defender con firmeza el valor de verdad de las que él considera que son las doctrinas centrales del cristianismo, a saber, el carácter trinitario de Dios, su encarnación en Cristo y la resurrección de este en la comunidad creyente.

En su réplica al libro de August Tholuck sobre *La doctrina especulativa de la Trinidad en el oriente tardío*, Hegel no deja dudas al respecto. Le critica a Tholuck el intento de presentar la doctrina de la Trinidad como mero resultado de un proceso histórico-cultural, y le increpa:

¿Merece acaso el conocimiento elevado de Dios como uno y trino un respeto diferente al de atribuirlo únicamente a un proceso histórico externo? En todo su escrito no he podido encontrar la más pequeña señal de un sentido adecuado para esa doctrina. Soy un luterano, y plenamente confirmado en el Luteranismo gracias a la filosofía. No me contento para nada con explicaciones históricas externas con respecto a una doctrina tan fundamental. Allí se encuentra un espíritu superior al de una simple tradición humana. Me causa horror ver que se la explica de esa manera, como el origen y la difusión del cultivo de la seda, de la cereza, de la viruela, etc. (*Briefe*, IV, 28)

Una afirmación de este talante no debería dejar dudas sobre la sinceridad de la fe que Hegel afirma tener con respecto la doctrina de la Trinidad. Confiesa no solamente ser un creyente luterano, sino también haberse sentido confirmado en su fe gracias precisamente a la filosofía, siguiendo el conocido adagio anselmiano: *fides quaerens intellectum* (la fe que busca comprender). Pero considera llegada la hora de comprender a plenitud la revelación divina, gracias al desarrollo que ha logrado la razón humana a lo largo de la historia. Y esa manera de comprender la revelación como total transparencia del Absoluto viene a ser, para Hegel, precisamente la demostración más consistente del carácter de verdad del cristianismo, porque permite justificarlo a plenitud ante el tribunal de la razón.

Él considera que dicha revelación nos ha permitido acceder a una visión del Absoluto desde el Absoluto mismo; a una visión que es precisamente la que nos ofrece el sistema hegeliano como tal. Es cierto que con ello la fe religiosa se ve “superada” por el saber especulativo; pero se trata de una “superación” en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, es decir, que simultáneamente con su negación, se lleva a cabo su conservación y su elevación a un nivel superior de verdadera sabiduría. Superar no significa simplemente negar, en el sentido de una negación abstracta que descarta sin más lo negado, sino que consiste en avanzar más allá, en desplegar lo que se halla implícito o “en potencia”, como dirían los escolásticos, de modo que el resultado venga a ser un enriquecimiento de aquello que ha sido así superado.

Lejos de menospreciar la religión, como pareciera haberlo entendido Habermas, esta se ve, en el caso del cristianismo, confirmada por la razón. Además, como la especulación de hecho no es, ni puede ser, un camino accesible para la mayoría de los seres humanos, la fe “representativa” sigue siendo, para el creyente ordinario, una forma adecuada de acceder a la verdad. Porque no cabe olvidar lo que señala el parágrafo 565 de la *Enciclopedia*, a saber, que en la religión revelada el Espíritu absoluto, “con arreglo a la forma, es primeramente para el saber subjetivo de la *representación*”. Es cierto que esta le “confiere autosuficiencia a los momentos de su contenido (y) los convierte en supuestos unos frente a otros”, siguiendo las “determinaciones finitas de la reflexión”. En otras palabras, los momentos de la revelación se muestran, para la representación del creyente, como entidades

diferentes y, en gran medida, autónomas. Sin embargo, allí se nos dice igualmente que “esa forma propia de la representación finita viene también a ser superada en la fe en un único espíritu [monoteísmo] y en el recogimiento (*Andacht*) del culto”. De modo que la fe y el recogimiento cultural vienen a ser las formas como el creyente experimenta la verdad profunda de la religión, al superar la “fragmentación” representativa propia del entendimiento.

No creo que Hegel haya pensado, como parece entenderlo Habermas, que habría de llegar un momento en la historia humana en el que todos los seres humanos pudieran acceder al pensar especulativo y comportarse así como verdaderos filósofos. No cabe atribuirle tanta ingenuidad a un pensador tan crítico como él.

¿Qué podríamos decir, entonces, desde la perspectiva teológica cristiana, acerca de esa “superación” que convierte las doctrinas de la fe en conocimiento? ¿Con ello no se estaría destruyendo, en su raíz misma, el carácter religioso del cristianismo? No considero que la respuesta a estas preguntas pueda ser inmediatamente clara. Porque la misma tradición teológica ha establecido una distinción en cuanto a los llamados “misterios de la fe”, al diferenciar entre misterios en sentido estricto (*mysteria stricte dicta*) y misterios en sentido amplio (*mysteria late dicta*). Mientras que los primeros siguen siendo incomprensibles para la razón humana a pesar de su revelación, los segundos, en cambio, pueden llegar a ser comprendidos, aunque también hayan sido revelados. Hegel, entonces, estaría proponiendo considerar los misterios concernientes a la naturaleza divina como misterios en sentido amplio. En otras palabras, su propósito sería ampliar el alcance de la llamada “teología natural”, para que abarque no sólo la existencia de Dios y algunos de sus atributos, como lo explica Tomás de Aquino<sup>3</sup>, sino también todo lo concerniente a la naturaleza de la divinidad. No hay que olvidar que esos límites entre la “teología natural”, es decir, aquella a la que tiene acceso la razón humana, y la “teología revelada”, es decir, las reflexiones acerca los “misterios en sentido estricto”, no ha sido clara dentro de la tradición teológica.

Por otra parte, es importante resaltar cómo Hegel despliega, a lo largo de sus diversas obras, un verdadero tratado sobre la fe, en el que examina de manera cuidadosa cada una de sus múltiples facetas. El filósofo y teólogo belga André Léonard, quien ha llevado a cabo un detallado análisis de los textos hegelianos concernientes a la fe, nos dice al respecto:

Hay que señalar, ante todo, la extraordinaria complejidad de la teología hegeliana «histórico-dogmática» de la fe. Todos los tratados teológicos clásicos que gravitan alrededor del *de Fide* son abordados en ella. No sólo el *de Ecclesia*, que resulta inevitable, sino también el

---

3 Ver Suma de Teología, I, q. 1, art. 1-10.

*de Revelatione* (parcialmente), el *de Legato divino*, el *de Signis divinis* (los milagros), el *de Sacramentis* e, incluso, ciertos aspectos del *de Gratia* y del *de Novissimis*. (Léonard 306)

Es claro, entonces, que la propuesta de interpretación que nos ofrece Hegel, lejos de rechazar los contenidos de la fe, se propone elevarlos a conocimiento especulativo y, si bien es cierto que la tradición teológica desplaza la comprensión de los misterios en sentido estricto a una vida después de la muerte, lo que Hegel ha hecho es ampliar los alcances de la razón a todos los misterios del cristianismo. Lo que hace con ello es interpretar de manera estricta las palabras de Jesús en el evangelio de Lucas, cuando dice: “Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: ‘vedlo aquí o allá’, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros»” (*Lucas*, 17, 20-21). Considera, entonces, que con el desarrollo tanto conceptual como socio-político alcanzado por la Europa de su tiempo, había llegado el momento en que la filosofía especulativa podía comprender a cabalidad el mensaje cristiano de la revelación divina y presentarlo en un sistema como manifestación absoluta del Absoluto.

A la objeción que puede hacerle el creyente, según la cual la escatología, es decir, la llegada de los últimos tiempos no ha tenido lugar todavía, y que será solo entonces cuando esos misterios podrán ser plenamente comprendidos, Hegel le respondería, nos dice Léonard, “lo que él les objeta a todos los partidarios de la finitud, a saber, que hay que abrirse a lo infinito; que la verdad de la finitud es su negación, y que no hay, entonces, una humildad más falsa que la de querer encerrarse en esa finitud”.

Y el mismo Léonard comenta enseguida:

Desde este punto de vista, Hegel es evidentemente irrefutable, como lo son todos los filósofos que hablan en nombre del Absoluto y se rehúsan a un pensamiento diferente del que tiene el Absoluto de sí mismo. Incluso hay que decir, en general, que por razón de su método comprensivo y englobante, el hegelianismo es absolutamente irrefutable, porque le da sentido a todo y responde a todo. (397-398)

Una idea semejante, pero en una versión muy diferente, la encontramos en el teólogo Karl Barth, cuando se pregunta: “¿Por qué no se convirtió Hegel para el mundo protestante [está pensando, por supuesto, en la teología liberal] en algo semejante a lo que ha sido Tomás de Aquino para el católico?” (1985 343; 1986 37). Barth, incluso, deja abierta la posibilidad de que, con el tiempo, Hegel pudiera llegar a ocupar ese lugar. En otras palabras, la interpretación hegeliana de la revelación podría ser aceptable para una cierta manera de entender el mensaje cristiano; a no ser, como lo indica Léonard, que se le contraponga otra forma de “experiencia”

cristiana. Pero, ¿cuál podría ser esa otra forma de experiencia cristiana capaz de hacerle frente a la teología hegeliana?

Es aquí, me parece, donde encontramos el punto nodal de la divergencia entre la teología hegeliana y la tradición teológica cristiana; y se trata, paradójicamente, de aquella experiencia en la que el Luteranismo ha insistido con fuerza desde sus inicios, a saber, la experiencia del pecado. Y hablo de paradoja, porque es precisamente Hegel, como teólogo luterano, quien no logra integrar en su teología una concepción del pecado acorde con la doctrina cristiana.

Con lo cual nos adentramos en un terreno lleno de dificultades, la primera de las cuales es, precisamente, el significativo cambio que sufrió el concepto de pecado con la irrupción de la Reforma protestante. A este propósito, sólo voy a resaltar dos puntos que considero los más relevantes para el tema que estamos considerando, pero que sólo podré indicar de manera sucinta.

El primer punto es que, cuando Lutero niega el libre albedrío, en su famoso texto *De servo arbitrio*, en realidad está afirmando, a nombre de la revelación, precisamente aquello que la razón niega por considerarlo incomprensible, a saber, que el ser humano tiene la capacidad de pecar. En efecto, Lutero afirma que los seres humanos son por naturaleza pecadores, mientras que un racionalista, como Baruch Spinoza, al negar el libre albedrío, lo que niega precisamente, a nombre de la razón, es que los seres humanos puedan pecar, es decir, puedan optar voluntariamente por el mal en cuanto tal. En otras palabras, lo que sucede es que Lutero, a nombre de la fe, reivindica precisamente lo que niega Spinoza, a nombre de la razón. Pero, ojo, mi intención no es criticar a Lutero o a Spinoza, sino prevenir contra las posibles confusiones a las que da lugar esta diversa manera de expresarse acerca del pecado.

El segundo punto significativo en el cambio del concepto de pecado consiste en que la Reforma protestante, a diferencia de la tradición católica, sitúa la maldad del pecado, no en el acto como tal, sino en la intención que lo precede. Este desplazamiento se puede ver muy claramente reflejado en la conocida doctrina kantiana del “mal radical”, cuando nos dice: “si decimos: el ser humano es por naturaleza bueno, o bien: el ser humano es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (*insondable para nosotros*) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley)...” (*Werke* 7, 667-668 [BA 7]; español 37-38; resaltado mío). Conviene tener muy en cuenta ese carácter “insondable para nosotros” que Kant le atribuye al fundamento de la elección que determina la calidad moral de la acción, porque corresponde precisamente al carácter contradictorio que conlleva la idea de un libre albedrío;

contradicción que ya había señalado claramente Spinoza. En efecto, una afirmación tajante del carácter pecador del ser humano significa aseverar que la voluntad es capaz de obrar al margen o en contra de los dictados de la razón. Pero entonces, ¿cómo entender que la voluntad pueda querer el mal como tal? Para utilizar los términos de Kant: ¿cómo podría una voluntad adoptar máximas malas? En otras palabras, ¿cómo puede la voluntad optar por el mal *con plena advertencia y pleno consentimiento*, como lo formulaba el viejo catecismo católico al definir el pecado? (cf. Astete 30).

Este doble cambio en la forma de comprender el concepto de pecado, tanto en la manera de entender el libre albedrío, como en el “lugar” asignado a la maldad como tal, viene a reflejarse precisamente en la interpretación que nos ofrece Hegel. Considero que esto lo ha señalado con mucha claridad Joachim Ringleben, en su cuidadoso estudio sobre *La teoría hegeliana del pecado*. Solo me fijaré en el punto que considero central, a saber, en la identificación entre pensamiento y voluntad, que desemboca, como en Spinoza, en la consiguiente negación del libre albedrío. *Intellectus et voluntas unum et idem sunt* (el intelecto y la voluntad son una y la misma cosa) (E2P49C), afirma Spinoza de manera perentoria. Y este es un punto central, porque es ahí donde se halla el verdadero origen de la divergencia entre la teología hegeliana y la teología cristiana tradicional.

Ringleben se esmera hasta el máximo para exculpar a Hegel de haber comprendido de manera insuficiente el concepto de pecado; y su mejor defensa la presenta en el Excurso que dedica a refutar las críticas que la doctrina hegeliana del pecado había recibido por parte del teólogo Julius Müller, en su voluminosa obra titulada *La doctrina cristiana del pecado*. Obra que Karl Barth considera una de las mejores exposiciones que se hayan hecho sobre el tema. La defensa de Ringleben se apoya en la falta del sentido dialéctico que muestra Müller al interpretar la teología hegeliana. Esta falla le da pie a Ringleben para señalar que la identificación que lleva a cabo Hegel entre pensamiento y voluntad debe entenderse como una identidad dialéctica, es decir, como una identidad donde la diferencia no es simplemente negada, sino integrada en el concepto englobante de libertad.

“En verdad —escribe Ringleben—, en Hegel no se establece como lo supremo un pensar abstracto [...], que debería entonces subsumir las demás «facultades» (como, p. ej., la voluntad), sino que se piensa precisamente la unidad racional de pensar y voluntad” (265). Y es claro que esa unidad racional, en la que consiste la libertad, conlleva la diferenciación real de sus momentos, como corresponde a toda verdadera unidad dialéctica. Sin embargo, es bien sabido también que toda unidad dialéctica implica un orden conceptual entre los momentos que la componen, ya

que estos se muestran precisamente como *momentos* de un proceso. De ahí que, a pesar de los argumentos en contrario que elabora Ringleben, la identificación dialéctica que lleva a cabo Hegel entre pensamiento y voluntad implica que el proceso que realiza el ser humano al actuar parte del intelecto para retornar a él. El orden conceptual que despliega la Psicología en la *Enciclopedia* lo indica claramente: del espíritu teórico se avanza hasta el espíritu práctico, para culminar en el espíritu libre como realización plena del espíritu teórico.

Y es ahí donde el intelectualismo deja sentir toda su fuerza reductora. En otras palabras, la negación drástica del libre albedrío que formula Hegel, tanto en Dios como en los seres humanos, tiene precisamente su origen en ese intelectualismo que no es posible soslayar. Bernard Quelquejeu, en su estudio sobre *La voluntad en la filosofía de Hegel*, lo señala de manera muy clara:

Si pensar es el acto con el que culmina el espíritu teórico, [si es] la actividad de la inteligencia en su completa autonomía y en su igualdad consigo, (...) se comprende que una filosofía del querer, que quiera pensar el querer, no pueda pensar sino un querer sapiente: para el filósofo que la piensa, es decir, por ella misma y en ella misma, la autodeterminación del querer a partir del querer inmediato no puede efectuarse sino según el encadenamiento dialéctico de las figuras del pensamiento. A esta profundidad y en este sentido, querer es pensar. (196)

El problema había sido detectado ya en siglo XIII con aguda precisión por el franciscano Juan Duns Escoto, como muy bien lo ha mostrado Hannah Arendt en su fascinante estudio sobre la voluntad, en la Segunda parte de *La vida del espíritu*, y fue reforzado por el también franciscano Guillermo de Ockham, al insistir en el sentido peculiar del Credo cristiano que destaca como carácter fundamental de la naturaleza divina su omnipotencia: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem* (creo en un solo Dios, Padre omnipotente). Como franciscano y nominalista, Ockham desconfiaba de los alcances de la razón humana en lo concerniente a la religión, y establecía como uno de los pilares de su reflexión teológica la radical contingencia de todo lo existente derivada de la absoluta libertad que debemos atribuirle a Dios. *Deus nullius est debitor* (VII 45), decía, “Dios no es deudor de nadie”; por consiguiente, todo lo que existe pudo haber sido distinto y podría llegar a serlo, si Dios lo quisiera.

Comentando esta formulación, dice Jan Beckmann en su esclarecedor estudio sobre Ockham:

Él (Dios) ha creado el mundo y todo lo que hay en él con total libertad (*aus freien Stücken*). Él también podría haber creado a cada ser humano o cada objeto de manera diferente a como lo ha hecho; más aún, él tiene la libertad, en cualquier momento, de cambiar el mundo y todo lo que hay en él. (36-37)

No viene al caso entrar a examinar en detalle la doctrina de Ockham acerca de la voluntad, que solo he querido traer a colación para señalar cómo una interpretación no intelectualista de la revelación divina, que centre su atención sobre el carácter personal y libre del Dios revelado, parece salvaguardar un elemento fundamental de la fe religiosa, al entenderla como un acto de confianza en una palabra dada. Porque un acto de confianza así supone necesariamente que la persona sobre la cual se deposita esa confianza no pueda ser predecible de manera absoluta; en otras palabras, es necesario que esa persona disponga de una voluntad que no esté sometida a la necesidad del intelecto. Como bien lo ha formulado recientemente Byung-Chul Han: “La confianza sólo es posible en un estado intermedio entre saber y no saber. Confianza significa: a pesar del no saber en relación con el otro, construir una relación positiva con él. La confianza hace posibles acciones a pesar de la falta de saber” (91).

Es, entonces, en la voluntad más bien que en el intelecto, donde habría que buscar el sentido de la trascendencia divina exigida por la fe, cuando esta última es entendida como un acto de confianza; en otros términos, cuando esa confianza es exigida por la llamada “fe fiducial”, que hace de la religión una opción verdaderamente libre. Cabe sostener, entonces, que lo que Hegel ha propuesto con su marcado intelectualismo es una reducción del cristianismo a la filosofía. Reducción que, si bien puede tener la ventaja de ofrecer una fundamentación racional para las doctrinas del cristianismo, se muestra incapaz de comprender el misterio del mal, tal como este ha sido revelado por la tradición judeo-cristiana.

### **Bibliografía**

1. Anselmo de Canterbury (2008). Obras completas. I-II. (J. Alameda O.S.B., trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
2. Aquino, Tomás de (2009). Suma de Teología. (José Martorell, trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
3. Arendt, Hannah (2010). La vida del espíritu. (Carmen Corral, trad.). Barcelona: Editorial Paidós, 2010.
4. Astete, G. (1936). Catecismo de la doctrina cristiana. Bogotá: Tipografía Mogollón.
5. Barth, K. (1996). Hegel. (J. A. Díaz, trad.). Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 68/69, 37-70.

6. Barth, K. (1985). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag.
7. Beckmann, J. P. (1995). *Wilhelm von Ockham*. München: Beck Verlag.
8. Díaz, J. A. (2007). Hegel y la “superación” de la religión. *Ideas y Valores*, 60(133), 23-37.
9. Díaz, J. A. (2011). ¿Religión o Mística? En C. A. Barbosa (Ed.), *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar* (pp. 73-91). Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
10. Habermas, J. (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós.
11. Han, B-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. (R. Gabas, trad.). Barcelona: Herder.
12. Hegel, G. W. F. (1970). *Berliner Schriften 1818-1831. Werke 11*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
13. Hegel, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel*. J. Hoffmeister (Hrsg.). Frankfurt: Felix Meiner Verlag.
14. Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. (R. Valls Plana, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
15. Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Mit den mündlichen Zusätzen. I-III. Theorie Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
16. Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. (A. Gómez Ramos, trad.). Madrid: Abada Editores.
17. Hegel, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. H.-F. Wessels & H. H. Clairmont (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
18. Hegel, G. W. F. (1966). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I-II*. G. Lasson (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
19. Kant, I. (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
20. Kant, I. (1968). *Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

21. Léonard, A. (1971) La structure du Système hégélien. *Revue Philosophique de Louvain*, 69 (4), 495-524. (Trad. al español: (1990) *Universitas Philosophica*, 7, 137-173).
22. Léonard, A. (1970). *La foi chez Hegel*. Paris: Desclée & Cie.
23. Lutero, M. (1976). *Obras*. (Vol. IV: La voluntad determinada (De servo arbitrio)). (E. Sexauer, trad.). Buenos Aires: Paidós.
24. Müller, J. (1856). *Die christliche Lehre von der Sünde*. I-II. Breslau: Verlag von Josef Max und Komp.
25. Ockham, G. de. (1974-1988). *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*. I-XVII. Cura Instituti Franciscani Universitatis Sancti Bonaventurae. New York: St. Bonaventure University.
26. Quelquejeu, B. (1972). *La volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil.
27. Rahner, K. & Vorgrimler, H. (1965). *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
28. Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, trad.). Madrid: Trotta.



# La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario\*

## Sovereignty as responsibility and the foundations of the new humanitarian interventionism

Por: Luis Felipe Piedrahita Ramírez<sup>1</sup>

G.I. Filosofía Política  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: felpiedra@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2014

Fecha de aprobación: 27 de junio de 2014

Doi: 10.17533/udea.ef.n51.a04

**Resumen.** Este artículo aborda la relación planteada por la doctrina de Responsabilidad de Proteger (R2P) en torno a los dilemas de la soberanía, la intervención, la seguridad y los derechos humanos. Para ello, se reconstruye la génesis del nuevo concepto de soberanía como responsabilidad (1) y el enfoque de seguridad humana (2) que subyacen a la formulación inicial de la R2P, para así contextualizar el aporte del informe de la ICISS a la formación de la nueva norma-doctrina (3). Finalmente, se repasará la forma en que la tradicional doctrina de la guerra justa es reformulada y actualizada en la R2P (4).

**Palabras clave:** soberanía, intervención, injerencia humanitaria, nuevo humanitarismo, guerra fría

**Abstract.** This article discusses the relationship posed by the Responsibility to Protect (R2P) around the dilemmas of sovereignty, intervention, security and human rights. The article deals with a reconstruction of the genesis of the new concept of sovereignty as responsibility (1) and human security approach (2) underlying the initial formulation of R2P, thereby contextualizing the contribution of the ICISS report to the creation of the new norm or doctrine (3). Finally, the paper reviews how the traditional doctrine of just war is reformulated and updated in the R2P (4).

**Keywords:** sovereignty, intervention, humanitarian interference, new humanitarianism, cold war

---

\* Este artículo es resultado de la investigación *Las transformaciones contemporáneas del Estado, la seguridad y los conflictos: Un estado del arte sobre la Construcción de Paz y la Paz Liberal*, aprobado y financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI Acta 643 del 30/10/2012) de la Universidad de Antioquia.

1 Filósofo, Magíster en Ciencia Política. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y coordinador del Grupo de Investigación de Filosofía Política. Titular de la Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz. Correo electrónico: felpiedra@gmail.com

### Como citar este artículo:

MLA: Piedrahita Ramírez, L. F. "La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 45-74.

APA: Piedrahita Ramírez, L. (2015). La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario. *Estudios de Filosofía*. (51), 45-74.

Chicago: Luis Felipe Piedrahita Ramírez. "La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario." *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 45-74.

*...si la intervención humanitaria es, en realidad, un ataque inaceptable a la soberanía, ¿cómo deberíamos responder a situaciones como las de Ruanda o Srebrenica y a las violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos que transgreden todos los principios de nuestra humanidad común?*

Kofi Annan

La intervención militar de la OTAN en Kosovo (1999) dejó planteada una crucial cuestión sobre el uso de la fuerza que debía resolverse en el nuevo milenio: ¿qué hacer con el impedimento de legalidad para intervenir cuando aparentemente se ha logrado un consenso normativo a favor de la intervención? ¿Cómo resolver la tensión aparentemente insuperable entre el principio de soberanía y el deber de proteger los derechos humanos a escala universal?

La pregunta fue planteada con claridad y lucidez en el muy citado discurso de Kofi Annan (ICISS, 2001a: vii), que condujo a una amplia y compleja discusión académica y política sobre la configuración de un parámetro claro y certero acerca de los casos en que el uso de la fuerza estaría justificado para poner fin a violaciones graves, sistemáticas y masivas de derechos humanos. Si el problema radica en la incompatibilidad de defender simultáneamente los principios de soberanía y protección humanitaria, el desafío estaría en reevaluar las relaciones de tensión y complementariedad de ambos fundamentos del nuevo orden internacional.

Este artículo aborda la relación planteada por la doctrina de *Responsabilidad de Proteger* (R2P) en torno a los dilemas de la soberanía, la intervención, la seguridad y los derechos humanos. Para ello, se reconstruye la génesis del nuevo concepto de soberanía como responsabilidad (1) y el enfoque de seguridad humana (2) que subyacen a la formulación inicial de la R2P, para así contextualizar el aporte del informe de la ICISS a la formación de la nueva norma-doctrina (3). Finalmente, se repasará la forma en que la tradicional doctrina de la guerra justa es reformulada y actualizada en la R2P (4).

## **1. Dos conceptos de soberanía: de la autoridad como control a la responsabilidad como protección**

La confusión que reina en la doctrina y en la práctica de la intervención proviene, de un lado, del sentido equívoco que se le da a la noción de soberanía, o, quizá, para ser más exactos, de los diferentes sentidos que se le atribuyen, y, de otra parte, de los posibles abusos de la soberanía (Ramón Chornet, 1995: p. 21).

En los debates contemporáneos sobre la soberanía suele plantearse su transformación o erosión debido a la cambiante naturaleza del orden internacional

y de la relación que comienza a plantearse entre las autoridades soberanas de los Estados y los ciudadanos. Según el relato convencional de la literatura especializada (Glanville, 2013b)<sup>2</sup>, la concepción westfaliana de la soberanía se reconstruye para dar paso a una nueva forma de soberanía, acorde con las transformaciones de la posguerra fría, con las exigencias de protección de los derechos humanos y con la cosmovisión filosófico-política del liberalismo internacionalista (Ruiz-Giménez, 2005: 136ss)

La concepción tradicional de la soberanía ha estado anclada en una visión particular del poder y control del Estado, que supone un grado considerable de autoridad dentro de las fronteras territoriales y autonomía frente a todo tipo de poder externo (Ayoob, 2002: 82; Badescu, 2010: 21ss). El correlato de esta concepción tradicional de la soberanía es la defensa del principio de autodeterminación, consistente en la capacidad de las comunidades políticas para definir de manera libre y autónoma sus formas de organización política particulares, combinando así dos facetas de la autoridad soberana de la modernidad: de un lado la libertad de interferencia externa (soberanía en clave negativa), y del otro la autonomía de los miembros de la comunidad política para definir las normas bajo las cuales desean vivir (soberanía en sentido positivo – soberanía popular).

En los albores del sistema westfaliano, y en el período de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, resultó común afirmar el carácter absoluto de la soberanía estatal. La supremacía de las autoridades públicas internas resultaba un mecanismo de defensa de la independencia de cada comunidad política frente a los otros poderes, de manera especial, del expansionismo y colonialismo de las grandes potencias. Así, era posible salvaguardar el pluralismo cultural y político de las comunidades particulares, para lo cual resultaba imperativo reafirmar el principio de soberanía como valor supremo del orden internacional.

Durante la Guerra Fría, la concepción tradicional y absolutista de la soberanía gozó de popularidad debido a la relación que se planteaba entre ésta, el principio de autodeterminación colectiva y el principio de no intervención (Bellamy, 2009a: 15-19). De hecho, la mayor parte de los Estados pertenecientes a la ONU

---

2 Existen otros relatos que plantean que la visión absolutista de la soberanía no es más que una caricatura que sirve como instrumento para argumentar a favor de la nueva noción de soberanía compatible con la intervención (cf. Hehir, 2012: 181-192) o el famoso argumento de Krasner (2001) según el cual el régimen moderno de soberanía siempre ha estado amañado hipócritamente y deberían distinguirse cuatro formas distintas de soberanía de las cuales sólo dos se encuentran en actual crisis o erosión debido a las dinámicas de globalización. También está el discurso de Luke Glanville, para quien son tantos los antecedentes modernos de la idea de soberanía como responsabilidad que debería matizarse su impronta novedosa a propósito de la R2P (2011a, 2011b, 2013a, 2013b).

recurrían continuamente a la retórica de la soberanía para afirmar que era la única condición que igualaba legalmente a todos los miembros del sistema internacional, caracterizado por una profunda desigualdad de poder, y servía como garante para evitar la intromisión en los asuntos internos de cada comunidad para favorecer los intereses de los más poderosos dentro del sistema. Más aún, el carácter de defensa absoluta de la soberanía en la práctica iba en consonancia con algunas formulaciones teóricas que negaban la necesidad de que los Estados soberanos estuviesen sometidos a algún tipo de control o exigencia de rendición de cuentas frente a la comunidad internacional:

sovereignty is a legal concept which is absolute: Absolute in that sovereignty is either present or absent. When a country is sovereign it is independent categorically: there is no intermediate condition, either a state has legal sovereignty, i.e. 'is not subordinate to another sovereign but is necessarily equal to it in international law' or it does not have sovereignty; it is legally impossible to have some 'half-way house' and therefore, 'no question of relative sovereignty' (Robert Jackson, citado en Chandler, 2004: 78)

Este marco de soberanía tradicional encuentra sustento jurídico en la Carta de Naciones Unidas y en la jurisprudencia internacional producida en el seno de dicha organización. El compromiso de la mayoría de los Estados se manifestó firme en 1965, cuando mediante la Resolución 2131 de la Asamblea General se formuló una Declaración de la inadmisibilidad de la intervención en los asuntos domésticos de los Estados y la protección de su Independencia y Soberanía:

No State has the right to intervene, directly or indirectly, for any reason whatever, in the internal or external affairs of any other State. Consequently, armed intervention and all other forms of interference or attempted threats against the personality of the State or against its political, economic and cultural elements, are condemned as a violation of international law (Citado en Glanville, 2013b: 86; Bellamy, 2009a: 16)

Sin embargo, durante el mismo período de la contienda bipolar, se hacían evidentes algunas tensiones entre la defensa absoluta de la soberanía y la protección de los derechos humanos, ahora también parte sustancial del derecho internacional posterior a la Carta de la ONU. Alex Bellamy (2009a: 10-15) identifica cuatro tendencias anómalas que desde la Guerra Fría establecían la necesidad de replantear la relación entre soberanía y derechos humanos, y pensar de forma novedosa el contenido de estos principios. En primer lugar, tenemos que la soberanía no ha sido una barrera efectiva contra la intervención extranjera, como lo demuestran las intervenciones unilaterales emprendidas durante la Guerra Fría; incluso en los casos en los que no están involucradas las grandes potencias, las intervenciones tienen lugar a pesar de la soberanía de los Estados receptores de la intervención. En segunda instancia, después de 1948 comienza a popularizarse la idea según la cual la soberanía es un derecho humano y no un derecho o prerrogativa de los

Estados, resaltando una idea moderna según la cual los límites de la acción estatal están definidos en función de garantizar la voluntad popular y sus intereses. En tercer lugar se encuentran las limitaciones al poder absoluto que el Estado ampara en su soberanía, ya que el derecho internacional constriñe el accionar estatal en su soberanía externa y se tiende a afirmar que el Estado no debe comportarse de forma despótica y arbitraria en el ejercicio de su soberanía interna. Finalmente, se encuentra la posibilidad lógica y política de que el principio de no intervención no constituya un corolario del principio de soberanía: así ocurre cuando los imperativos de protección humanitaria se superponen o cuando es el mismo Estado quien soberanamente solicita la injerencia extranjera, en los denominados casos de la intervención por invitación.

Las tensiones entre soberanía y protección de los derechos humanos, así como los factores que inciden en la erosión de la autonomía y soberanía estatal, generan un marco propicio para el surgimiento de la nueva concepción de la soberanía. La idea de la “soberanía como responsabilidad”, núcleo teórico y normativo de la R2P formulada por la ICISS, tiene sus antecedentes en el contexto del estallido de la ola de intervenciones y misiones de paz de la década de los noventa (Hehir, 2010: 112ss; Glanville, 2013a: 174ss). Formulada por primera vez por Francis Deng<sup>3</sup>, esta concepción de la soberanía aludía a la particular situación que vivía África luego de las dos grandes derrotas del nuevo intervencionismo en Somalia y Ruanda (Cunliffe, 2007) y de la adopción de una supuesta política aislacionista que estarían empleando los grandes poderes para desentenderse de las crisis generadas en dichos contextos.

Dos Secretarios Generales de la ONU habían allanado el camino para la formulación de un nuevo concepto de soberanía, que planteando la necesidad de profundizar la protección de los derechos humanos, matizara la autoridad soberana del Estado sin menguarla radicalmente. En su Reporte a la Asamblea General de 1991, Javier Pérez de Cuéllar afirmaba que era necesario un cambio en el lenguaje utilizado para adjudicar obligaciones de protección humanitaria; si bien resultaba claro que la soberanía estatal no podría ponerse en cuestión de forma radical, debido a que allí residía un deber primario de protección de los individuos, también era evidente un “cambio irreversible” en la opinión pública mundial que hacía moralmente intolerable la opresión y la violación deliberada de los derechos del hombre, más aún cuando era perpetrada por el Estado (Glanville, 2013a: 173; Ruiz-

---

3 En compañía de Roberta Cohen y otros miembros de la *Brookings Institution* que desarrollaron sendos proyectos sobre el manejo de conflictos en África y la crisis humanitarias relacionadas con refugiados y desplazados internos.

Giménez, 2005: 138). Para el Secretario General, era prudente evitar la controversia suscitada por el ‘derecho de injerencia’, y más pertinente recurrir a la idea de una responsabilidad de la comunidad internacional de atender las emergencias humanitarias, ya que en el núcleo de sus obligaciones estaba el deber de promover la paz y la seguridad (pensada también en términos de protección de derechos), recurriendo a los mecanismos de prevención, influencia, presión y condena de las actuaciones que se encontrasen por fuera de la legalidad internacional y de los nuevos estándares morales derivados de las preocupaciones humanitarias.

Un año más tarde, Boutros Boutros-Ghali (el sucesor de Pérez de Cuéllar en la Secretaría General) planteaba de forma más contundente esa necesidad de reformular la noción tradicional de la soberanía, afirmando la existencia de una “soberanía universal” que reside en toda la humanidad y que se funda en los derechos de los individuos y los derechos de los pueblos (Glanville, 2013a: 174). Su planteamiento hacía referencia a la mentalidad institucional de Naciones Unidas respecto a las operaciones de paz que se daban en la posguerra fría, con el programa de desarrollo de una diplomacia preventiva que se configurase como esquema de seguridad colectiva para las nuevas amenazas a la paz.

La piedra angular de esta labor es y debe seguir siendo el Estado. El respeto de su soberanía e integridad fundamentales es crítico en todo progreso internacional común. No obstante, ha pasado ya el momento de la soberanía absoluta y exclusiva; su teoría nunca tuvo asidero en la realidad. Hoy deben comprenderlo así los gobernantes de los Estados y contrapesar las necesidades de una buena gestión interna con las exigencias de un mundo cada vez más interdependiente (Boutros-Ghali, 1992).

Fue justamente Boutros-Ghali quien designó a Francis Deng como Representante Especial del Secretario General sobre el Desplazamiento Forzado Interno en 1993, para investigar y visibilizar la creciente problemática de las personas que sufrían desplazamiento forzado dentro de las fronteras de sus Estados debido a las nuevas conflictividades bélicas. El primer dilema que enfrentaba Deng tenía que ver con el estatus débilmente definido de las personas en situación de desplazamiento interno, pues buena parte del derecho internacional y de las leyes humanitarias se habían concentrado en la definición del estatus de los refugiados y de las políticas de atención a estos (Ferris, 2011; Weiss, 2007: 90-95). El segundo dilema tenía que ver con los múltiples impedimentos para ofrecer la ayuda necesaria a estas personas, ya que los gobiernos donde se presentaban estas crisis humanitarias se mostraban reacios a dar atención a los desplazados, o se encontraban en medio del conflicto con fuerzas opositoras; además, los gobiernos vecinos adoptaban en muchos casos una política de cierre de fronteras para evitar un incremento en el ya

alarmante número de refugiados. El resultado de dicha situación era dramático: en la primera mitad de la década de los 90 se contaban no menos de 30 millones de personas en situación de desplazamiento interno, y buena parte de la responsabilidad por dicha situación recaía en las autoridades soberanas de los Estados.

El desafío que enfrentaba Deng consistía en situar la problemática de los desplazados en el centro de la agenda internacional e idear mecanismos para persuadir a los gobiernos de mejorar la ayuda a los desplazados incluso en el escenario de hostilidad y negación de la ayuda por parte de los gobiernos que vivían las crisis (Bellamy, 2011: 10). Para Deng, resultaba paradójico que se asumiera que el cuidado de los desplazados internos recaía en los propios gobiernos cuando el hecho mismo del desplazamiento era causado por las autoridades estatales. Era necesario entonces desarrollar un marco conceptual que favoreciera la protección y el acceso de ayuda internacional a los desplazados y demás víctimas de las guerras que no habían traspasado las fronteras estatales. Esta protección requería una veeduría e interferencia internacional que en algunos casos implicaría la coerción y/o la intervención armada (Glanville, 2013a: 174); la justificación de estas acciones se encuentra en la formulación de la “soberanía como responsabilidad”.

El núcleo de esta nueva concepción positiva de la relación entre soberanía y protección de los derechos humanos radica en el reconocimiento de la responsabilidad primaria de los gobiernos para proteger los derechos de los desplazados y demás víctimas de los conflictos que se encuentren en su territorio (Bellamy, 2009a: 21-23); el no cumplimiento de esta responsabilidad mina no sólo la legitimidad sino también la autoridad interna y externa del Estado en cuestión. La noción responsabilidad desplazaría así la concepción tradicional de control y autoridad como condición y núcleo esencial del principio de soberanía (Orford, 2011: 13-15). Para Deng (et. al. 1996) un gobierno debe ser reconocido como la autoridad dentro de un territorio sólo si puede garantizar la seguridad y la justicia; la soberanía estatal estaría entonces condicionada a la capacidad de garantizar estos bienes a los ciudadanos.

Tradicionalmente, la soberanía implica una autoridad suprema, independiente y original, pero en una época impregnada de un *ethos* democrático, debería significar que un pueblo se gobierna a sí mismo. La soberanía, incluso en su sentido tradicional, se refiere no sólo a la inviolabilidad del Estado sino además a su capacidad para llevar a cabo sus funciones de gobierno. La soberanía no es simplemente el derecho a no ser perturbado desde afuera, sino también la responsabilidad de realizar las tareas que se esperan de un gobierno efectivo. Normativamente, pretender lo contrario sería perder de vista su propósito en el contexto original del contrato social, tomando los medios como el fin. La autoridad soberana es sólo

el medio para realizar la armonía y resolver los problemas cuando la armonía no existe, y los conflictos no son resueltos por la sociedad.

La obligación del estado de preservar los estándares de garantía de vida para sus ciudadanos debe ser reconocida como una condición necesaria de la soberanía. Y de hecho, aunque este principio normativo no es todavía completa o consistentemente observado en la práctica, está siendo cada vez más reconocido como la pieza central de la soberanía. El estado tiene el derecho de realizar sus actividades sin perturbaciones desde el exterior cuando actúa como el agente original para satisfacer las necesidades de sus ciudadanos. Pero ese derecho no es una licencia. Es simple -y normalmente- la obligación de primera instancia, y depende de la actuación del agente. Si la obligación no es cumplida, el derecho de inviolabilidad debe considerarse perdido, primero voluntariamente si el propio estado pide ayuda de sus pares, y luego involuntariamente si la ayuda se impone en respuesta a su propia inactividad o incapacidad y a las necesidades no satisfechas de su propio pueblo [...] En el plano internacional, entonces, la soberanía se convierte en una función combinada, para ser protegida cuando se ejerce responsablemente y para ser compartida cuando se necesita ayuda. (Deng et. al., 1996: xviii).

La pretensión de Deng y sus colegas era claramente justificar que la comunidad internacional se involucrase en estas crisis y conflictos, alegando que la responsabilidad soberana implicaba una rendición de cuentas ante los ciudadanos, pero también a nivel internacional: al plantear la soberanía como una responsabilidad y no como un derecho, el fallo en el ejercicio de dicha responsabilidad autorizaba a los actores internacionales a intervenir incluso en contra de la voluntad soberana de las autoridades estatales, pues la protección humanitaria dejaba de ser una posibilidad de ayuda para constituir una obligación de actuar en función de la responsabilidad compartida de proteger las poblaciones vulnerables.

Planteadas en el contexto africano, donde los argumentos pro-soberanistas se enarbolaban en función de la autonomía y de evitar el neo-colonialismo de las grandes potencias, la idea de soberanía como responsabilidad desarrolla una teoría de la autoridad internacional para justificar el ejercicio de funciones gubernamentales por parte de distintos actores internacionales, insertadas en el marco general del desarrollo de una nueva doctrina de resolución de conflictos y construcción de paz amparada por la ONU (Orford, 2011: 13). En lugar de ver este desarrollo como un debilitamiento de la soberanía estatal que favoreciera un nuevo régimen intervencionista, Deng y sus colegas consideraban que la intervención internacional en realidad ayudaba a realizar y ejercer responsablemente la soberanía, mediante el fortalecimiento de las capacidades estatales que se veían menguadas en el contexto de estos nuevos conflictos y crisis humanitarias (Bellamy, 2009a: 22).

La nueva concepción de la soberanía implica, pues, desechar la idea según la cual el principio de no intervención constituía una aceptación tácita de que el

Estado podría hacer dentro de sus fronteras lo que quisiera; supone además que la comunidad internacional tiene un deber de corregir la falla estatal allí donde los gobiernos son incapaces de proteger o culpables de vulnerar los derechos humanos. Si bien resultó una idea exitosa y ampliamente acogida en las recomendaciones que Deng planteó a propósito del problema del desplazamiento interno, rápidamente fue puesta a prueba en un contexto distinto al de los estados ‘fallidos’ en África, al plantearse nuevamente el dilema de la protección humanitaria frente a las demandas de soberanía en el caso de Kosovo.

El Secretario General de la ONU -Kofi Annan-, quien se desempeñó como responsable del Departamento de Operaciones para el Mantenimiento de la Paz (DPKO) durante la Secretaría General de Boutros- Ghali, continuó con las ideas propuestas por sus antecesores sobre el problema de la soberanía, radicalizando la postura esbozada por Deng, a propósito de la crisis desatada por la intervención militar de la OTAN en Kosovo. Dos ideas fundamentales resumen el planteamiento de Annan en torno al problema de la intervención: que el ejercicio de la soberanía implica responsabilidad y no sólo poder (Annan, 1999: 6), y que la protección de los derechos humanos debe ser tomada en serio en su aspiración universal, esto es, que deben diseñarse los mecanismos idóneos para su protección más allá de las fronteras para satisfacer las crecientes demandas de justicia universal (Glanville, 2013a: 175-176). En su conocido discurso ante la Asamblea General de 1999, el Secretario General insistió en la necesidad de distinguir dos formas de comprender la soberanía y adoptar aquélla acorde a la naciente doctrina internacional sobre seguridad humana e intervención.

Las fuerzas de la globalización y de la cooperación internacional le han dado un sentido nuevo al concepto básico de soberanía de los Estados. Hoy se entiende, generalmente, que el Estado es el servidor de sus habitantes y no a la inversa. Al mismo tiempo, la soberanía del individuo, que incluye los derechos humanos y las libertades fundamentales de cada persona como se enuncian en la Carta de las Naciones Unidas, se ha fortalecido con una renovada conciencia de que cada individuo tiene derecho a controlar su propio destino. (Annan, 1999: 42)

Para Annan resultaba claro que el derecho internacional contemporáneo basado en la Carta de la ONU había sido redactado por los Estados, pero en nombre de los “pueblos” y no de los gobiernos; ello implicaría que el régimen de soberanía debe concentrarse en el individuo y los pueblos, además de negar la posibilidad de que esa soberanía se convierta en una licencia para “pisotear los derechos y la dignidad de los seres humanos” (Annan, 1999: 5; Ruiz-Giménez, 2005: 138). Las ideas sobre intervención y protección que Annan planteó en múltiples discursos

públicos<sup>4</sup> contaron con varios apoyos y no menos contradictorios, habida cuenta del terreno que se estaba preparando para justificar el uso de la fuerza con fines humanitarios, aún cuando no se contase con el beneplácito del Consejo de Seguridad, como ocurrió en el caso de Kosovo. Lo significativo de su discurso fue confirmar el giro en el pensamiento sobre soberanía que habían anticipado Deng y sus antecesores: a las características básicas de la soberanía tradicional debía añadirse la obligación por el respeto de los derechos humanos, que pasaría a condicionar moral, política y legalmente la autoridad de los Estados<sup>5</sup> (ICISS, 2001b: 136-137; Chandler, 2004: 65).

## 2. El enfoque de la seguridad humana

La idea de soberanía como responsabilidad avanzada por Deng y Annan contenía otra de las nociones que fundamentan la R2P en la formulación propuesta por la ICISS: la responsabilidad primaria del Estado consiste en proteger la vida y seguridad de los ciudadanos, pero también en la promoción de un bienestar general que refuerce la sensación de seguridad dentro de la comunidad política. Al nuevo concepto de soberanía se correspondía un nuevo concepto de seguridad acorde con la nueva agenda global de desarrollo y que ponía al individuo en el centro de las preocupaciones internacionales (Thakur, 2011: 116).

El contexto global de la transformación en la naturaleza de los conflictos y amenazas a la seguridad, aunado a las transformaciones que en múltiples esferas de acción humana han provocado las dinámicas globalizadoras, han contribuido al surgimiento y progresiva consolidación del denominado enfoque de la ‘seguridad humana’. El término fue utilizado por primera vez en el Informe sobre Desarrollo Humano realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 1994, que planteó las “Nuevas dimensiones de la seguridad humana” (Beebe & Kaldor, 2010: 6ss; Evans, 2008: 34-35)<sup>6</sup>. El informe sostenía que el

---

4 Además de su famoso discurso en la Asamblea General (“Dos conceptos de soberanía”), que había logrado notoriedad al ser publicado por el semanario *The Economist*, Annan había dado conferencias públicas en Ditchley Park (Inglaterra), La Haya y Ginebra, en las cuales avanzaba en la idea del valor relativo de la soberanía estatal frente a la soberanía individual, entendida como la exigencia de protección a los derechos humanos universales. (Weiss, 2007: 96)

5 “Al triunvirato westfaliano de territorio, gobierno y población, el respeto a los derechos humanos parece haberse agregado como un elemento definitorio de la soberanía. Los Estados, para poder ostentarse como miembros de la comunidad internacional, deben garantizar a sus gobernados la protección de los derechos humanos básicos internacionalmente reconocidos de potenciales violaciones masivas” (Tardif, 2012: 303)

6 Algunos teóricos remontan el nacimiento de la idea de seguridad humana al siglo XIX con el establecimiento de la Cruz Roja Internacional y el desarrollo de las leyes de guerra del viejo

concepto de seguridad que se estaba manejando hasta el momento era demasiado estrecho, limitando su ámbito de aplicación a la “seguridad del territorio contra la agresión externa, como protección de los intereses nacionales en la política exterior, o como seguridad mundial frente a la amenaza de un holocausto nuclear. La seguridad se ha relacionado más con el Estado-nación que con la gente” (PNUD, 1994: 25), dejando de lado preocupaciones relacionadas con la seguridad en la vida cotidiana de las personas.

En contraste con el concepto tradicional de seguridad anclado en las fronteras nacionales, la noción de ‘seguridad humana’ se concentra en la cotidianidad individuos y comunidades, en la protección de su vida y dignidad. Se planteaba entonces una definición de la seguridad que implicaba la posibilidad que tienen las personas de optar por distintas formas de vida y bienestar sin temor de que las condiciones que permiten la pluralidad desaparezcan en el futuro (Hampson, 2008). El enfoque del Informe del PNUD, con su pretendido alcance universal, planteaba que existen distintas dimensiones humanas interdependientes que configuran la libertad de los individuos para “ejercer diversas opciones”, obtener acceso a bienes de mercado y a las “oportunidades sociales” sin interferencias ni amenazas provenientes de dentro o fuera de las fronteras territoriales de la comunidad política. El elemento clave es que estas posibles amenazas no se limitan a lo estrictamente militar (Axworthy, 2012: 8).

En su formulación inicial plasmada en el Informe del PNUD, el concepto de seguridad humana se plantea de manera amplia, distinguiendo una serie de amenazas que se agrupaban en siete dimensiones o categorías integradoras de la seguridad: la *seguridad económica*, que abarca problemas como la pobreza, el desempleo, el trabajo precario, las crisis económicas, y los bajos ingresos; la *seguridad alimentaria*, que se preocupa por la mala distribución de alimentos; la *seguridad sanitaria*, relacionada con temas como la escasez y disponibilidad de recursos vitales como el agua potable, así como de los accidentes de tráfico, o las enfermedades crónicas como el cáncer o de contagio y propagación como el SIDA; la *seguridad ambiental*, que se ocupa de la situación actual de crisis de los ecosistemas, la contaminación del aire, del agua, la deforestación y desastres naturales; la *seguridad personal*, enfocada en la protección del individuo respecto a la violencia física (tortura, desaparición genocidio, violación a las mujeres, maltrato

---

humanitarismo. Otros autores reconocen algunos elementos de este término en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las Convenciones de Ginebra, entre otros documentos y acuerdos internacionales. Sin embargo la mayoría de la literatura existente considera el Informe sobre Desarrollo Humano realizado por el PNUD en 1994, como el documento que funda la doctrina de la seguridad humana (Morillas, 2007; Sotomayor, 2007).

infantil, etc.); la *seguridad de la comunidad*, relacionada con las identidades y tradiciones colectivas y la amenaza de conflictos y limpieza étnica; y finalmente la *seguridad política*, que se refiere a la protección a los derechos humanos y a las libertades individuales frente a la represión política por parte del Estado (PNUD, 1994: 27-37; Kaldor, 2010: 280; Fuentes & Rojas, 2005).

Muchos analistas coincidieron en que este intento por expandir el concepto tradicional de seguridad era positivo de cara a los desafíos y expectativas frente al nuevo milenio. Dicha expansión se experimentaba en tres direcciones o dimensiones: por un lado, se presenta un cambio “hacia abajo”, al pasar de la seguridad estatal a una seguridad centrada en el individuo, y un desplazamiento “hacia arriba”, de la seguridad del estado a una seguridad internacional; de otro lado el concepto se extiende de forma “horizontal”, es decir, se incorporan al lado de la seguridad física de la impronta militar, nuevas formas de seguridad ligadas a asuntos de desarrollo y bienestar social, de ahí que surjan términos como el de seguridad económica, social, política y ambiental; pero además, no solo se multiplican los tipos de seguridad, sino también los actores responsables de ella, de esta forma, aparte del Estado, surgen instituciones internacionales, organizaciones no gubernamentales, la opinión pública y el mercado, como actores reconocidos y relacionados con la provisión de seguridad (Morillas, 2007: 48; Sotomayor, 2007).

Esta expansión hacia una nueva forma de seguridad representaba, en cierta medida, una culminación del proceso iniciado en la década del 80, sobre la necesidad de establecer un “derecho al desarrollo”, como discurso emancipador y de transformación política, orientado a una redistribución radical del poder y los recursos a escala internacional que favoreciese a los países cuyas estructuras sociales, políticas y económicas dificultaban la materialización amplia de derechos y vida digna para sus habitantes (Beebe & Kaldor, 2010). Esta demanda condujo al establecimiento del discurso del “desarrollo humano”, que hacía énfasis en las personas más que en los indicadores económicos de riqueza tradicionalmente usados, como el PIB, el crecimiento económico, etc. Este discurso planteaba entonces la necesidad de atender otros factores como la expectativa de vida, el nivel de educación, la provisión de salud pública, entre otros, para medir los países en una escala de desarrollo más ‘integral’ (Newman, 2009a: 183-187). Es justamente de la institucionalización de esta visión integral del desarrollo humano en los Informes producidos por el PNUD que surge la versión inicial de la seguridad humana tal y como se reconstruye más arriba.

Sin embargo, la formulación básica de la seguridad humana resultará tan amplia, vaga y elástica, que al comprender tantas y tan variadas esferas, resulta

difícil hacerla operativa y funcional (David, 2008: 126-128; Chandler, 2009: 80ss). En su núcleo convergían múltiples agendas internacionales que planteaban un esquema novedoso de las relaciones entre seguridad y desarrollo, bastante útil para el marco conceptual y normativo del liberalismo internacional en boga y de las críticas que el constructivismo dirigía hacia la interpretación realista de la seguridad internacional. Democratización, multilateralismo, interdependencia, esquemas de gobernanza global, poder ‘suave’ del creciente mercado internacional y correcciones a la falla estatal producida por los nuevos conflictos intra-estatales, eran algunos de los elementos subyacentes a la visión de la seguridad humana planteada durante los años posteriores al fin de la Guerra Fría. No obstante, su pretendido alcance universal vinculado al discurso de protección de los derechos humanos, enfrentaba el dilema de implementación y agencia: ¿qué actores debían promover esta nueva agenda de seguridad, paz y desarrollo? (Grasa, 2007).

La manera en que distintos gobiernos y organizaciones internacionales han integrado los presupuestos de la seguridad humana en la formulación de su política exterior, ha conducido a la formulación de distintas concepciones del enfoque (Hampson, 2008: 230-232; Ho, 2008). Cabe destacar dos grandes visiones o interpretaciones<sup>7</sup>: la amplia, defendida por Japón y la Comisión de Seguridad Humana, y la restringida, impulsada por Canadá, algunos países escandinavos y el *Human Security Centre*. La denominada visión amplia de la seguridad humana se concentra en la libertad frente a la necesidad (“*freedom from need*”), asumiendo que los actuales desafíos a la seguridad de las personas demandan una solución ‘integral’, enfocada a las necesidades básicas del individuo, a nivel económico, social,

---

7 Existe una tercera visión que se plantea como síntesis de estas dos posturas predominantes, consignado en el *Reporte de Barcelona sobre una Doctrina de Seguridad Humana para Europa*. Defendido especialmente por Mary Kaldor, esta visión se concentra en las amenazas a la seguridad personal producida en contexto de violencia armada. Se plantean una serie de principios que guiarían la comprensión e implementación de la seguridad humana en el marco de la política exterior europea:

- La primacía de los derechos humanos
- Establecimiento de autoridad política legítima
- El multilateralismo
- El principio ascendente o aproximación de abajo-arriba
- El enfoque regional
- Uso de instrumentos legales
- El uso adecuado de la fuerza

(*cfr.* Kaldor, 2010: 283-291; Newman, 2009a: 188; Beebe & Kaldor, 2010: 8-9)

ambiental, sanitario, etc. Esta visión está más centrada en la ayuda al desarrollo que en los elementos de violencia asociados tradicionalmente a la seguridad; no se trata exclusivamente de proteger a las personas de los conflictos violentos, sino proveer los estándares mínimos de vida digna para esas personas, evitando que temas como la pobreza, las enfermedades y la falta de educación conduzcan a la agudización de la violencia física. La defensa fuerte de esta perspectiva, más allá de lo ya planteado por el PNUD en 1994, se encuentra en la forma en que el gobierno japonés reconducía su política externa:

Para Japón, seguridad humana comprende todas las amenazas que ponen en peligro la sobrevivencia humana, la vida diaria y la dignidad — degradación ambiental, violaciones a los derechos humanos, crimen transnacional organizado, drogas ilícitas, refugiados, pobreza, minas antipersonales, enfermedades contagiosas—, y el fortalecimiento de los esfuerzos con el fin de luchar contra esas amenazas. (Leal Moya, 2005: 1123)

Fue justamente el gobierno de Japón, junto a múltiples ONG's y Estados motivados por el Informe del Milenio de la ONU, los que promovieron el establecimiento de la Comisión de Seguridad Humana (CSH) en 2001, a cuya cabeza estuvieron Sadako Ogata y Amartya Sen. En el reporte final de la Comisión, *Human Security Now*, se planteó el que a la postre resultó constituyendo el enfoque oficial de Naciones Unidas sobre seguridad humana, considerando que si bien las amenazas físicas asociadas a los conflictos son acuciantes, la mejor forma de prevenirlas es mediante una política amplia, seria y sistemática de asistencia al desarrollo para que los países menos desarrollados puedan mejorar la provisión de bienes básicos, dignidad y equidad que sus ciudadanos requieren (Hampson, 2008: 231-232; Ho, 2008: 104ss). El componente desarrollista y economicista prima en esta visión amplia de la seguridad humana.

En contraste, la visión más restringida del enfoque considera la seguridad humana como libertad frente al miedo ("*freedom from fear*"), concentrándose en la eliminación del uso de la fuerza y la violencia (Morillas, 2007). La idea de libertad frente al temor centra su discurso y sus políticas de implementación en temas como la protección a civiles en los conflictos armados, la prevención y solución pacífica a los conflictos, la defensa de los derechos individuales, la promoción de la democracia y la gobernabilidad. Si bien esta perspectiva también considera que los problemas de hambre, pobreza y desigualdad no sólo son resultado sino además causa de los nuevos conflictos, la diferencia planteada con la visión amplia de la seguridad humana tiene que ver con el tipo de políticas y respuestas ofrecidas ante las nuevas amenazas de seguridad.

Desde 1995 el gobierno canadiense ha puesto el discurso de la seguridad humana como eje central de su política exterior (Ho, 2008; David, 2008: 127-130, Grasa, 2007). La defensa de este enfoque es resultado de la pretensión de consistencia con una serie de políticas internacionales con las cuales Canadá ha mostrado un fuerte compromiso, sin generar el apoyo o impacto deseado a escala global: ha sido uno de los Estados que más ha contribuido a las operaciones de mantenimiento de la paz, ha financiado investigación institucional y académica, pública y privada, acerca de la necesidad de proteger a los civiles en el contexto de los nuevos conflictos y crisis humanitarias, promovió y organizó la Convención que condujo a la prohibición del uso de minas antipersonales en el Tratado de Ottawa (1997), y ha promovido una ambiciosa agenda sobre el tratamiento, transformación y resolución de conflictos coincidente con el proyecto normativo de la instauración de una paz liberal a nivel global.

Al concentrarse en las amenazas físicas a personas y grupos, teniendo como referente las crisis acontecidas en Somalia, Ruanda, Bosnia, entre otras, el enfoque de seguridad humana defendido por los canadienses situó la discusión en la misma línea de reformulación del concepto de soberanía a propósito de la necesidad de justificar el uso de la fuerza con fines de protección a los derechos humanos. A diferencia del enfoque amplio defendido por los japoneses y la CSH, para quienes la seguridad humana debía ser un complemento a la seguridad estatal y por ende no entraría en conflicto con la soberanía de los Estados, la visión restringida de los canadienses considera que la implementación de la seguridad humana puede implicar el despliegue del uso de la fuerza incluso en contra de las autoridades estatales, a propósito de los contextos de violaciones sistemáticas de derechos provocadas por los mismos Estados o de las situaciones en las cuales la falla estatal impide la protección real de los ciudadanos.

La visión canadiense desarrolla así una agenda de seguridad humana acorde con los vientos normativos del nuevo intervencionismo humanitario, al considerar que el éxito en la promoción de la democracia, el respeto a los derechos humanos, la consolidación de la paz y la seguridad internacional, dependía de un cambio de los marcos de interpretación y guía de la política internacional bajo un nuevo régimen internacional de soberanía y la difusión de los principios de seguridad centrada en los individuos y no en los Estados (Leal Moya, 2005). Los desarrollos en torno al problema de la intervención humanitaria y la formulación de la R2P constituyen una continuación del proyecto canadiense auspiciado cada vez de forma más generalizada por la comunidad internacional.

### **3. La Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía Estatal (ICISS) y la Responsabilidad de Proteger**

En los primeros meses del nuevo milenio, un grupo de diplomáticos y políticos canadienses comenzaron un trabajo de discusión acerca de la urgencia de configurar una comisión internacional e independiente sobre el problema de la intervención humanitaria. La intención básica era resolver el complejo dilema sobre el enfrentamiento de los principios básicos del orden y el derecho internacional a propósito de la urgencia de protección universal de los derechos humanos, teniendo como trasfondo tres elementos significativos: el debate público mundial suscitado a propósito de la intervención militar de la OTAN en Kosovo; los debates suscitados en el seno de las Naciones Unidas, especialmente las propuestas del Secretario General Kofi Annan; y la necesidad de expandir y hacer operativo a escala global el enfoque restrictivo de la seguridad humana. El entonces Ministro de Asuntos Exteriores de Canadá -Lloyd Axworthy- propuso a Annan la creación de dicha comisión en el seno de la ONU, para que naciera con un apoyo político considerable que la hiciese viable; sin embargo, el Secretario General consideraba que, por motivos políticos, dicha comisión tendría que situarse por fuera del sistema de Naciones Unidas, dadas las profundas divisiones y reticencias que el problema de la intervención seguía suscitando entre buena parte de los Estados miembros (Bellamy, 2009a: 35ss; Evans, 2008: 38ss; ICISS, 2001a: 86-87; Hehir, 2012: 40ss).

En su intervención para la Cumbre del Milenio en la Asamblea General, Annan retomó la discusión que el mismo había planteado un año atrás sobre los desafíos que la intervención humanitaria planteaba al principio de soberanía estatal (Glanville, 2013a: 189ss). Le preocupaban particularmente tres tipos de respuesta que había suscitado su postura frente al caso de Kosovo: quienes consideraban que una política de intervención humanitaria podría convertirse en una carta blanca para erosionar la soberanía de algunos estados sin que hubiese justificación para ello; quienes temían que un contexto favorable al nuevo intervencionismo agudizara las tensiones separatistas y modificara la situación en las crisis donde se involucraban reclamos de autodeterminación y violación masiva de derechos; y los escépticos que planteaban dudas acerca de la selectividad con la cual se aplicaría un principio de justificación de la intervención, esto es, quién contaría con la autoridad legítima para decidir en qué casos y bajo qué medios se podría hacer uso de la fuerza para proteger los derechos humanos.

A los que consideran que la mayor amenaza para el futuro del orden internacional es el uso de la fuerza sin un mandato del Consejo de Seguridad habría que preguntarles –no en el contexto de Kosovo sino en el de Ruanda: si en los sombríos días y horas previos

al genocidio una coalición de Estados hubiera decidido actuar en defensa de la población Tutsi, pero hubiera carecido de una rápida autorización del Consejo de Seguridad, ¿debería haberse mantenido al margen y haber permitido que el horror se desatara? (Annan, 1999: 44; cf. Chesterman, 2007: 175; Arredondo, 2012: 11ss)

Proseguiría el Secretario General ahora dirigiéndose a los que abogaban de forma optimista por ese nuevo intervencionismo:

A los que sostienen que la actuación en Kosovo inició una nueva era en la que Estados y grupos de Estados pueden ejercer acciones militares fuera de los mecanismos establecidos para hacer cumplir la ley internacional, cabría preguntarles: no existe el peligro de que estas intervenciones socaven el imperfecto y sin embargo resistente sistema de seguridad creado después de la Segunda Guerra Mundial, constituyendo un peligroso precedente para futuras intervenciones sin un claro criterio para decidir quién puede invocar estos precedentes y en qué circunstancias? (Annan, 1999: 45; cf. Bellamy, 2011: 15; Badescu, 2010: 48ss)

Los canadienses responden al desafío planteado por Annan y continúan con su intención original, cuando en septiembre del 2000 el Primer Ministro –Jean Chrétien– anuncia la conformación de la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía Estatal, con la pretensión de construir una comprensión amplia de los elementos relacionados con el problema de la intervención humanitaria y generar un consenso político global (Bellamy, 2009a: 36; Axworthy, 2012: 11-12). La Comisión no representaba novedad alguna sobre la forma en que se propuso y conformó<sup>8</sup>, ni fue la primera en abordar el problema de la intervención<sup>9</sup> (Welsh, Thielking & MacFarlane, 2005), sin embargo, su plan de trabajo y los miembros que la conformaban dejaban entrever un avance significativo en la búsqueda de un consenso sobre el desafío de la intervención. Encabezada por Gareth Evans –Presidente del International Crisis Group y ex Ministro de Relaciones Exteriores

---

8 La ICISS fue estructurada bajo el modelo recurrente en la década de los 90 de Comisiones Internacionales conformadas por notables personalidades del mundo académico y político, cuya experticia suponía posible desarrollar consensos sobre problemas acuciantes en el orden internacional que debían resolverse apelando al multilateralismo. Para un recuento detallado de varias de estas comisiones resulta imprescindible el volumen compilado por Thakur, Cooper & English (2005). Especial atención merece la Comisión Brundtland, citada en apéndice del reporte de la ICISS: “Al igual que la Comisión Brundtland sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo en el decenio de 1980 tomó los temas aparentemente irreconciliables del desarrollo y la protección ambiental y, mediante un proceso de intenso debate intelectual y político, creó la noción de “desarrollo sostenible,” cabía esperar que la CIISE encontrara nuevas formas de conciliar las nociones aparentemente irreconciliables de intervención y soberanía estatal.” (ICISS, 2001a: 86).

9 Aparte del polémico reporte de la Independent International Commission on Kosovo: *The Kosovo Report: Conflict, International Response, Lessons Learned*, cabe destacar el trabajo avanzado por el Danish Institute of International Affairs: *Humanitarian Intervention: Legal and Political Aspects* (1999), el trabajo sobre intervención humanitaria del Advisory Council on International Affairs and Advisory Committee on Issues of Public International Law (La Haya, 2000), y el Pugwash Study Group sobre intervención, soberanía y seguridad internacional, cuyo trabajo se desarrolló de forma paralela al de la ICISS.

de Australia- y Mohamed Sahnoun - Asesor Especial del Secretario General de las Naciones Unidas y ex Representante Especial para Somalia y la Región de los Grandes Lagos-, la Comisión la completaban otros diez distinguidos miembros de distintas procedencias geográficas y opiniones divergentes<sup>10</sup>. Durante un año se celebraron conferencias y reuniones donde se avanzaron en los consensos que llevaron a la formulación del documento final, publicado y presentado a finales de 2001<sup>11</sup>.

El informe *La Responsabilidad de Proteger*, se ocupa del “denominado “derecho de intervención humanitaria”, es decir, la cuestión de si es adecuado que los Estados adopten medidas coercitivas, y en particular militares, contra otro Estado para proteger a personas que corren peligro en ese otro Estado y los casos en que pueden hacerlo” (ICISS, 2001a: vii). La estructura del reporte permite identificar un marco teórico más amplio para abordar el problema de la intervención, definiendo los principios y elementos que llevan a la nueva formulación del problema bajo la etiqueta de R2P, aunque el grueso del trabajo se dedique a los principios y criterios que deberían guiar una intervención legítima, tal y como era imperativo después del complejo debate de la década del 90. “No queremos que se repitan situaciones como la de Rwanda y creemos que la mejor manera de evitarlo es aprobando las propuestas contenidas en nuestro informe” (ICISS, 2001a: viii).

El reporte de la ICISS plantea avances y aportes considerables al debate internacional sobre los derechos humanos frente a la soberanía; el primero y más relevante es el giro conceptual propuesto para pasar del ‘derecho de intervención’ a la ‘responsabilidad de proteger’ (Strauss, 2009: 22). Al cambiar los términos del debate, la Comisión reconstruía la polémica sobre la injerencia humanitaria y la soberanía como responsabilidad para plantear una nueva perspectiva no desde el punto de vista de quienes podrían intervenir, sino desde aquéllos que necesitan la ayuda; el único ‘derecho’ en cuestión sería el de las víctimas de violaciones masivas de derechos humanos de ser protegidas de abusos y atrocidades (Evans, 2008: 39-41). También, con el cambio en los términos la Comisión también buscaba desplazar la terminología sobre intervención humanitaria más allá del

---

10 Los otros diez miembros son: Gisèle Côté-Harper (Canadá), Lee Hamilton (Estados Unidos), Michael Ignatieff (Canadá), Vladimir Lukin (Rusia), Klaus Naumann (Alemania), Cyril Ramaphosa (Sudáfrica), Fidel V. Ramos (Filipinas), Cornelio Sommaruga (Suiza), Eduardo Stein Barillas (Guatemala) y Ramesh Thakur (India).

11 Para un recuento detallado de la composición, financiación, personas involucradas a nivel académico y a nivel logístico, y detalles específicos sobre el trabajo de la Comisión, resulta clave el trabajo de Bellamy (2009a: 35-65), Weiss (2007: 98-112), Welsh, Thielking & MacFarlane (2005), Thakur (2011) y los apéndices del Informe de la ICISS (2001a) y su volumen suplementario (ICISS, 2001b).

componente estrictamente militar con el que usualmente se le asocia: al hablar de ‘responsabilidad de proteger’ se consideran otras medidas que no implican necesariamente el uso de la fuerza, respondiendo al reclamo de las organizaciones humanitarias, cuyo trabajo estaba en tela de juicio por la asociación que se estaba haciendo entre provisión de ayuda y fuerza militar (Newman, 2009a: 189; ICISS, 2001a: 10); y además, para plantear un nuevo lenguaje que permitiese un consenso con los actores que se mostraban reticentes a aceptar las premisas de necesidad de responder a las demandas de protección universal de derechos.

Los términos utilizados tradicionalmente en el debate sobre la soberanía y la intervención –“derecho a la intervención humanitaria” o “derecho a intervenir”– resultan inadecuados al menos por tres razones fundamentales. En primer lugar, centran necesariamente la atención en las reivindicaciones, los derechos y las prerrogativas de los posibles Estados participantes en la intervención y no en las urgentes necesidades de los posibles beneficiarios de la acción. En segundo lugar, al limitarse al acto de intervención, esta formulación tradicional no tiene debidamente en cuenta que es preciso emprender iniciativas preventivas o de asistencia después de la intervención, dos aspectos que con demasiada frecuencia se han pasado por alto en la práctica. Y, en tercer lugar, aunque no debe insistirse demasiado en este punto, el discurso familiar contribuye de hecho a situar a la intervención por encima de la soberanía desde el inicio del debate: concede ventaja a la intervención antes siquiera de que comience la discusión, pues tiende a deslegitimar cualquier disensión tildándola de antihumanitaria. (ICISS, 2001a: 17)

Así, la Comisión proponía una doctrina que definía de forma novedosa la soberanía como responsabilidad, volviendo a poner la autoridad estatal en el centro del debate, y ampliaba la necesidad de protección más allá de la mera reacción coercitiva, pues comprendía una amplia dimensión de prevención y de reconstrucción posconflicto (Orford, 2011; Reinold, 2013: 54ss). Los principios básicos establecidos por el reporte indican que los Estados, en el ejercicio de su soberanía, deben enfrentar la responsabilidad de proteger a su población. Esta protección está referida a la concepción restringida de seguridad humana que venía proponiendo el gobierno canadiense, pero que finalmente representaba una ampliación del enfoque tradicional de la seguridad nacional; en el caso en que el Estado falle en cumplir con esta responsabilidad, ya que la población esté sufriendo graves daños y amenazas debido a una guerra civil, un conflicto insurreccional, o por la represión del mismo Estado, y se encuentre en una situación en la que las autoridades no quieren o no pueden evitar el sufrimiento de los ciudadanos, la responsabilidad de proteger recaería en la comunidad internacional, incluso si ello implica socavar el principio de no intervención (Hehir, 2010:114-117; 2012: 40-43).

“A pesar de todo, la soberanía sigue siendo importante” (ICISS, 2001a: 9). Los Estados son responsables en primera instancia ante sus propios ciudadanos a nivel interno, y sólo ante la comunidad internacional de manera subsidiaria.

Desde el punto de vista del derecho internacional, los fundamentos de la doctrina de soberanía responsable propuesta por la ICISS son:

A. las obligaciones inherentes al concepto de soberanía; B. el Artículo 24 de la Carta de las Naciones Unidas que confiere al Consejo de Seguridad la responsabilidad de mantener la paz y la seguridad internacionales; C. las obligaciones jurídicas específicas que dimanar de las declaraciones, los pactos y los tratados relativos a los derechos humanos y la protección humana, así como del derecho internacional humanitario y el derecho interno; D. la práctica creciente de los Estados, las organizaciones regionales y el propio Consejo de Seguridad. (ICISS, 2001a: xi; Arredondo, 2012: 42ss)

Claramente la intención de la Comisión era promover un nuevo régimen jurídico internacional que respondiera satisfactoriamente al dilema político planteado por Annan, para lo cual debían tenerse en cuenta algunos elementos ya presentes en el derecho internacional, especialmente la Convención contra el Genocidio y el reciente Estatuto de Roma que había dado forma a la Corte Penal Internacional. Si bien la ICISS reconoce las falencias del orden jurídico internacional vigente, será insistente en que el cumplimiento de las normas por parte de los Estados constituye cada vez más una condición para que éstos sean considerados legítimos por la comunidad internacional; en ese sentido, el ejercicio de la soberanía como responsabilidad podría entenderse como un requisito mínimo para que los Estados sean considerados buenos ciudadanos del orden internacional (Tardif, 2012: 289; ICISS, 2001a: 9). Ello significaría que los Estados ya no podrán comportarse como deseen, pues podrían ser sometidos a un control o rendición de cuentas tanto a nivel interno como a nivel internacional<sup>12</sup>.

La idea de la condicionalidad de la soberanía va acompañada del otro gran aporte novedoso que el reporte de la Comisión ofrece sobre el debate en torno a la intervención: la responsabilidad de proteger no se limita a las respuestas a crisis humanitarias por medio de la intervención, sino que comprende un espectro de acción más amplio (Welsh, Thielking & MacFarlane, 2005: 202). La doctrina defendida por la ICISS comprendería así tres fases diferenciadas: la *responsabilidad de prevenir*, relacionada con el intento de eliminar todas las causas posibles que pongan en peligro la seguridad de las poblaciones; la *responsabilidad de reaccionar*, relacionada con la necesidad de responder, con medidas adecuadas, a las situaciones en que la protección humana sea un imperativo urgente; y la *responsabilidad de reconstruir*, enfocada a los problemas suscitados después de una intervención

---

12 Se encuentra en juego aquí la idea según la cual este tipo de respuestas a los problemas globales representarían un tránsito de la sociedad internacional de Estados a una comunidad mundial cosmopolita, basada en la materialización de los presupuestos normativos del intervencionismo liberal (Ruiz-Giménez, 2005:140ss; Archibugi, 2003; Habermas, 1999).

militar. De esta manera, la Comisión planteaba una estrecha relación de continuidad con la agenda de diplomacia coercitiva, construcción de paz, resolución de conflictos y seguridad humana que venía desarrollándose con una década de anticipación.

Si bien la ICISS resultó insistente al afirmar que el componente preventivo era el más importante de todos, los desarrollos que al respecto se distinguen en el reporte resultaban poco novedosos y profundos (Bellamy, 2011: 17). La parte central de la propuesta está dedicada a la regulación del recurso a la reacción por medio de la intervención, planteando criterios específicos que justificarían el uso de la fuerza con fines de protección humanitaria. El tercer aspecto, relativo a la reconstrucción, tiene menos importancia, y no es retomado en la evolución de la responsabilidad de proteger como norma internacional después de la recepción institucional del reporte de la Comisión. Aún así, el notable impacto que en los debates políticos e intelectuales tuvo la propuesta de la ICISS da cuenta de la importancia y originalidad de su propuesta sobre una nueva política intervencionista de cara al nuevo milenio.

RtoP is revolutionary because it acknowledges for the first time in a global declaration that there are limits on the UN Charter's prohibition against international involvement in what goes on inside the sovereign state. RtoP does not displace sovereignty as the source of authority in the world order, it serves to re-enforce it. It recognizes, however, that sovereignty gives rise not only to rights and privileges, but also to duties and obligations. Based on the human security framework, it provide the terms trough which the members of the UN can fulfill their mandate to promote collective security, in a world of globalized threats. (Axworthy, 2012: 16)

#### **4. La responsabilidad de reaccionar y la recuperación de la tradición de la guerra justa**

La responsabilidad de reaccionar es el componente de la doctrina más relacionado con el dilema central que plantea el debate amplio sobre la intervención humanitaria, y es el aspecto que mayor atención atrajo en el debate académico y en las discusiones políticas. Al respecto, la ICISS se preocupa por detallar los criterios precautorios para definir cuándo una intervención puede ser llevada a cabo, determinar cuál es la autoridad bajo la cual podría implementarse, y establecer cuáles son las condiciones operativas que regirán la intervención como tal.

El marco de legitimidad para la autorización del uso de la fuerza empleado por la Comisión se sitúa por fuera de los estándares legales tradicionales, y comparte el espíritu de moralización internacional que acompañó el debate sobre intervención en la década anterior. Ello planteaba una particular interpretación del lenguaje utilizado después de la intervención militar de la OTAN en Kosovo: si el problema

con dicha acción era su abierta ilegalidad pero su aparente legitimidad, el propósito giraría en torno a la definición de unos criterios de legitimidad que configuren un nuevo marco legal. La pretensión de la Comisión era que la doctrina propuesta configurara progresivamente un nuevo régimen internacional legal de intervención, que contemplara medidas no coercitivas, pero que terminaba haciendo énfasis en la posibilidad de las sanciones militares.

El lenguaje empleado por la ICISS retoma varios elementos presentes en la vieja tradición de la guerra justa. Formada a lo largo de varios siglos por teólogos y filósofos, esta tradición conjuga una argumentación moral con presupuestos legales para justificar el uso de la fuerza a la vez que se limita el ejercicio de la misma (Friberg-Fernros, 2011). De Cicerón a Francisco de Vitoria, pasando por San Agustín y Tomás de Aquino, esta tradición planteaba principios clave respecto a cuándo y cómo era justo acudir a la guerra, ya que si bien tendemos a considerar a ésta como un mal indeseable, en muchas ocasiones resulta inevitable. La evolución de la doctrina de la guerra justa durante cerca de dos milenios permite identificar una serie de criterios y condiciones ideales que pretenden tener alcance universal, pero que se materializaban según los intereses en juego de cada coyuntura histórica; es así como la tradición fue puesta al servicio de los grandes poderes expansionistas, a la vez que servía para criticar estas empresas impositivas (Bellamy, 2009b; Fisher, 2011; Tardif, 2012: 75-100).

En la década del 90 los debates en torno a la intervención reavivaron el interés por la tradición de la guerra justa, y muchos de los teóricos que defendían la visión del nuevo intervencionismo humanitario reconocían que sus criterios de legitimación provenían de dicha doctrina, o bien que su argumentación seguía el tono casuístico presente en la tradición (Hehir, 2010: 33; Wheeler, 2000: 33ss; Garzón, 2004). Las ideas de causa justa, intención correcta, autoridad legítima, probabilidad de éxito, proporcionalidad, entre otros, resonarán con nuevos referentes en el entramado normativo propuesto por la ICISS en el componente de reacción e intervención de la nueva doctrina (Focarelli, 2008: 196-198).

La responsabilidad de proteger responde a las preguntas sobre el *por qué* se justifica la intervención, *quién* debería emprenderla y *cuándo* debe ser aceptada, enumerando sus propios principios de guía de la intervención militar<sup>13</sup> (Pattison,

---

13 “Aunque no hay una sola lista universalmente aceptada, la Comisión estima que todos los criterios necesarios para adoptar una decisión pueden agruparse de modo sucinto bajo seis epígrafes: *autoridad competente, causa justa, intención correcta, último recurso, medios proporcionales y posibilidades razonables.*” (ICISS, 2001a: 36)

2010). En primer lugar encontramos el denominado “criterio mínimo”, relacionado con el viejo principio de la causa justa. La Comisión insiste en que las excepciones planteadas al principio de no intervención deben ser limitadas, y que la acción militar es siempre una “medida excepcional y extraordinaria”, y para estar justificada debe existir o ser inminente un grave daño a las personas, como los que se contemplan en dos circunstancias especiales:

grandes pérdidas de vidas humanas, reales o previsibles, con o sin intención genocida, que sean consecuencia de la acción deliberada de un Estado, o de su negligencia o incapacidad de actuar o del colapso de un Estado; o una “depuración étnica” en gran escala, real o previsible, llevada a cabo mediante el asesinato, la expulsión forzosa, el terror o la violación. (ICISS, 2001a: 37)

Al especificar estos dos umbrales, la Comisión dejaba claro que no todas las amenazas a la seguridad humana ni todas las violaciones de los derechos humanos constituyen una justificación válida de la intervención; los actos deben ser cometidos a “gran escala” y debe ser posible establecer la responsabilidad por la comisión de las atrocidades. Si bien existen otro tipo de acciones que merecen condena y están relacionados con la protección humana, como la discriminación racial o el vivir bajo regímenes autoritarios, en estos casos pueden contemplarse otras sanciones, como las políticas y económicas, sin que sea necesario el empleo de los medios militares.

Existen para la Comisión otras cuatro condiciones necesarias para justificar la decisión de intervenir militarmente, denominadas “principios precautorios”, y cuyo contenido también es fácilmente rastreable en la vieja tradición de la guerra justa. El criterio de la “intención correcta”, formulado previamente por San Agustín, Graciano, Tomás de Aquino, la neo escolástica española y Grocio -en los albores del derecho internacional moderno- (Bellamy, 2009b; Fisher, 2011), significaba para la ICISS que quien intervenía militarmente debería estar motivado fundamentalmente, aunque no de forma exclusiva, por motivos humanitarios (Hehir, 2010: 115). El criterio del “último recurso” se alude a que la fuerza militar debe ser empleada sólo en la medida en que se hayan explorado exhaustivamente, sin éxito, otras medidas como las “vías diplomáticas y no militares de prevención o solución pacífica de las crisis humanitarias” (ICISS, 2001a: 41), esto es, cuando ha fallado la responsabilidad de prevenir. Pese a que en su definición este criterio resulta claro, algunos consideran que en el auge del intervencionismo de la primera década de la posguerra fría este no fue aplicado a cabalidad, como en el caso de Irak en 1991 y en Kosovo en 1999 (Newman, 2009a: 193). El criterio de los “medios proporcionales” implica que toda intervención militar debe ejecutarse con un estricto respeto de las leyes de guerra y el DIH, y usar el mínimo de fuerza posible de acuerdo a la finalidad de protección

humana. El criterio final, las “posibilidades razonables”, también presente en las formulaciones clásicas de la guerra justa, recomienda que la intervención militar sólo deba emprenderse cuando existen indicios que apuntan a que se obtendrá éxito, es decir, si se evitan o frenan las atrocidades (Weiss, 2007: 106-107).

El principio de la “autoridad legítima” es quizá el más complejo y contestado dentro del entramado propuesto por la ICISS. En este punto, la Comisión insiste que la ONU, y especialmente el Consejo de Seguridad, son los depositarios de la legitimidad legal y política del sistema internacional, lo cual resulta llamativo, pues los debates que dan origen a la Comisión misma se dan a propósito de una intervención no autorizada por dicho organismo – el caso Kosovo (Newman, 2009a: 198-200). La tensión generada por este principio se da entre la necesidad de impedir las intervenciones unilaterales llevadas a cabo por las grandes potencias y la posibilidad de que alguno de los cinco miembros permanentes recurran al poder de veto para bloquear medidas encaminadas a realizar la responsabilidad de protección humanitaria en el contexto de crisis graves y evidentes.

Ante esta posibilidad, la ICISS recomienda que toda intervención militar debiera ser multilateral, y que los miembros permanentes del Consejo de Seguridad no debieran ejercer su derecho al veto cuando se lidie con asuntos que no involucren sus intereses nacionales y el resto de los miembros, constituyendo mayoría, consideren que es urgente la acción en vistas a la protección humana. Si bien parece implícita allí una crítica a la falta de representatividad democrática de este órgano en la ONU, la Comisión termina siendo insistente en que deben respetarse los mecanismos ya presentes en el derecho internacional, especialmente en el capítulo VII de la Carta de la ONU. Dos excepciones son planteadas: una autorización que provenga de la Asamblea General, mediante el recurso excepcional establecido en la Resolución Unidos por la Paz, empleada por primera vez en 1950 (Chesterman, 2007: 180-184; 2001: 118ss; Hehir, 2010: 88-90); o la recurrencia a las Organizaciones Regionales, que intervienen según lo estipulado en el capítulo VII de la Carta y luego solicitan beneplácito del Consejo de Seguridad (Weiss, 2007: 108-109; Glanville, 2013a: 192). Aun así, no se plantea un consenso sobre el caso de la intervención militar unilateral, ya que la comisión resalta su carácter controversial, limitando a dejar suelta la pregunta sobre si es preferible este tipo de intervenciones o la pasividad e inacción frente a graves crisis humanitarias. Además, queda en el aire una cuestión igualmente problemática, referida a la voluntad de intervenir para proteger a extraños: qué debería hacerse cuando existe un reclamo generalizado de protección, pero no existe Estado o coalición dispuestos a emprender las medidas necesarias; tal parece ser el caso de las crisis humanitarias recientes, como en Darfur, la República centroafricana y Siria.

## **Bibliografía**

1. Andréani, G. & Hassner, P. (2008) *Justifying War? From Humanitarian Intervention to Counterterrorism*. New York, Palgrave Macmillan.
2. Annan, K. (1999) *El problema de la intervención. Declaraciones del Secretario General*. Centros de Información de las Naciones Unidas para España y Colombia.
3. Archibugi, D. (2003) “Directrices cosmopolitas para la intervención humanitaria”, *Papeles de cuestiones internacionales*, No. 83, pp. 25-37.
4. Arcos Ramírez, F. (2002) *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*. Madrid, Dykinson.
5. Arredondo, R. (2012) *Intervención humanitaria y Responsabilidad de Proteger. Hacia un nuevo paradigma de protección de los derechos humanos*. Buenos Aires, Catálogos – ISEN.
6. Axworthy, L. (2012) “RtoP and the evolution of State Sovereignty”, en: Genser, Jared & Irwin Cotler (Eds.) (2012) *The Responsibility to Protect: The Promise of Stopping Mass Atrocities in Our Time*. New York, Oxford University Press, pp. 3-16.
7. Ayoob, M. (2002) “Humanitarian Intervention and State Sovereignty”, *International Journal of Human Rights*, Vol. 6, No. 1, pp. 81–102.
8. Badescu, C. G. (2010) *Humanitarian Intervention and the Responsibility to Protect: Security and Human Rights*. London, Routledge.
9. Beebe, S. & Mary K. (2010) *The Ultimate Weapon is No Weapon: Human Security and the New Rules of War and Peace*. New York, Public Affairs.
10. Bellamy, A. J. (2009a) *The Responsibility to Protect: The Global Effort to End Genocide and Mass Atrocities*. Cambridge, Polity Press.
11. \_\_\_\_\_ (2009b) *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
12. \_\_\_\_\_ (2011) *Global Politics and the Responsibility to Protect: From Words to Deeds*. London / New York, Routledge.
13. Boutros-Ghali, B. (1992) *Un Programa de Paz. Diplomacia preventiva*,

*establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz*. Nueva York, Naciones Unidas.

14. Brown, C. (2002) *Sovereignty, Rights and Justice: International Political Theory Today*. Cambridge, Polity Press.
15. Chandler, D. (2002) *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention*. London, Pluto Press.
16. \_\_\_\_\_ (2004) “The Responsibility to Protect: Imposing the “Liberal Peace”?”, *International Peacekeeping*, Vol. 11, No. 1, pp. 59–81.
17. \_\_\_\_\_ (2009) *Hollow Hegemony: Rethinking Global Politics, Power and Resistance*. London, Pluto Press.
18. Chesterman, S. (2001) *Just War or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law*. Oxford, Oxford University Press.
19. Chesterman, S. (2007) “No más Ruandas versus no más Kosovos: intervención y prevención”, en Ana Covarrubias Velasco y Daniel Ortega Nieto (eds.) *La protección internacional de los derechos humanos: un reto en el siglo XXI*. México, El Colegio de México, pp. 175–200.
20. Commission on Human Security (2003) *Human Security Now*. New York. United Nations.
21. Cunliffe, P. (2007) “Sovereignty and the politics of responsibility”, en: Christopher J. Bickerton, Philip Cunliffe & Alexander Gourevitch (eds.) *Politics without Sovereignty: A Critique of Contemporary International Relations*. London, University College London Press.
22. David, C. (2008) *La guerra y la paz. Enfoque contemporáneo sobre la seguridad y la estrategia*. Barcelona, Icaria.
23. Deng, F. M. (et. al.) (1996) *Sovereignty as Responsibility: Conflict Management in Africa*. Washington (DC), Brookings Institution Press.
24. Douzinas, C. (2007) *Human Rights and Empire. The political philosophy of cosmopolitanism*. Oxford, Routledge – Cavendish.
25. Evans, G. (2008) *The Responsibility to Protect: Ending Mass Atrocity Crimes Once and For All*. Washington (DC), Brookings Institution Press.
26. Ferris, E. (2011) *The Politics of Protection: The Limits of Humanitarian Action*.

- Washington D.C., Brookings Institution Press.
27. Fischer, D. (2011) *Morality and War: Can War be Just in the Twenty-first Century?* Oxford, Oxford University Press.
  28. Focarelli, C. (2008) “The Responsibility to Protect Doctrine and Humanitarian Intervention: Too Many Ambiguities for a Working Doctrine”, *Journal of Conflict & Security Law*, 13, 2, pp. 191-213.
  29. Friberg-Fernros, H. (2011) “Allies in Tension: Identifying and Bridging the Rift between R2P and Just War”, *Journal of Military Ethics*, 10, 3, pp. 160-173.
  30. Fuentes, Claudia & Francisco Rojas Aravena (Coords.) (2005) *Promover la seguridad humana: marcos éticos, normativos y educativos en América Latina y el Caribe*. Paris, UNESCO.
  31. Garzón Valdés, E. (2004) *Calamidades*. Barcelona, Gedisa.
  32. Glanville, Luke (2011a) “On the Meaning of “Responsibility” in the “Responsibility to Protect””, *Griffith Law Review*, vol. 20, 2, pp. 482-504.
  33. \_\_\_\_\_ (2011b) “The Antecedents of “Sovereignty as Responsibility””, *European Journal of International Relations*, vol. 17, 2, pp. 233-255.
  34. \_\_\_\_\_ (2013a) *Sovereignty and the Responsibility to Protect: A New History*. Chicago, University Of Chicago Press.
  35. \_\_\_\_\_ (2013b) “The Myth of “Traditional” Sovereignty”, *International Studies Quarterly*, 57, pp. 79-90.
  36. Grasa, R. (2007) “Vínculos entre seguridad, paz y desarrollo: evolución de la seguridad humana”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, nº 76, pp. 9-46.
  37. Grupo de estudios sobre las capacidades de Europa en materia de seguridad (2007) “Una doctrina de seguridad humana para Europa”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, nº 76, pp. 159-199.
  38. Habermas, J. (1999) “Bestialidad y Humanidad. Una guerra en el límite entre derecho y moral”, *Nueva sociedad*, nº 162, pp. 60-66.
  39. Hampson, F. (2008) “Human Security”, en: Paul D. Williams (ed.) *Security Studies: An Introduction*. London / New York, Routledge, pp. 229-243.
  40. Hehir, A. (2010) *Humanitarian Intervention: An Introduction*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

41. \_\_\_\_\_ (2012) *The Responsibility to Protect: Rhetoric, Reality and the Future of Humanitarian Intervention*. Basingstoke / Hampshire, Palgrave.
42. Ho, S. (2008) “Japan’s Human Security Policy: A Critical Review of its Limits and Failures”, *Japanese Studies*, 28, 1, pp. 101-112.
43. Holzgrefe, J. L. & Robert K. (eds.) (2003) *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press.
44. Human Security Centre (2005) *Human security report 2005: War and Peace in the 21st Century*. New York, Oxford University Press.
45. International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) (2001a) *The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. Ottawa, International Development Research Centre.
46. International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS) (2001b) *The Responsibility to Protect: Research, Bibliography, Background. Supplementary Volume to the Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*. Ottawa, International Development Research Centre.
47. Jackson, R. (2007) *Sovereignty: Evolution of an Idea*. Cambridge, Polity.
48. Kaldor, M. (2010) *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en un mundo global*. Barcelona, Tusquets.
49. Krasner, S. (2001) *Soberanía, hipocresía organizada*. Barcelona, Paidós.
50. Leal Moya, L. (2005) “Seguridad humana. La responsabilidad de proteger”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XXXVIII, 114, pp. 1117-1138.
51. Morillas Bassedas, P. (2007) “Génesis y evolución de la expresión seguridad humana. Un repaso histórico”, *Revista CIDOB d’ Afers Internacionals*, nº 76, pp. 47-58.
52. Newman, M. (2009) *Humanitarian Intervention: Confronting the Contradictions*. New York, Columbia University Press.
53. \_\_\_\_\_ (2009b) “Revisiting the ‘Responsibility to Protect’”, *The Political Quarterly*, Vol. 80, 1, pp. 92-100.

54. Orford, A. (2011) *International Authority and the Responsibility to Protect*. New York, Cambridge University Press.
55. Pattison, J. (2010) *Humanitarian Intervention and the Responsibility to Protect: Who Should Intervene?* Oxford, Oxford University Press.
56. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1994) *Informe sobre Desarrollo Humano 1994*. México, Fondo de Cultura Económica.
57. Ramón Chornet, C. (1995) *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en Derecho internacional*, Madrid, Trotta.
58. Recchia, S. & Welsh, M.W. (eds.) (2013) *Just and Unjust Military Intervention: European Thinkers from Vitoria to Mill*. New York, Cambridge University Press.
59. Reinold, T. (2013) *Sovereignty and the Responsibility to Protect: The Power of Norms and the Norms of the Powerful*. London / New York, Routledge.
60. Ruiz-Giménez Arrieta, I. (2005) *La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista*. Madrid, Catarata.
61. Santiago, T. (2011) “Las intervenciones humanitarias y la causa justa de guerra”, en: *Derecho y Moral: Doce ensayos filosóficos*. México, UAM-Iztapalapa / Suprema Corte de Justicia de la Nación, pp. 197-228.
62. Sotomayor Velázquez, A. (2007) “La seguridad internacional: vino viejo en botellas nuevas”, *Revista de Ciencia Política*, Vol. 27, 2, pp. 67-88.
63. Strauss, E. (2009) *The Emperor’s New Clothes?: The United Nations and the Implementation of the Responsibility to Protect*. Baden-Baden, Nomos Verlag.
64. Tardif, E. (2012) *Intervención humanitaria: ¿derecho, deber o prohibición?* México, UNAM – Porrúa.
65. Tesón, F. (1997) *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*. (2ed.) New York, Transnational.
66. Thakur, R. (2011) *The Responsibility to Protect: Norms, Laws and the Use of Force in International Politics*. London / New York, Routledge.
67. Thakur, R, F. Cooper, A. & English, J. (eds.) (2005) *International commissions and the power of ideas*. Tokyo / New York, United Nations University.
68. Walzer, M. (2001) *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona, Paidós.

69. Weiss, T. G. (2007) *Humanitarian Intervention: Ideas in Action*. Cambridge, Polity Press.
70. Welsh, J, Thielking C. J., & MacFarlane, S. N. (2005) “The Responsibility to Protect: Assessing the Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty”, en: Thakur, Ramesh, Andrew F. Cooper & John English (eds.) (2005) *International commissions and the power of ideas*. Tokyo / New York, United Nations University, pp. 198-220.
71. Wheeler, N. J. (2000) *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*. Oxford, Oxford University Press.

# Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica\*

## A critique on technicism in the light of philosophical hermeneutics

**Por: Rogério José Schuck**

Centro de Ciencias Humanas y Jurídicas<sup>1</sup>

Centro Universitario UNIVATES

Lajeado, Brasil

E-mail: rogerios@univates.br

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 2 de diciembre de 2014

Doi: 10.17533/udea.ef.n51a05

**Resumen.** *El texto realiza una crítica a la modernidad, orientando su reflexión al tecnicismo y a la pretensión absolutizadora de la razón. No se trata, en modo alguno, de negar los beneficios provenientes de la Modernidad, especialmente de aquellos relacionados con la ciencia y los avances tecnológicos; antes que nada, se pretende identificar los límites internos de la razón, al denunciar la imposibilidad de que ella misma dé cuenta de la totalidad del saber, evidenciando así aquello que se escapa a su pretensión de omnipotencia. En este orden de ideas, siguiendo la hermenéutica y adentrándose por los senderos de Gadamer, se abre el espacio para la reflexión realizada a partir de vías alternas, sin perder de vista las contribuciones de Descartes en el advenimiento de la Modernidad ni de Schleiermacher en el contexto de la hermenéutica moderna. En diálogo con Flickinger se hace evidente que más allá de la perspectiva científicista, la hermenéutica contribuye a la consolidación de un nuevo nivel de comprensión del problema y de una nueva relación con él.*

**Palabras clave:** *Hermenéutica, modernidad, conocimiento, tecnicismo, verdad, método, aprendizaje*

**Abstract.** *This text critiques modernity, by focusing on technicism and on the claim that reason is absolute. It does not deny the benefits originated from modernity, especially those related to science and to technological breakthroughs; rather than that, it attempts to identify the limits inherent to reason, by stating its impossibility to totally comprehend knowledge, showing something that escapes its claim to be ubiquitous. In order to do that, methodologically following hermeneutics, through the paths opened by Gadamer, room is made for reflection based on other paths, also including Descartes's contributions on the emergence of modernity, as well as Schleiermacher's, within the context of modern hermeneutics. The interlocution with Flickinger shows that, beyond the scientificist perspective, hermeneutics contributes to achieving a new level of understanding, and a new relationship with it.*

**Keywords:** *Hermeneutics, Modernity, knowledge, technicism, truth, method, learning*

---

\* El presente artículo hace parte de la investigación "Iniciação à Pesquisa e Ensino: do Sul ao Norte e Nordeste do Brasil", UNIVATES, Brasil. Traducción de Andrés-Francisco Contreras S., Universidad de Antioquia (Colombia).

1 Profesor Titular, UNIVATES (Brasil), adscrito al Centro de Ciencias Humanas y Jurídicas (CCHS), a la Maestría en Enseñanza de Ciencias Exactas (PPGECE) y a la Maestría en Enseñanza (PPGEnsino).

### Como citar este artículo:

MLA: Schuck, R. "Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 75-86.

APA: Schuck, R. (2015). Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica. *Estudios de Filosofía*. (51), 75-86.

Chicago: Rogério José Schuck. "Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica," *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 75-86.

## Contenidos fundamentales

La revolución científica moderna trae enormes beneficios a la humanidad, sobre todo en términos de avances tecnológicos y control de enfermedades. No obstante, se presenta también una creciente preocupación respecto de la pretensión omnipotente de la razón humana, que busca en las ciencias, sobre todo en las empíricas, repuestas a todos los cuestionamientos del hombre. Tal perspectiva trajo consigo un modelo de construcción del saber, que viene reivindicando el *estatus* de modelo por excelencia en la construcción del conocimiento, a saber, el modelo objetivador. En la actualidad, han ido creciendo las críticas a tal modo de relacionarse con el conocimiento, el cual busca imponerse como modelo exclusivo. La crítica que aquí se propone está justamente en medio de esta paradoja, al entender que tal modelo no consigue dar cuenta de sus presupuestos, a saber, el dominio de la razón sobre la totalidad del saber.

La cuestión del conocimiento, más específicamente el modo como el ser humano conoce, así como sus condiciones de posibilidad, ha sido el tema central que permanece todavía sin una respuesta definitiva y que tal vez jamás la tendrá. Actualmente no podemos dejar de considerar la tradición objetivadora, que tiene –y en algunas áreas del conocimiento continúa teniendo– la pretensión de convertirse en el modelo por excelencia de la construcción del conocimiento. El tecnicismo con su hipnótica perspectiva de aportar una solución a los problemas del conocimiento merece una mirada más atenta. Delante de tal expectativa, surgen nuevas miradas y otras casi que resurgieran a partir de relecturas de grandes clásicos, como es el caso de Platón.

## Límites internos de la Modernidad

Actualmente crece la certeza del fracaso en relación con el uso meramente instrumental de la razón, que no reconoce los problemas generados por su pretensión, inmersa en una perspectiva objetivadora. De ahí que resulten tentativas de superación de este paradigma<sup>2</sup>, demostrando que existe otro modo posible de llegar a la comprensión. En este sentido, se puede hablar en términos de realidades que no se dejan absorber plenamente, en la medida en que “algo escapa” a la razón. Es justamente este “algo” que se escapa aquello que desenmascara la pretensión absolutizadora de una razón que pretende conducir plenamente el proceso de construcción del conocimiento.

---

2 El término paradigma aquí sigue la connotación dada por Thomas Kuhn.

La herencia cartesiana llevó al ser humano a una condición hasta entonces poco conocida. Al buscar el fundamento del conocimiento en la razón instrumental, no admitiendo cosa alguna fuera de ella misma, Descartes inaugura un tiempo nuevo. Tiempo éste permeado por la confianza ilimitada en la razón, que apuesta por la perspectiva de seguir los senderos abiertos por el método, para llegar a lo indubitable o, entonces, a la certeza.

Paralelamente a la certeza primera, el mayor cambio ocurrido con el *cogito* cartesiano fue un cambio de paradigma. Al no ser necesario recurrir a ningún elemento externo a la razón humana, estalla la perspectiva dualista del mundo. El *cogito* que *piensa* no necesita preguntar por ningún criterio legitimador exterior a sí mismo, luego pierde sentido preguntar por una instancia externa para la legitimación del conocimiento. El punto de Arquímedes encontrado por Descartes nos muestra que no hay dos mundos, sino un único mundo, en el cual, por el contrario, podemos discutir elementos previos a partir de donde el propio *cogito* inicia su acto.

El *cogito* cartesiano, que aparentemente piensa a partir de sí mismo, tal vez no se haya dado cuenta de lo mucho que *reflexiona* sobre la base de elementos previos que le son desconocidos. Luego estamos referidos a una situación que ignora y asimismo desprecia, pues viene a menospreciar el conocimiento que no trabaje con la actitud prepotente de dar cuenta de la verdad a partir de la postura totalizadora construida por las vías del método. Es en ese espacio que me gustaría proponer una reflexión a partir de un lugar alternativo.

En el paso del siglo XIX al XX, con F. Schleiermacher, gana impulso la perspectiva hermenéutica en la construcción del conocimiento. Aunque preso todavía en amplia medida de la expectativa de encontrar un método que dé cuenta del proceso de comprensión de las Sagradas Escrituras, Schleiermacher tiene el mérito de sentar los fundamentos para que Dilthey y Droysen puedan seguir sus pasos, ampliando la trayectoria de estas discusiones. Siendo así, trayendo al interior del debate la historicidad y subjetividad humana en cuanto postura frente al conocimiento, se crearon las condiciones para la llegada al escenario, más tarde, de Heidegger y Gadamer.

Desde Bacon y Descartes, pasando por el Iluminismo, la legitimación del conocimiento viene estando marcada por la separación rígida entre sujeto y objeto, con lo cual se cree que la razón va a conseguir dar cuenta de una reflexión absoluta, sin dejar espacio para la influencia de la postura humana en la configuración del saber. Existen muchas miradas sobre esta cuestión, sobre todo con Hans-Georg Gadamer, quien pone en jaque a la metodología objetivadora como base

última de la legitimación del conocimiento. No se trata de dejar de reconocer el potencial reflexivo de la razón, sino de reconocer una base pre-reflexiva a partir de la cual tiene inicio el movimiento de la comprensión, en cuanto experiencia ontológica que precede al pensamiento científicista. Tal perspectiva se encuentra cuestionando la pretensión científicista de ser “la” condición de posibilidad para todo el conocimiento verdadero.

Tomando como base la investigación de Gadamer, podemos percibir la influencia del proyecto objetivador, así como también podemos seguir la crítica a la razón moderna, al cuestionar la primacía del pensamiento constitutivo como base de la legitimación exclusiva de la producción de nuestro saber. Se trata de una crítica de la razón absoluta, a partir de la comprensión de la imposibilidad de una reflexión absoluta.

Como ya he dicho anteriormente, la modernidad trajo consigo la pretensión de una razón absolutizadora, de modo que la razón debería dar cuenta de la totalidad del saber como tal. Ahora bien, la pretensión de dominar la naturaleza e imponer a ella las condiciones sobre las cuales ella debería comportarse frente al señorío de los hombres, viene siendo criticada en la actualidad. Los efectos de tal perspectiva, donde los hombres parecen “jugar en el papel de Dios”, están comenzando a sentirse en el ámbito global, de modo especial en la degradación de la naturaleza, cuyos efectos se hacen sentir a gran escala, creando una seria amenaza, en términos de largo plazo, en relación a la continuidad de la vida humana en el planeta.

Frente a tal coyuntura, surgen nuevas concepciones y maneras de comprender la cuestión de la objetivación. Se trata de admitir el hecho de que el ser humano, antes de ejercer cualquier actividad reflexiva, ya se encuentra desde siempre inserto en un horizonte que le antecede, de modo que éste no puede ser objetivado por él, no pudiendo objetivarse a sí mismo. Esto no significa que él pierda su condición de libertad frente a la subjetividad, sino que indica los muy serios límites que pueden venir a cambiar el concepto de verdad capitaneado por la Modernidad. En otras palabras, significa decir que el mundo no puede ser considerado simplemente en cuanto resultado de un acto objetivador del pensar o, también, que la naturaleza no puede ser un mero objeto de manipulación del sujeto cognoscitivo que tiene el derecho de manipularla a su antojo. Frente a este contexto surge la pregunta: ¿Hasta qué punto los instrumentos tecnológicos de que disponemos hoy, tales como el Internet, pueden ayudarnos a superar los límites de la clausura moderna? ¿Podrá la educación a distancia ayudar a crear una nueva postura frente al conocimiento o tenemos aquí nada más que una oportunidad “refinada” para reproducir los métodos anteriormente criticados? ¿Es posible el conocimiento nuevo en un contexto en

donde cada vez más “se copia y se pega”? ¿No estamos retrocediendo, cada vez más, hacia un universo de saberes meramente tautológicos?

### **Para un cambio de paradigma**

En el paso del siglo XX al XXI, tras la experiencia de la Segunda guerra Mundial, cuando el hombre se ve sorprendido por el potencial destructivo y aniquilador al que él mismo fue capaz de llegar, emergen nuevas miradas sobre la postura omnipotente de la razón. El *estatus* omnipotente de la razón se mostró contrario y en ello la humanidad se vio por primera vez, a mediados del siglo XX, delante de la posibilidad real de destrucción a gran escala, con armas extremadamente eficaces, hasta el punto de poder acabar con el planeta Tierra varias veces.

Al final del siglo XX, surgen tentativas de des-construir racionalmente lo que la razón humana había construido. Varias fueron las tentativas de acabar con el arsenal nuclear de las grandes potencias, aunque no logramos tener éxito. Estupefactos, vemos renacer la “guerra fría” en el inicio del siglo XXI, con naciones invadiendo a otras naciones en nombre de la seguridad nacional.<sup>3</sup> Paralelo a esto, surgen previsiones nada alentadoras en relación con las inminentes catástrofes climáticas que se constituirán a partir del “efecto invernadero”, impulsado por la carrera desenfrenada sobre los recursos naturales, en nombre del “progreso” de la economía. El discurso del desarrollo sostenible esconde, por el contrario, el avance de la destrucción a gran escala de los recursos naturales, especialmente de las selvas, en pro de la carrera desenfrenada del sistema económico que busca el lucro a cualquier costo. Es en ese contexto que la discusión sobre el conocimiento se hace urgente, ya que el debate en torno de los límites de la razón humana y de los peligros del mal uso del conocimiento pueden llevar al colapso sistémico en el planeta Tierra, ocasionando el caos y la posible irreversibilidad del progreso. En ese escenario, podríamos entonces preguntarnos: ¿Qué es el progreso? ¿Qué viene a ser el desarrollo sostenible?

El uso meramente instrumental de la razón humana tiene su valor dentro del paradigma de las ciencias, sobre todo de las exactas, pero es un equívoco tomarlo como el modo exclusivo de alcanzar el conocimiento. Existe realmente un equívoco en la Modernidad al limitar el conocimiento al modelo objetivador, pues la razón absoluta, tal como se expuso anteriormente, no consigue dar cuenta de su pretensión, justamente porque “hay algo que se le escapa” a su dominio. Es el caso, por ejemplo, de la imposibilidad de la razón de tomar la propia subjetividad como

---

3 A título de ejemplo, piénsese en la Guerra de Iraq.

objeto. Lo mismo ocurre frente a la experiencia en cuanto acontecimiento, como lo que se presenta frente a una obra de arte, que nunca agota los posibles sentidos de ser de la obra experimentada. Otro ejemplo de esta cuestión puede ser visto frente a un contexto histórico, ya que éste jamás se limita a una única posibilidad de interpretación. En tal experiencia, lo que viene a nuestro encuentro se aproxima más a algo incalificable, que nos interpela de modo instigante y misterioso.

Necesitamos un cambio profundo de actitud frente al saber, que nos lance a un espacio apropiado y que se realice en una relación intersubjetiva de construcción de conocimiento, donde la historicidad traiga la marca de un presente siempre abierto, que nos impulse a una relación diferente con el modelo objetivador. Propongo que busquemos respuestas en autores que se oponen radicalmente a la perspectiva cientificista, tales como Gadamer. Urge que realicemos una oposición radical al modelo cientificista instrumental de la Modernidad, pues necesitamos demostrar la insuficiencia de un sujeto que quiere tener el dominio frente al mundo. Esto se demuestra también en el lenguaje, que no se deja dominar por aquel que se mueve desde siempre dentro de él. El hombre no es, en efecto, el dueño del lenguaje, en el sentido de ser quien lo determina. Por el contrario, éste necesita de aquella experiencia profunda que se encuentra en el diálogo vivo, el cual constituye el camino por excelencia para la autocomprensión del ser humano.

Cuando Capra (2006) nos alertó sobre la necesidad de volvernos hacia el mundo a partir de una visión diferente, más específicamente, a partir de una concepción sistémica de la vida, nos alertó también sobre el riesgo que corremos con las ciencias de vernos reducidos a una visión mecanicista, que ofrece buenas respuestas para la medicina contemporánea y para la mayor parte de la biología, pero que constituye también una visión parcial del problema. En palabras de Capra:

“Una concepción sistémica ve el mundo en términos de relaciones y de integración. Los sistemas son totalidades integradas, cuyas propiedades no pueden ser reducidas a unidades menores. En lugar de concentrarse en los elementos o sustancias básicas, el abordaje sistémico enfatiza los principios básicos de organización” (Capra, 2006: 260).

En ese sentido, los sistemas no son sumas de partes –una especie de suma de organismos individuales–, sino un todo “guiado por modelos cíclicos de flujo de información, conocidos por lazos de realimentación” (*Ibid.*: 262). Mientras que “las máquinas funcionan de acuerdo con cadenas lineales de causa y efecto, y cuando sufren una avería usualmente puede ser identificada una causa única para tal defecto” (*idem, ibidem*), en una visión sistémica, no se sostiene tal idea mecanicista. “Un organismo vivo es un sistema auto-organizador, lo que significa que su orden en estructura y función no es impuesta por el medio ambiente, sino establecida

por el propio sistema. [...] Los dos principales sistemas de auto-organización son la autorenovación –esto es, la capacidad de los sistemas vivos de renovarse y de reciclar continuamente sus componentes, sin dejar de mantener la integralidad de su estructura global– y la auto-trascendencia –esto es, la capacidad de dirigirse creativamente más allá de las fronteras físicas y mentales en los procesos de aprendizaje, desenvolvimiento y evolución–” (*Ibid.*: 263).

Ahora bien, si ya Hegel señalaba que somos *Mitglied*, o sea “miembros”, en el sentido de partes junto con los demás, tal como ocurre con los eslabones de una cadena, cuyo sentido sólo se mantiene en la medida en que los eslabones cumplen su razón de ser, con Capra somos llevados a ampliar esta concepción al nivel de la ratificación de la idea de que somos una parte inseparable e inserta en el cosmos en el que se desenvuelve nuestra vida. Me gustaría avanzar en esta reflexión, pero por motivos de tiempo interrumpo aquí, dejando la provocación de que urge cambiar nuestro modo de percepción del universo. En otras palabras, podría decir que la ciencia moderna nos ha llevado a una crisis de percepción, al absolutizar la parte y al fragmentar el sistema, sin conseguir pensarlo nada más que en una perspectiva lineal.

Conforme ha sido expuesto hasta aquí, en lugar de ser la razón la creadora del sentido, si queremos avanzar en una dirección hermenéutica, tenemos que aceptar que la experiencia del sujeto no es capaz de dominar el espacio en el que se da su comprensión, siendo dicho espacio anterior al campo de la conciencia en cuanto percepción lógica. De esta manera, al insistir en el modelo objetivador como modelo por excelencia para la construcción del conocimiento, existe un riesgo enorme de caer en tautologías o de perder el fundamento de nuestro propio conocimiento en el subjetivismo.

Si queremos trabajar al interior de un nuevo paradigma en la construcción del conocimiento, tenemos que entender que hay una realidad que no se deja absorber por la reflexión, sobre todo del modo como la racionalidad moderna pretende hacerlo con su impulso dominador de la razón. El sujeto ya desde siempre se experimenta a sí mismo en el seno de un mundo de sentido, sin poder, no obstante, dominarlo nunca con base en su razón. Siempre permanece un aspecto de ocultamiento y desvelamiento, donde la “cosa misma” se rehúsa a aparecer plenamente.

Al respecto, Gadamer es preciso al afirmar que el lenguaje en el cual algo viene a la palabra no constituye una posesión disponible de ninguno de los interlocutores. Todo diálogo presupone un lenguaje común o, mejor dicho, constituye a partir de sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, hay allí algo puesto en medio, de lo cual

participan los interlocutores y sobre lo cual ellos realizan un intercambio mutuo. El acuerdo sobre el asunto que debe surgir en el diálogo significa necesariamente que se elabora un lenguaje común, apenas durante el desarrollo de dicho diálogo. Éste no es un proceso externo de ajuste de herramientas y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de la conversación se adaptan unos a otros, sino que ambos se van encontrando, a medida que se establece el diálogo vivo, en la verdad de la propia cosa (Gadamer, 1996: 457-458). Es ésta la que los reúne en una nueva “comunidad”. El acuerdo en el diálogo no es una mera representación e imposición de un punto de vista, sino una transformación que busca lo común, en donde ya no se continúa siendo el que antes se era.

Por ello, podríamos dirigir una crítica a aquella perspectiva casi “idolatra” de todo lo que gira en torno de la tecnología, como si ella tuviese el potencial de ser la dadora del sentido para el ser. Según lo antes citado, es como si la tecnocracia pretendiese asumir el papel de este “estar puesto en medio” desde donde algo se da, desde donde se puede decir algo con la pretensión de ser verdadero. Los instrumentos tecnológicos pueden ser útiles. No dudamos del hecho de que la velocidad con las que las informaciones llegan hasta nosotros, así como su cantidad, es creciente e infinitamente mayor de lo que era pocos años atrás. Sin embargo, reconocer que la tecnocracia sería “la” salida para la enseñanza, para el conocimiento en sentido amplio, me parece cuestionable a partir de lo que expusimos antes. En teoría, las nuevas tecnologías de comunicación e información –TICs– no son buenas ni malas. Como bien sabemos, lo que determina el aspecto positivo o negativo de las TICs tiene que ver con el uso que hacemos de ellas.

No es el recurso el que garantiza el conocimiento. Necesitamos apostarle a la capacidad de hacer uso de los recursos tecnológicos, en favor de la promoción del encuentro del sujeto con nuevos horizontes de comprensión, que se abren en el encuentro con la “cosa misma”, posibilitada por un diálogo auténtico, en cuya realización los interlocutores no continúan siendo lo que antes eran. Es por eso mismo que la instrumentalización puede ayudar u obstaculizar, dependiendo del modo como se hace uso de las tecnologías disponibles, de manera tal que el profesor, sabiendo utilizar estos instrumentos en favor del proceso de enseñanza y de aprendizaje, sin duda podrá sacar provecho de esta situación.

Quizás, más que un camino trazado para ser seguido, los recursos tecnológicos disponibles, tales como el Internet, pueden abrir la posibilidad de hacernos pensar la cuestión de la verdad en otro sentido, a saber, como un acontecer que no está de antemano pre-determinado por el sujeto. El Internet y otros recursos más son, en verdad, *Vorhandenheit*, es decir, entes disponibles a partir de los cuales podemos

interactuar con el mundo. Pero no en el sentido de herramientas que sirven para tomar posesión del mundo, habida cuenta de que mal usados también podrían llevarnos a la mera repetición (tautología); piénsese, por ejemplo, en lo que ocurre a través de la práctica de “copiar y pegar” textos o fracciones de textos, asumiendo falsamente la autoría de los mismos.

### **Algunas conclusiones**

Como puede verse, la subjetividad no desaparece, pero cambia radicalmente su postura. De dominador, conductor de los procesos de investigación, el sujeto es invitado a entrar en el juego del conocimiento, asumiendo la postura de dejarse guiar. Esto significa, en otras palabras, que existe la necesidad de una nueva postura del sujeto frente al conocimiento. En ese juego, las condiciones que se abren son fundamentales para la realización del conocimiento. Evidentemente, esto implica asumir como condición el que efectivamente corramos el riesgo de no conseguir tener éxito en nuestros intentos, en la medida en que lo conocido puede resultar también contrario a lo esperado. Lo más importante, sin embargo, es lo que acontece con nosotros cuando comprendemos, pues comprender es esencialmente un acontecer en el cual están co-implicados el objeto que debe ser comprendido y el intérprete. Es en este sentido que podemos hablar del acontecimiento de una experiencia (*Erfahrung*) en la cual participamos, pero que no dominamos.

En la perspectiva tecnicista, el abordaje arriba descrito carece de sentido. Cuando el científico se mueve dentro del horizonte de comprensión tecnicista, no hay espacio para la idea de la pérdida de dominio sobre los procesos y el procedimiento. La propia idea de método nos remite a esto. Como bien sabemos, la etimología del concepto de método remite al griego *methodos*, que tiene su origen en *meta* y *hodós*, lo que significa “camino para llegar a un fin”. Parece ser que fue este intento de buscar un camino seguro, sin margen de inestabilidades, aquello que llevó al contexto de absolutización de dicha cuestión.

En la perspectiva hermenéutica de la construcción del conocimiento, carece de sentido hablar de un dominio anticipado del espacio en el cual podemos participar de la experiencia de conocimiento. Tampoco se trata de partir en una dirección inversa, contra el método, pues, como ya se ha dicho anteriormente, la llegada del método al escenario produjo una verdadera revolución con respecto al conocimiento.

Para evitar malentendidos, me gustaría brindar una aproximación a la discusión sobre la crítica que Gadamer proyecta acerca de la Modernidad. Para ello, tomo las reflexiones del autor respecto de la historicidad y del horizonte

de sentido. Estos conceptos, vistos bajo la mirada hermenéutica, brindan las condiciones para extender la crítica más allá de la objetivación. Para esta reflexión, seguiré lo ya expuesto en mi libro *Aproximación a la tradición: Aproximaciones a la hermenéutica de Gadamer* (2013).

Para Gadamer, el ideal moderno de un saber planamente transparente de sí mismo se encuentra en jaque, gracias al concepto de horizonte de sentido. Según éste, toda comprensión, en principio, parte de un horizonte de sentido, es decir, comprende algo que puede convertirse en elemento integrante de dicho horizonte originario. En consecuencia, el círculo que aquí se genera no es un círculo vicioso, es un círculo interpretativo.<sup>4</sup> La reflexión hermenéutica es, por lo tanto, una reflexión acerca de la influencia de la historicidad sobre nuestro conocimiento. Ella descubre la historia actuando sobre nosotros, en cualquier comprensión particular, en cualquier conocimiento del mundo. En este sentido, la tarea fundamental de la hermenéutica consistiría en tematizar la historia del sentido que actúa sobre nosotros, en una especie de mediación. En palabras de Gadamer:

“El horizonte del presente no se forma, pues, al margen del pasado. Tampoco existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre un proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*” (Gadamer, 1996: 376).

La pretensión de universalidad de la hermenéutica nace precisamente de esta tendencia integradora, que desvela la historicidad. En esta perspectiva se encuentra implícito el hecho de que siempre permanece el riesgo de la pérdida de la auto-certeza subjetiva. Flickinger insiste en reflexionar sobre la dificultad de la razón humana: “Como en el juego al cual se entregan los jugadores, abriéndose unos a otros, el comprender se desdobra en el interior de contextos no trasponibles por parte de los sujetos concernidos.” Y completa: “Dentro de estos contextos, los individuos toman parte activa en la producción de sentidos posibles, denominados por Gadamer *horizontes*; horizontes éstos que no pueden ser objetivados” (Flickinger, 2003: 55).

No hay manera de negar la historia ni el lenguaje como espacios dentro de los cuales siempre nos movemos. Comprendemos el mundo a partir de nuestra capacidad de aproximarnos a la historia y al lenguaje, pues ya desde siempre estamos moviéndonos al interior de tal espacio. “Todo lo que se comprende está en la historia y se desdobra en el lenguaje.” (*Ibid.*: 55) Sin embargo, a pesar de que nuestra comprensión del mundo se da a partir de la historia y del lenguaje,

---

4 En palabras de Gadamer: “En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios.” (1996: 376).

nuestra subjetividad no consigue dominar ese espacio, pues “la razón histórica no es la facultad de «suspender» el propio pasado histórico en la presencia absoluta del saber. La conciencia histórica es ella misma histórica” (Gadamer, 2007: 144).

En la concepción gadameriana, historia y lenguaje asumen el papel de medios primordiales en los cuales los hombres están entregados inevitablemente. En este sentido, Gadamer puede concebir la Ilustración moderna como profundamente no-crítica: “Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.” (Gadamer, 1996: 337). El no reconocimiento del peso de la historia y del lenguaje implicaría una negación del hecho de que estamos inevitablemente entregados desde siempre a tal espacio, lo que sería insostenible. Se trata, pues, de un proceso en el cual los involucrados se descubren insertos “en un orden del acontecer no manejable por ellos” (Flickinger, *op. cit.*: 55).

Lo mismo ocurre frente a una obra de arte. Hay un “acontecer ontológico primordial” que se da frente a una obra de arte. Podemos comprenderlo como el venir al encuentro de algo incalificable, de lo cual no podemos huir, en cuanto presencia misteriosa, ajena a nosotros e instigante (Cf. Flickinger, *op. cit.*: 51). Esa situación lleva al sujeto a verse a sí mismo desnudo de sus pretensiones dominadoras y a asumir su propio equívoco, al percibir que el tejido invisible del cual su cuerpo afirmaba estar cubierto, de hecho, no existe. Se trata, pues, de la auto-percepción de los límites que llevarán al sujeto moderno a asumir posturas que en nada contribuyen a buscar la verdad de manera más profunda. Flickinger resalta a este respecto:

“Todos sabemos lo que pasa con nosotros frente a una obra de arte: por más detallada y sagaz que sea la descripción de la obra en cuestión, en cuanto objeto ella no satisfará jamás o, mejor dicho, nunca agotará los posibles sentidos de ser de la obra experimentada. Muy por el contrario, la caracterización más perfecta de una obra tal nos da, antes bien, la impresión de encubrir el aspecto que nos fascina en ella, en vez de revelarlo” (*Ibid.*: 50-51).

Algo se revela al tiempo que también se oculta. Se revela a los ojos de aquél que consigue experimentar, esto es, con-vivir, mientras que se oculta para aquellos que pretenden dirigir una mirada objetivadora sobre la obra de arte. Esto puede ser percibido muy bien cuando al pretender imponer sobre la obra de arte las condiciones bajo las cuales ella se debe manifestar, curiosamente, lo que tenemos es el final del proceso productivo de la misma.<sup>5</sup> “Nos vemos, por lo tanto, obligados a abandonar

---

5 Este caso se presenta, por ejemplo, cuando estamos delante de una obra de arte y el “guía” comienza a explicarse respecto de la misma, describiendo el modo como deberíamos dirigir nuestra mirada hacia ella, con el fin de extraer el significado que se le atribuye.

la mirada objetivadora y entregarlos a esta presencia ajena a nosotros, instigante y misteriosa”, de tal modo que se da “este venir al encuentro de algo incalificable, de lo que no podemos escapar, lo cual quiero llamar aquí, un *acontecer ontológico primordial*.” (Ibid.: 51) Con esto nos vemos remitidos al interior de la obra de arte, desde la experiencia que realizamos de la misma.

Acercarnos a la situación de un jugar que no tiene el dominio de ello es profundamente irritante para quien se mueve dentro de una tradición del saber, construido sobre la base del impulso dominante de la razón, que apuesta por la perspectiva calculadora para dar cuenta de la verdad. Quien busca el dominio del conocimiento sostiene que ésta es la postura por excelencia de la construcción del conocimiento. Esto es lo que intentamos discutir aquí, puesto que hay mucho más en juego, justamente allí en donde la perspectiva objetivadora no puede ya dar cuenta de ello.

### **Bibliografía**

1. Capra, F.; Cabral, A. (2006) *O ponto de mutação*, Trad. de Álvaro Cabral, 27. ed., São Paulo, Cultrix.
2. Flickinger, H-G. (2003) O Fundamento Ético da Hermenêutica Contemporânea. En: Oliveira, A. R. E Oliveira, N. A. (ed.). *Fides et Ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling*, Pelotas, EDUCAT.
3. Gadamer, H-G. (1996) *Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.
4. Gadamer, H.-G. (2007) *Hermenêutica em retrospectiva*, Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ, Vozes.
5. Heidegger, M. (1998) *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Universitaria.
6. Schleiermacher, F. (1995) *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
7. Schuck, R. J. (2013) *Apropriação da Tradição: Aproximações à Hermenêutica de Gadamer*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas - NEA.

# La distinción entre acto y movimiento en *Metafísica IX 6*\*

## The distinction between act and movement in *Metaphysics IX 6*

**Por: Trinidad Avaria Decombe**  
Centro de Estudios Generales  
Instituto de Filosofía  
Universidad de los Andes  
Santiago, Chile  
E-mail: triniavariad@gmail.com

Fecha de recepción: 6 de junio de 2014  
Fecha de aprobación: 10 de octubre de 2014  
Doi: 10.17533/udea.ef.n51a06

**Resumen.** *La distinción entre acto y movimiento que enuncia Aristóteles en Metafísica IX 6, 1048b18-35, ha causado una gran polémica entre los intérpretes aristotélicos contemporáneos. En este artículo defendemos que la distinción no está en conflicto con el resto del libro IX, ni con el Corpus Aristotelicum en general. De hecho, aparece también en Ética a Nicómaco X 4 y De Anima III 7. Además, sin esta distinción no sería posible entender la inmovilidad del primer motor defendida en Metafísica XII, puesto que allí se afirma que este motor es vida y que su actividad es placer y pensamiento.*

**Palabras clave:** *acto, movimiento, pasaje, actividad, metafísica*

**Abstract.** *The distinction between act and movement stated in Metaphysics IX 6, 1048b18-35, has been the subject of a major controversy among contemporary interpreters. In this article I defend that the distinction does not conflict with the rest of book IX, nor with the Corpus Aristotelicum in general. Indeed, the distinction also appears in Nicomachean Ethics X 4 and in De Anima III 7. Furthermore, without this distinction the immobility of the first mover defended in Metaphysics XII would be unintelligible, since Aristotle says that the first mover is life, and that his activity is pleasure and thinking.*

**Keywords:** *act, movement, passage, activity, metaphysics*

---

\* Datos de la Investigación: Proyecto FONDECYT (Chile) N° 1130365, titulado “Causas formales y formas motrices. Investigación sobre la articulación problemática entre la psicología de Aristóteles y su teoría causal” (marzo 2014 – marzo 2017).

**Como citar este artículo:**

MLA: Avaria Decombe, T. “La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6”. *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 87-108.

APA: Avaria Decombe, T. (2015). La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6. *Estudios de Filosofía*, (51), 87-108.

Chicago: Trinidad Avaria Decombe. “La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6.” *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 87-108.

## 1. Introducción

En este artículo presentaremos una interpretación acerca de la distinción entre acto (ἐνέργεια) y movimiento (κίνησις) que Aristóteles expone en *Metafísica* IX 6, 148b18-35, texto al que nos referiremos como “El Pasaje”, siguiendo la práctica usual de algunos comentaristas aristotélicos contemporáneos (*cf.* Makin, 2006: xviii; Beere, 2009: 221; Burnyeat, 2008: 219–292).

La distinción entre acto y movimiento merece un análisis detallado en cada uno de sus aspectos, puesto que importantes estudiosos aristotélicos han abordado esta cuestión, y existen hasta el día de hoy posturas totalmente opuestas entre los más expertos<sup>1</sup>.

En este artículo expondremos la coherencia de la distinción del Pasaje con el resto del libro IX de *Metafísica* y de otras grandes obras de Aristóteles, puesto que aparece también en *Ética Nicomaquea* X 4<sup>2</sup> y *De Anima* III 7<sup>3</sup>. Además sin esta distinción no sería posible entender la inmovilidad del primer motor de *Metafísica* XII<sup>4</sup> de quien se afirma que se ve comprometido en la actividad de pensar (νόησις)<sup>5</sup>, que es vida (ζωή)<sup>6</sup>, y que se complace (ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου)<sup>7</sup>.

Nuestro análisis constará de los siguientes momentos: expondremos el capítulo completo de *Met* IX 6, resaltando los aspectos que nos interesan para validar el Pasaje; mostraremos las dificultades que éste contiene; y ofreceremos una interpretación plausible mostrando el camino que Aristóteles fue recorriendo en *Metafísica* IX para llegar a plasmar dicha distinción, como un proyecto que ya estaba en su mira de alguna manera (*cf.* Kosman, 2013: 78-82), confrontando pasajes paralelos a dicha distinción.

Lo que nos interesa destacar, principalmente, es el hecho de que casi siempre que el movimiento es llamado ἐνέργεια se hace una aclaración: es “un cierto acto (ἐνέργεια τις)”<sup>8</sup> o “acto de lo imperfecto (ἀτελής)”<sup>9</sup>, y que hay otra ἐνέργεια en sentido estricto (ἀπλῆν)<sup>10</sup>.

1 Burnyeat (2008) tiene una visión completamente opuesta a Kosman (2013).

2 Aristóteles, *Ética Nicomaquea* X 4, 1174a14-1175a20.

3 Aristóteles, *De Anima* III 7, 431a1-7.

4 Aristóteles, *Metafísica* XII 1, 1069a33, XII 6, 1071b4-5, XII 7, 1072a24-26 y 1072b7.

5 *Met* XII 9, 1074b34.

6 *Met* XII 7, 1072b26.

7 *Met* XII 7, 1072b16.

8 *Fis* III 2, 201b31. ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ.

9 *Fis* III 2, 201b29-33. ἀτελής δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελές τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια. También *Met* X 6, 1048b29.

10 *Fis* III 2, 201b34-35, ἐνέργεια ἀπλῆν *DA* III 7, 431a7, ἀπλῶς ἐνέργεια.

## 2. Exposición de *Metafísica IX 6* con breves reflexiones.

Comenzamos la exposición de *Met IX 6*, donde iremos desglosando el texto con comentarios pertinentes a nuestra interpretación haciendo breves referencias a otros lugares del mismo libro IX y del *Corpus* cuando sea necesario.

[T1]

“Puesto que hemos hablado ya acerca de la potencia (*δυνάμειος*) que se dice tal respecto del movimiento (*κατὰ κίνησιν*), apliquemos nuestro análisis al acto (*ἐνέργειας*): qué es el acto, y qué características posee. Al analizarlo, nos quedará claro, a un tiempo, lo potencial (*τὸ δυνατόν*)<sup>11</sup>: que no solamente denominamos potencial a **(i)** aquello que es, por naturaleza, apto para mover otra cosa (*κινεῖν*), o para ser movido por otra cosa (*κινεῖσθαι*), ya simplemente ya en algún aspecto, sino que también **(ii)** usamos tal denominación en otro sentido, con vistas a cuya investigación hemos tratado también acerca de aquéllos.

Aristóteles comienza diciendo que ya había hablado de la potencia (*δύναμις*) en relación al movimiento (*κίνησις*)<sup>12</sup>, y que aquí, en IX 6, va a aplicar el mismo análisis al acto (*ἐνέργεια*). Y al analizar el acto, primero **(i)** en relación al movimiento, después **(ii)** en relación a “otra cosa” (que aún no ha hecho explícita) se hará más evidente al mismo tiempo qué es la potencia. Porque hasta ahora (el capítulo sexto) “lo potencial” (*τὸ δυνατόν*) había sido tratado como lo que es capaz de mover otra cosa y lo que es capaz de ser movido por otra cosa<sup>13</sup>. Pero hay otra manera de estar en potencia, según Aristóteles, que ya había sido anticipada al comienzo del libro IX, y justamente en vistas a este nuevo uso de “potencia” se habían desarrollado los capítulos precedentes al que aquí nos ocupa.

Llegó el momento, entonces, de abordar el uso más útil de “potencia” o “lo potencial”. Al comienzo del libro IX, Aristóteles había dicho que el sentido primero de “potencia”, aquél relacionado con el movimiento, no era muy útil para lo que ahora pretendía<sup>14</sup>. Quedan dos preguntas abiertas: ¿cuál es el otro sentido

---

11 Modificamos “capaz o posible” por “potencial”, pues *δυνατόν* es el “potente”, el que tiene la potencia para producir o experimentar un cambio. A partir de la potencia podemos decir que algo es capaz o que puede mover o ser movido, pero como algo que se entiende después de reflexionar acerca de la fuerza de la cual está dotado el potente por la potencia o facultad que tiene.

12 *Met V 12* y *IX 1-5*.

13 Cfr. *Met V 12*. En este capítulo Aristóteles había explicado cuáles son los sentidos de *δύναμις* (potencia), y había establecido como sentido primario a aquél que se relaciona con el movimiento, aquel según el cual algo es capaz de mover o capaz de ser movido.

14 Cfr. *Met IX 1*, 1045b32-1046a4, donde se lee que la potencia se denomina tal (*δύναμις*) en su sentido primero, en cuanto *capacidad de algo para hacer o padecer algo*, tema que será abordado en los primeros cinco capítulos del libro IX. Pero, dice Aristóteles, que este sentido primero no es muy útil para lo que ahora pretende en el libro IX. Hay otro sentido de *δύναμις* que será aclarado cuando hablemos del acto, es decir, en *Met IX 6*.

de “potencia”? y ¿qué tiene en mente Aristóteles al comenzar el libro IX? No responderemos todavía estas preguntas, sino después de terminar de analizar todo el capítulo sexto.

[T2]

Acto es, pues, que la cosa exista (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), pero no como decimos que existe en potencia (μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει). Decimos que existe en potencia, por ejemplo, **(ii)** el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y **(i)** el que sabe (ἐπιστήμονα), pero no está ejercitando su saber (μὴ θεωροῦντα), si es capaz (δυνατὸς) de ejercitarlo (θεωρῆσαι). Lo otro, por su parte, [decimos que está en acto (ἐνεργεία).

Sigamos con el texto. Aristóteles continúa dando una caracterización general de qué es el acto: *acto es que la cosa exista o el estar dándose de la cosa*<sup>15</sup>, pero no como decimos que algo existe meramente en potencia. Existe en potencia, dice, **(i)** el que sabe, pero no está ejercitando su saber (aunque es capaz de hacerlo) y **(ii)** el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera. El extremo de ambas polaridades, aclara, está en acto (ἐνεργεία).

Mediante los ejemplos se han revelado aquí dos maneras de estar en acto (ἐνεργεία), que más tarde (en **T3**) serán agrupadas como: **(i)** acto como movimiento, como el que ejercita el saber que ya tiene (el que “teoriza”) y **(ii)** acto como sustancia (οὐσία), como el Hermes ya extraído de la materia<sup>16</sup>.

[T3]

Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción (ἐπαγωγῆ) a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición (ὄρον) de todo, sino que, a veces, basta con captar la analogía en su conjunto (τὸ ἀνάλογον συνορᾶν): que en la relación en que se halla

**(i)** [como movimiento en relación a una habilidad]

**(a)** el que edifica respecto del que **(b)** puede edificar,

se halla también

**(a)** el que está despierto respecto del que **(b)** está dormido,

**(a)** y el está viendo respecto del que **(b)** tiene los ojos cerrados, pero tiene vista<sup>17</sup>,

15 Met IX 6, 1048a31. ὑπάρχω: estar ya existiendo, existir realmente (The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, entradas 109927–109929); πρᾶγμα: hecho, acto, cosa, realidad concreta (The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, entradas 88662–88664).

16 No me referiré al ejemplo de la recta para no sobrecargar el análisis.

17 Para Yepes (1993: 254) no es correcta esta clasificación de “ver” y “estar despierto”, él los pone en otra clasificación, como operaciones perfectas. La clasificación quedaría así: (i) construir como movimiento, (ii) ver y estar despierto como operación y (ii) lo ya separado de la materia y lo ya elaborado como sustancia (donde una es inmaterial y la otra material). Nosotros mantendremos la clasificación que se ve en el texto expuesto arriba. Otra interpretación acerca de los ejemplos se encuentra en Kosman (2013).

(ii) [como sustancia en relación con una materia]

(a) y lo ya separado de la materia (b) respecto de la materia,

(a) y lo ya elaborado (b) respecto de lo que está aún sin elaborar.

Quede (a) el acto (ἐνέργεια) separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y (b) lo potencial (τὸ δυνατόν), del otro.

No todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo (ἀνάλογον): como esto se da en esto otro, o en relación con esto otro, así se da aquello en aquello otro, o en relación con aquello otro. En efecto, unas son acto (i) como el movimiento en relación con la potencia (ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν), otras cosas lo son, a su vez, (ii) como la sustancia<sup>18</sup> en relación con cierto tipo de materia (ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην).

A continuación, Aristóteles recurre a la analogía para explicar los ámbitos en que algo puede ser en acto. De esta manera, será necesario captar la analogía en su conjunto a partir de los casos particulares para poder entender de qué manera algo está en acto. Estos casos particulares, son, según lo que hemos revisado hasta ahora del capítulo, (i) el movimiento y (ii) la sustancia. Y pasa a enumerar ejemplos para ilustrar la proporción de la analogía: (i) el movimiento es a la potencia *como* el que construye, el que está despierto y el que ve, *se encuentra respecto del* que puede construir, el que está dormido y el que puede ver pero tiene los ojos cerrados; y (ii) la sustancia es a la materia *como* lo ya separado de la materia y lo ya elaborado *está en relación con* la materia misma y lo aún no elaborado.

El acto no se puede definir, porque definir sería enmarcar ἐνέργεια en un género del cual habría varias especies. Pero esto no es posible, porque el acto se da en distintos ámbitos – el movimiento, la sustancia y la operación – que no son especies de algún género común, porque ninguna especie recibe la denominación del género con una cualificación restrictiva como se le atribuye al movimiento (Aristóteles llama al movimiento τῆς ὀψελήσεως). Además, cuando se distingue el acto del movimiento, no se podría entender cómo la especie (que sería el movimiento) no entra en el género (qué sería el acto)<sup>19</sup>.

[T4]<sup>20</sup> [Comienza “El Pasaje”]

18 Modificamos “entidad” por “sustancia”, ya que οὐσία significa más propiamente la primera de las categorías, ejemplificada con el Hermes; en cambio, “entidad” podría ser cualquiera de los predicados de la sustancia, ya que son también géneros del ente.

19 Tampoco es posible postular un género más amplio que acto y movimiento, un género innombrado (Ross, 1997: 251), o el género de la acción, πράξις (Makin, 2006: 150), donde unas son perfectas y las otras no, ya que no se entendería por qué Aristóteles nombra a los actos (ver, pensar, estar despierto) a veces como movimientos (en T1 y T2).

20 Omitiremos las nueve líneas que hablan del infinito y el vacío.

Puesto que ninguna de las acciones (πράξεων) que tienen término (πέρας) constituye el fin (τέλος), sino algo relativo al fin (περι τὸ τέλος) como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento (ἐστὶν ἐν κινήσει) en cuanto que aún no se da aquello para lo cual (ὄν ἕνεκα) es el movimiento (κίνησις), ninguna de ellas es propiamente acción (πρᾶξις) o, al menos, no es acción perfecta (τελεία) (ya que no es el fin). En esta, por el contrario, se da el fin y la acción (ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ /ῆ/ πρᾶξις).

Así, por ejemplo, uno sigue viendo (ὄρᾳ) cuando ya ha visto (έώρακε), y medita (φρονεῖ) cuando ya ha meditado (πεφρόνηκε), y piensa (voeῖ) cuando ya ha pensado (venόηκεν), pero no sigue aprendiendo (μανθάνει) cuando ya ha aprendido (μεμάθηκεν), no sigue sanando (ὕγιάζεται) cuando ya ha sanado (ὕγιασται). Uno sigue viviendo bien (εὖ ζῆ) cuando ya ha vivido bien (εὖ ἔζηκεν), y sigue siendo feliz (εὐδαιμονεῖ) cuando ya ha sido feliz (εὐδαιμόνηκεν)<sup>21</sup>. Si no, deberían cesar (παύεσθαι) en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es ése el caso, sino que se vive y se ha vivido.

Pues bien, de ellos unos han de denominarse movimientos (κινήσεις) y los otros, actos (ἐνεργείας). Y es que todo movimiento es imperfecto (πᾶσα κίνησις ἀτελής): adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos (κινήσεις) y, ciertamente, imperfectos (ἀτελεῖς). En efecto, no se va a un sitio (βαδίζει) cuando ya se ha ido a él (βεβάδικεν), ni se edifica (οικοδομεῖ) cuando ya se ha edificado (ὠκοδόμηκεν), ni se llega a ser algo (γίγνεται) cuando ya se ha llegado a ser (γέγονεν) o está uno en movimiento (κινεῖται) cuando ya se ha movido (κεκίνηται), sino que son cosas distintas, y también lo son mover (κινεῖ) y haber movido (κεκίνηκεν). Por el contrario, uno mismo ha visto (έώρακε) y sigue viendo (ὄρᾳ), piensa (voeῖ) y ha pensado (venόηκεν). A esto lo llamo yo acto (ἐνέργειαν), y a lo otro, movimiento (κίνησιν).

A partir de estas y otras consideraciones semejantes quedamos aclarado qué es y qué características tiene lo que es en acto (ἐνέργεια)<sup>22</sup>.

Llegamos al Pasaje, donde se enuncia formalmente la distinción entre acto y movimiento. En primer lugar, hay un salto drástico en el léxico que aquí utiliza Aristóteles: comienza hablando de πρᾶξις, que significa “acción”, palabra que se utiliza muy pocas veces en *Metafísica* (once veces en total, dos de las cuales ocurren en el Pasaje). Aquí Aristóteles distingue acciones perfectas e imperfectas.

21 Modificamos “sintiéndose feliz” por “siendo feliz”, porque, tal como mostraremos más adelante en nuestra interpretación en conexión con EN X 4, ser feliz es una ἐνέργεια, no un sentimiento o pasión en términos de una afección o alteración.

22 *Met IX 6*, Calvo (2008b). Traducción ligeramente modificada. En lo sucesivo adopto, con ocasionales modificaciones, la versión de Tomás Calvo Martínez, en razón de la amplia difusión de que goza entre los estudiosos de habla hispana. Cuando mis divergencias con ese texto no son meramente estilísticas, procuro justificar la lectura escogida. Siempre se tiene la versión griega de Jaeger (1957) a la vista: a lo largo de este artículo, salvo cuando se indique expresamente lo contrario, todas las referencias a *Metafísica* están confrontadas con la edición de Jaeger. Para las demás obras de Aristóteles se utiliza como referencia en cada caso las versiones griegas indicadas en la bibliografía.

Las acciones perfectas son actos (ἐνέργεια: ver, pensar, vivir bien, ser feliz) y las imperfectas son movimientos (κινήσεις: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar, llegar a ser, moverse). En la acción perfecta se dan al mismo tiempo el fin y la acción misma (πρᾶξις, operación): uno ve y ha visto, medita y ha meditado, piensa y ha pensado, vive bien cuando ha vivido bien, y es feliz cuando ha sido feliz. Pero no pasa lo mismo en la acción imperfecta o movimiento: uno no aprende cuando ya ha aprendido, ni se sana cuando ya se ha sanado<sup>23</sup>.

Luego explica que las acciones que *son* su propio fin, las operaciones perfectas (πράξεις τελείαι), no tienen término, sino que terminan cuando dejan de operar; en cambio, las que *no son* su propio fin, sino en vistas a un fin fuera de ellas, cesan cuando éste ha sido alcanzado. Así quedan distinguidos los términos de acto y movimiento (ἐνέργεια y κίνησις).

De esta manera, proponemos que en el Pasaje se revela un tercer tipo de acto además de los explícitamente mencionados antes del Pasaje, a saber, como movimiento (κίνησις) y sustancia (οὐσία)<sup>24</sup>: la operación perfecta (πρᾶξις τελεία). Ya veremos cómo se construye la analogía con este tercer sentido del acto<sup>25</sup>.

### **3. Dificultades del Pasaje.**

Hasta aquí hemos desglosado punto por punto el capítulo central de nuestra investigación (*Met.* IX 6). Antes de expresar con toda su fuerza nuestra interpretación presentaremos esquemáticamente los problemas que surgen a partir de la lectura del Pasaje, por qué este pequeño texto ha desatado tan grande polémica:

- a) Problema filológico: el Pasaje aparece en la mayor parte de los manuscritos, pero en algunos no, está omitido en algunas traducciones,

---

23 Sobre el uso de presente y perfecto que usa Aristóteles para ilustrar la simultaneidad de la acción con su fin véase: Ackrill (1965: 122-128); Kosman (2013: 40-45); Burnyeat (2008: 245-253); Makin (2006: 143-150).

24 Para los tres sentidos del acto véase Yepes (1993: 135-137 y 256-264).

25 Se ha visto a lo largo de este análisis de IX 6 cómo el movimiento y la sustancia tienen su respectiva contraparte (aquello sobre lo cual actúan), pues el movimiento se dice en relación con la potencia y la sustancia en relación con la materia. ¿En relación a qué se dice, entonces, este tercer sentido del acto? Hemos postergado el problema de cuál es la contraparte de la operación perfecta porque no es mencionada en este capítulo, sino que la encontramos en DA II 5 y EN X 4: la disposición habitual, ἕξις. Por esta razón, completaremos la analogía cuando leamos en conjunto este capítulo con aquellas obras, páginas más adelante.

y muy corrompido en otros manuscritos. Y en un códice aparece una tachadura sobre este texto (Cubells, 1981: 80)<sup>26</sup>.

- b) Problema doctrinal: la distinción que aparece en este texto es aparentemente contradictoria con *Fís* III y *Met* en general, porque el movimiento para Aristóteles es acto de lo potencial *qua* potencial, por esto ¿cómo es que ahora se contraponen el uno al otro? (Ackrill, 1965: 121 y 135; Burnyeat, 2008: 245-258).
- c) Problema de contradicción de los ejemplos: parece haber una inconsistencia en el uso de los ejemplos entre el Pasaje y la primera mitad del mismo capítulo sexto de *Met* IX, pues en el Pasaje “ver” y “pensar” son actos; pero en las líneas anteriores “ver” y “pensar” son paradigmas de acto como movimiento en relación a una potencia<sup>27</sup>. Al mismo tiempo “construir”, que es un movimiento en el Pasaje, es llamado acto en las líneas precedentes (como movimiento)<sup>28</sup>.

---

26 Postergamos este problema por su complejidad e interés intrínseco dejando este estudio para un escrito en redacción titulado: “El problema filológico de la distinción entre acto y movimiento en *Metafísica* IX 6”. Además, consideramos que ninguno de los argumentos sistemáticos que defienden depende crucialmente de la posición que se adopte respecto de la inserción de estas líneas en *Met* IX. En el presente artículo nos limitamos a argumentar en favor de la compatibilidad doctrinal de ese texto con otros pasajes paralelos del *Corpus*, lo que, a nuestro juicio, provee evidencia indirecta acerca de sus rendimientos metafísicos, con independencia de su localización textual.

De todas formas presentamos la conclusión de Burnyeat (2008: 278) respecto al estatus textual del Pasaje en el *Corpus*: “Ni Ackrill ni Miguel de Éfeso encontraron la equivalencia de presente y perfecto en el pasaje de EN que estaban comentando. Como hemos visto, la equivalencia es advertida tanto en *Sophistici Elenchi* y *De Sensu* como en IX 6, pero sólo IX 6 la utiliza como criterio para ser una *ἐνέργεια* en el sentido especial acotado que Miguel está temporalmente usando aquí. Hay pocas dudas de que Miguel conozca el Pasaje. Él es, ciertamente, el único escritor antiguo o medieval que he podido encontrar que manifiesta claramente conocerlo. Pero también vimos que Miguel, alias Pseudo-Alejandro, no leyó el Pasaje en *Metafísica* al componer su comentario sobre esa obra. La conoce, pero no de *Metafísica*; o al menos, no del manuscrito que usó al escribir su comentario de *Metafísica*. Lo debe haber leído en otro lugar”. Nos parece un argumento persuasivo, pero no suficiente para descartar la posibilidad de seguirlo imprimiendo en el lugar en que lo han ubicado los editores tradicionalmente.

27 Otro ejemplo que corre la misma suerte es estar despierto (*ἐγρήγορισ*), que es *ἐνέργεια* como movimiento aquí (1048b1) y también en *Protréptico* (Fragmentos 79, 80, 81, 83; en *Protréptico* encontramos el uso de varios ejemplos que en el Pasaje son *ἐνέργεια*, ejemplificados como *κίνησις*: entre otros, vivir, pensar, percibir en general); pero en *Met.* XII 7 (1072b17), donde Aristóteles reflexiona acerca de la actividad que realiza el pensamiento por sí, allí es una *ἐνέργεια* (junto a la sensación y el pensamiento), y el hecho de que en ese lugar se esté hablando del pensamiento por sí, nos indica que de ningún modo puede ser un movimiento pues el pensamiento por sí (*νόησις ἢ καθ’ αὐτήν*), es inmóvil (1069a33, 1071b4, 1074b34).

28 Acerca de las dificultades que presenta la acción del que camina (*βαδίζει*), véase Ackrill (1965: 132) y Makin (2006: 144-145).

- d) Problema de ausencia de paralelos: Burnyeat (2008: 220 y 259-276) considera que no hay textos paralelos a este Pasaje en el *Corpus* que contengan la misma doctrina que aquí se enuncia.

#### 4. Acto (ἐνέργεια) y realización plena (ἐντελέχεια).

Habiendo puesto de manifiesto los problemas que surgen a partir del Pasaje, nos parece necesario hacer algunas aclaraciones acerca de los términos troncales del pensamiento de Aristóteles: acto (ἐνέργεια), realización plena (ἐντελέχεια) (también serán aclarados los términos “movimiento” (κίνησις) y “potencia” (δύναμις)), que son fundamentales para entender bien la distinción entre acto y movimiento. Porque precisamente parte de las dificultades que se presentan al intentar darle sentido al Pasaje en sí mismo y respecto al *Corpus*, radica en los diferentes usos de la terminología que Aristóteles ocupa a lo largo de sus escritos.

Primero abordaremos los términos de ἐνέργεια (acto, actividad o actualidad) y ἐντελέχεια (realización plena o actualidad). Son términos difíciles de traducir por las siguientes razones:

- i. Estas palabras fueron acuñadas por Aristóteles, no se encuentran ni en Platón ni en ninguno de sus antecesores (Makin, 2006: xviii).
- ii. Son conceptos metafísicos que nombran lo radical del ente o de un proceso en cualquier categoría, porque hacen referencia al “estarse dando de la cosa”.
- iii. Son análogos, pues se dicen del ente en distintos planos: el del movimiento, el de la sustancia y el de la operación perfecta.
- iv. Cada uno de estos términos técnicos porta en sí otra palabra griega (ἔργον, ἐντελῶς, respectivamente).
- v. Comprenderlos requiere ya un trabajo metafísico.
- vi. No es posible fijarlos a un solo uso ya que muchas veces Aristóteles los emplea de modo intercambiable. Por ejemplo, tanto el alma como el movimiento, que son definidos generalmente como ἐντελέχεια, en algunos lugares son definidos no mediante el término ἐντελέχεια, sino con la palabra ἐνέργεια<sup>29</sup>.

---

29 *Met VIII 3, 1043a35-36*. “...alma, ya que ésta es entidad y acto (ἐνέργεια) de cierto tipo de cuerpo”. αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. Para el intelecto (νοῦς) como ἐνέργεια véase también

Nuestra postura a grandes rasgos es la siguiente: que ἐνέργεια y ἐντελέχεια no son sinónimos, no significan exactamente lo mismo, pero tampoco podemos fijarlos completamente a una u otra cosa. Tampoco son opuestos, sino que mantienen una flexibilidad, y esto, defendemos, no es signo de una confusión en la mente de Aristóteles, sino que se debe a un esfuerzo por desentrañar la realidad del ser, que es multifacética:

“Cuántas son las maneras en que se expresa [la predicación], tantas son las significaciones de ‘ser’ (τὸ εἶναι). Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *que es* (τί ἐστὶ), otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, ‘ser’ (τὸ εἶναι) significa lo mismo que cada uno de ellos. [...] Además y respecto de estos sentidos enumerados, ‘ser’ (τὸ εἶναι) y ‘lo que es’ (τὸ ὄν) significan tanto lo que se dice que *es en potencia* (δυνάμει) como lo que se dice que está *ya plenamente realizado* (ἐντελεχείᾳ)”<sup>30</sup>.

¿Qué es el “ser”? No hay una única respuesta, sino que se puede considerar desde al menos dos puntos de vista: o bien clasificando *algo que existe* según los distintos géneros (si ese algo es sustancia, cantidad o cualidad, etc.), o bien considerando si eso está en acto o en potencia. Hay dos dimensiones para aproximarse al “ser” (τὸ εἶναι) o al hecho de que *algo es* (τί ἐστὶ), podemos clasificarlo según las categorías, y también podemos considerar si esa sustancia o cantidad o cualidad está en acto o en potencia: como el que *está actualmente* tranquilo (y aquí la palabra utilizada por Aristóteles es ἐντελέχεια) o el que *puede y es capaz de tranquilizarse* y está, por tanto, en potencia de tranquilizarse. De este modo se ve cómo ἐνέργεια y ἐντελέχεια son transversales a todas las categorías<sup>31</sup>.

Aristóteles mismo explicita cómo estas dos palabras están íntimamente relacionadas:

“La obra propia (ἔργον) [de algo] es, en efecto, su fin (τέλος), y el acto (ἐνέργεια) es la tarea específica (ἔργον), y por ello la palabra ‘acto’ (ἐνέργεια) se dice en referencia a ‘la función’ (ἔργον) de algo, y se extiende (συντείνει) [a significar] su plena realización (ἐντελέχειαν)”<sup>32</sup>.

---

DA III 4, 429b6-7. Y *Fís* III 2, 201b31. “El movimiento parece ser un cierto tipo de acto (ἐνέργεια)” ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ. Para el movimiento como ἐνέργεια véase también *Fís* III 2, 201b28-202a2, DA II 5, 417a16, entre otros.

30 *Met* V 7, 1017a23-27 y 1017a35-1017b2. ὁσαυχὼς γὰρ λέγεται, τοσανταυχὼς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει. [...] ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ’ ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων

31 Resulta extraño a primera vista pensar en “estar sentado”, por ejemplo, como una ἐντελέχεια, como la “realización plena” del sujeto que se sentó. Pero esto se supera si pensamos que “estar actualmente sentado” significa que el sujeto está actualmente posicionado de esa manera, y no de otra (al menos no en acto).

32 Aristóteles, *Met* IX 8, 1050a21-23. Mi traducción. τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. Otros textos que muestran

En vista de esta situación vamos a presentar una opción de traducción de los términos de ἐνέργεια y ἐντελέχεια<sup>33</sup>. En el presente trabajo, procederemos según el significado que les asignamos a continuación:

- **ἐνέργεια** significa “**actividad**” o “**acto**”, se encuentra en escritos aristotélicos que suelen considerarse tempranos<sup>34</sup>. Esta expresión puede referirse al movimiento (κίνησις, por ejemplo: construir, adelgazar, ir a un sitio)<sup>35</sup>, a la sustancia o forma sustancial (οὐσία, por ejemplo: el alma<sup>36</sup>, una casa, lo ya elaborado, lo extraído de la materia) y a la operación perfecta (πρᾶξις τελεία, por ejemplo: ver, pensar, meditar, estar despierto, vivir bien, ser feliz, como leíamos en el Pasaje)<sup>37</sup>.
- **ἐντελέχεια** significa “**estar plenamente realizado**”, es un término más tardío que significa la *realización plena* de algo o el *acabamiento* de un proceso en cuanto que algo posee ya su fin<sup>38</sup>. Esta expresión, por su parte, puede referirse a cada uno de los actos enumerados arriba, pues es

---

esta conexión son: *Met IX 1, 1046a1-3, Met IX 3, 1047a30-32, Met VII 7, 1032b7-9.*

- 33 En varias ocasiones Aristóteles usa los dativos ἐνεργεία, ἐντελεχεία y δυνάμει para referirse a *ser actualmente algo*, que se traducen como “ser en acto” y “ser en potencia”, respectivamente, y cuya significación incluye tanto sustancias como otras entidades (cualidades, cantidades, etc.). Un ejemplo lo encontramos en *Fis III 1, 201a28-29*: “la actualidad (ἐντελέχεια) de lo que es en potencia (τοῦ δυνάμει ὄντος), cuando existe actualmente (ἐντελεχεία ὄν) y despliega su actividad (ἐνεργῆ) no en cuanto aquello mismo que es, sino en cuanto es capaz de moverse (ἢ κινήτόν), es movimiento (κίνησις)”. Traducción Biblos, 1995.
- 34 En general para ἐνέργεια como ejecución de una acción en general, véase: *Protr B 31, 41, 57, 71, 78, 79, 80, 81, 83 y 98; EE II 1, 1218b31-37, 1219b2, y II 9, 1225b11-12; Top IV 4 y V 2.; Fis VII 2, 244b11 y 247b16*. En escritos posteriores ἐνέργεια también es usado como ser actualmente algo, véase: *Fis VIII 4, 255a30-31 y 255b1-10; EN X 4; DA II 5, 417a27-32, y III 4, 429b5-9; Met VIII, IX y XII.*
- 35 Pero siempre con una cualificación restrictiva, como citamos más arriba. *Fis III 2, 201b31*. Traducción Biblos, 1995. ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ. Para el movimiento como ἐνέργεια véase también *Fis III 2, 201b28-202a2, DA II 5, 417a16*, entre otros.
- 36 *Met VIII 3, 1043a35-36*: “...alma, ya que ésta es entidad y acto (ἐνέργεια) de cierto tipo de cuerpo”. Traducción Calvo (2008). αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σάματός τινος. Para el intelecto (νοῦς) como ἐνέργεια véase también *DA III 4, 429b6-7*.
- 37 *Met IX 6, 1048b18-35; EN X4, 1174b15-21*.
- 38 Daniel Graham acerca de la etimología de ἐντελέχεια escribe: “la frase ἐντελῶς ἔχειν explota la equivalencia transformacional entre el adverbio + ἔχειν y el correspondiente adjetivo + εἶναι. Lo que se gana al usar la primera frase es un énfasis en el estado de ser más que simplemente la cualificación adjetival. Y, ciertamente, es el estado de estar completo que Aristóteles quiere enfatizar en su contraste semántico a la actividad de ἐνέργεια” en Graham, Daniel W. “The Etymology of Entelecheia”, en: *The American Journal of Philology, Vol. 110, No. 1 (Spring, 1989), pp. 73-80*. Esta etimología está respaldada también por Alejandro de Afrodisia cuando dice: “era costumbre de Aristóteles llamar a la perfección de algo (τελειότητα) también ‘ἐντελέχεια’, por ser ésta causa de que la cosa de la cual es [perfección] haya alcanzado su fin” (ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει τὴν τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν λέγειν, ὡς τοῦ ἐν τῷ τέλει εἶναι τὸ πρᾶγμα οὐ ἔστιν οὐσαν αἰτίαν), en Alejandro, *De Anima Liber 16.5-7*. Traducción de Jorge Mittelmann, pro manuscripto.

transversal a todos los usos de la palabra ἐνέργεια, pero Aristóteles lo usa principalmente para referirse al movimiento<sup>39</sup> y a la sustancia (οὐσία)<sup>40</sup> o forma (εἶδος)<sup>41</sup>. Esto significa que cada acto está plenamente realizado mientras está actuando. Es frecuente ver que los comentaristas recurren a la palabra “**actualidad**” para traducir ἐντελέχεια. No es errada esta manera de traducir, siempre y cuando tengamos en cuenta que *ser actualmente algo* no significa estar en un estado estático, sino que todo “lo que es” está actuando, realizando algo (Kosman, 2013: vii-x).

## 5. Nuestra interpretación.

Llegó el momento de presentar una vía de solución a las “aparentes” inconsistencias que han sido atribuidas al Pasaje y la distinción entre acto y movimiento.

Habíamos puesto de manifiesto una serie de problemas que el texto, al cual hemos venido llamando “Pasaje”, presentaba. Ahondando en nuestra interpretación, quedará claro que no hay una inconsistencia entre la doctrina y ejemplos del Pasaje con el resto del capítulo, ni con el resto del libro IX, y que no sólo existen paralelos a esta distinción, sino que éstos mismos posibilitan la comprensión del texto problemático. Lo interesante de este artículo consiste en que expone la coherencia de la distinción del Pasaje con el resto de la obra aristotélica, como habíamos dicho antes, mostrando cómo encaja el Pasaje con el resto del libro IX.

Postulamos que la distinción entre acto y movimiento es el paso lógico de la argumentación de IX 6, que termina por completar la analogía del acto (con la ayuda de DA II 5), para poder entender lo que venía preguntándose: qué es *el ser* y qué es *lo que es*. Y todo esto posibilita, a su vez, la consideración de un primer motor que realiza operaciones (piensa<sup>42</sup>, es vida<sup>43</sup> y se complace<sup>44</sup>) sin cambiar él mismo<sup>45</sup>.

39 Fis III 1, 201a10-11. Traducción Biblos, 1995: “la actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal es movimiento” (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν). Para el movimiento como ἐντελέχεια véase también Fis III 1, 201a28-29, Fis III 2, 202a7-8, Fis III 3, 202a13-14 y 202b26-27.

40 Met VIII 3, 1044a9: “Cada entidad es acto perfecto y naturaleza determinada”. ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη <οὐσία>.

41 DA II 1, 412a9-11. Traducción Boeri (2010): “La materia (ὄλη) es potencia (δύναμις), en tanto que la forma es actualidad, y esto último se entiende de dos maneras: en un sentido, como el conocimiento; en otro, como el ejercicio [de dicho conocimiento]”. ἔστι δ' ἡ μὲν ὄλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.

42 Met XII 9, 1074b34.

43 Met XII 7, 1072b26.

44 Met XII 7, 1072b16.

45 Para la inmovilidad del primer motor véase: Aristóteles, Met XII 1, 1069a33, XII 6, 1071b4-5, XII 7, 1072a24-26 y 1072b7.

### 5.1 La antesala de la distinción acto/movimiento en *Metafísica*.

¿Cómo llegamos a la distinción entre acto y movimiento?<sup>46</sup> Retrocedamos los pasos para iluminar el camino que nos trajo al Pasaje. Aristóteles ha dicho varias veces que el ente se dice de muchas maneras<sup>47</sup>, precisando en algunos casos que el ser<sup>48</sup> o “el ente” o “lo que es”<sup>49</sup> se dice ya sea según las categorías, ya sea según si está en acto o en potencia en alguna de las categorías. Esto significa que podemos considerar “algo que es” según si es una sustancia o una cantidad o cualidad, etc., o si esa sustancia, cantidad o cualidad, etc., está en acto o en potencia<sup>50</sup>.

Para Aristóteles el objetivo de *Metafísica* consiste en desentrañar qué es el ser<sup>51</sup>, que se identifica con la búsqueda de qué es la sustancia<sup>52</sup>. A simple vista, pareciera que *Metafísica* es un tratado acerca de la sustancia, donde se va revelando que ésta es “acto”, para concluir finalmente en la sustancia primordial que fundamenta la existencia de las demás: el primer motor inmóvil. Pero Aristóteles no se queda ahí, sino que examina cuál es la actividad que realiza esta sustancia y concluye que éste no puede estar simplemente “quieto”, sino que tiene que estar actuando, por lo tanto, ¿cuál es su operación, su ἔργον, su obra propia?

Sigamos recorriendo el camino delineado por Aristóteles. Su meta era desentrañar *qué es el ser o qué es lo que es*. Por esto hace un análisis del *ser*, en el ámbito del movimiento, que no es otra cosa que el *acto de lo potencial qua potencial*, pero centrándose únicamente en el aspecto potencial que involucra el movimiento. Y este análisis es el que ha llevado a cabo, como ya dijimos, en IX 1-5. Por eso dice al comienzo de IX 6 que ya habló de la potencia en relación al movimiento. En nuestro análisis de IX 6 habíamos dejado dos preguntas abiertas: ¿cuál es el otro sentido de “potencia”, aquél “más útil”? y ¿qué tiene en mente Aristóteles al comenzar el libro IX?

---

46 La idea que vamos a desarrollar a continuación, aquella que hace referencia a un “proyecto” en *Metafísica* en general y uno en el libro IX en particular, está inspirada en el libro de Kosman *The Activity of Being*, anteriormente citado. Pero no seguimos exactamente su mismo esquema, sino que partimos del mismo punto de partida, pero llegamos a algo diferente. Afirmamos que Aristóteles quiere llegar aún más allá de la sustancia, a la operación perfecta.

47 Met IV 2, 1003<sup>a</sup>33, VI 2, 1026<sup>a</sup>33, VII 1, 1028<sup>a</sup>10, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

48 Met 1017<sup>a</sup>24, τὸ εἶναι.

49 Met V 7, τὸ ὄν.

50 Met IX 1, 1045b32-34.

51 Met 1028b3, τὸ ὄν, τὸ εἶναι.

52 Met VII 3, 1028b3 (οὐσία). Véase también VII 1, 1028a3-4.

En varias ocasiones Aristóteles ha dicho que el acto y la potencia van más allá de sus significados relacionados únicamente con el movimiento<sup>53</sup>. Pero, ¿cuál es la potencia relacionada únicamente con el movimiento? La capacidad de realizar algo en otro y la capacidad de padecer o experimentar un cambio bajo la acción de otro<sup>54</sup>. Pero hay un sentido adicional del acto y de la potencia, más útil para lo que pretende ahora en el libro IX: ¿qué es lo que pretende Aristóteles ahora?<sup>55</sup> Explicar qué es el ser, según ya habíamos dicho, cuya principal concreción es la sustancia<sup>56</sup>. Y al aplicar su análisis al acto, primero en relación al movimiento, lo lógico es que Aristóteles a continuación pase a indagar el ser en el ámbito no ya del movimiento, sino que ahora en la categoría de la sustancia. Pero no se queda ahí, como la mayoría de los comentaristas ha interpretado.

No es la sustancia sin más la que logra trascender el ámbito del movimiento, puesto que ésta está enmarcada todavía en el mundo físico como resultado de un cambio sustancial. Es pertinente pensar que Aristóteles debe ir más allá para llegar a un nivel de consideración que para él tenga características realmente metafísicas (puesto que si no es así este sería otro tratado de física y sus libros no tendrían por qué haberse agrupado aparte de su obra llamada *Física*): para acceder realmente al *ser*, no sólo como sustancia sino adentrándose en el ser mismo de la sustancia y no quedarse únicamente en el clímax del *devenir* es necesario añadir un nuevo ingrediente a las indagaciones acerca del acto. Es claro que la sustancia por sí sola no alcanza a dar cuenta de la distinción entre el acto y el movimiento. Por esta razón volvemos a la pregunta: ¿hemos llegado realmente “más allá” del movimiento? ¿Hemos trascendido el ámbito del movimiento, según el cual la potencia se denomina tal en su sentido primero, pero que no es muy útil para lo que ahora (en el libro IX) pretende Aristóteles? Parece que no. Sin duda la sustancia (tal como la entendemos en el plano de la física (φύσις)) está más allá del movimiento, pero no es la expresión máxima de lo que es el acto o “estar en acto”. Seguimos enmarcados en el contexto físico donde la δύναμις (la potencia) es principio del cambio, como principio del hacer y el padecer una acción.

Entonces, según el hilo conductor del capítulo sexto del libro IX, Aristóteles después de establecer la analogía entre el movimiento y la sustancia, remonta luego al ámbito de las acciones (πράξεις) donde se revelará un tercer sentido del acto, que

53 Para la extensión del acto y de la potencia a partir del movimiento: Met III 1, 996a10-11, IX 1, 1046a1-2, IX 3, 1047a30-33).

54 Met V 12, IX 1, IX 8.

55 Opiniones intermedias entre los que validan el Pasaje y los que lo desechan completamente (respecto del contenido, es decir, acerca de la distinción entre acto y movimiento) las podemos encontrar en: Frede (1994: 179-185); Menn (1994: 91-107).

56 Met VII 1, 1028b3-4. οὐσία.

está aún más allá que la sustancia: esta es “la operación perfecta” del Pasaje, que no es otra cosa que las operaciones que realiza justamente la sustancia en cuanto que está *activamente* constituida; la sustancia se realiza plenamente *siendo*, lo cual implica que esté a su vez *operando*. Por esto se lee en IX 8:

“La obra propia (ἔργον) [de algo] es, en efecto, su fin (τέλος), y el acto (ἐνέργεια) es la tarea específica (ἔργον), y por ello la palabra ‘acto’ (ἐνέργεια) se dice en referencia a la obra propia (ἔργον) de algo, y se extiende (συντείνεται) [a significar] su plena realización (ἐντελέχειαν)”<sup>57</sup>.

Lo central de nuestra interpretación es que la analogía del acto no es doble (entre movimiento y sustancia), sino triple: **(i)** acto como movimiento en relación a una potencia, **(ii)** acto como sustancia en relación con una materia y **(iii)** acto como operación perfecta en relación con algo que aquí, en el Pasaje, no se explicita.

¿Dónde encontraremos este último término de la proporción? ¿En relación a qué es acto la operación perfecta? En cada “bloque” de la analogía del acto trazada en IX 6 – movimiento/potencia, sustancia/materia, operación/incógnita – el acto recae sobre algo que está constituido de la manera exacta para que se pueda ejercer la actividad sobre él (el médico sólo puede ejercer el arte de la medicina en el enfermo que está en un equilibrio tal que puede ser curado por la acción del agente; la forma sustancial de estatua sólo puede ser impresa en el bronce para configurarlo, no basta la tierra, sino que ésta ya tiene que haber sido trabajada – por otro arte – para ser apta de la recepción de la forma de estatua<sup>58</sup>; lo mismo debe ocurrir en el caso de las operaciones. Pero ¿qué actualizan las operaciones?

Entonces la pregunta es la siguiente: ¿Cómo terminamos de construir la analogía del acto? ¿Cuál es la contraparte de la operación perfecta que se comporta respecto de ella como los materiales no elaborados respecto a la sustancia, o las potencias respecto a los movimientos? Kosman responde acudiendo a DA II 5: “en todos los casos de actividad en sentido estricto, la realización es constitutiva, nunca privativa. En los casos de movimientos, sin embargo, la realización última es privativa, pero hay una realización constitutiva intermedia” (Kosman, 2013: 66). Y cita DA donde dice que hay dos modalidades de alteración dos maneras de pasar de una cosa a otra: “**(i)** el [cambio] hacia las disposiciones privativas (τὴν τε ἐπὶ τὰς στέρητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν), y **(ii)** el cambio hacia los [diferentes] estados [de una cosa] y la naturaleza (τὴν ἐπὶ

57 Met IX 8, 1050a21-23. Mi traducción. τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνεται πρὸς τὴν ἐντελέχειαν.

58 Cfr. Met IX 7, 1048b36-1049a18.

τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν)<sup>59</sup>. Se revela aquí, según Kosman, el tercer sentido de potencia: la disposición habitual (ἕξις).

A modo de paréntesis, es necesario aclarar, que si bien *DA II 5* nos aporta un dato clave para entender el acto (la contraparte de la operación perfecta, a saber, la disposición habitual), pensamos que no es propiamente un paralelo del Pasaje, porque lo que “cambia” hacia su propia naturaleza también puede ser el constructor cuando construye, por ejemplo, como expresa el mismo Aristóteles<sup>60</sup>. Esto, sin embargo, no convierte al acto de construir en una operación perfecta, porque aunque podamos poner el foco en el agente y observar si éste sufre o no una alteración, finalmente lo que determina la esencia de aquella acción, la acción de construir, es un único acto que incluye inseparablemente al agente y al paciente (solamente podemos separarlos según la definición, dice Aristóteles)<sup>61</sup>. Es evidente, por tanto, por qué en *DA II 5* no estamos frente a la distinción entre acto y movimiento, aunque nos aporte una gran luz para comprenderla mejor (Ackrill, 1965: 141).

### 5.2 El movimiento y el problema de los ejemplos en el Pasaje.

Abordemos ahora un tema que ha quedado pendiente y nos va a ayudar a dilucidar por qué Aristóteles no estaba expresándose de manera confusa cuando llamó, por una parte, κίνησις (movimiento) a ver, pensar y estar despierto, y, por otra parte, ἐνέργεια (acto) a construir, uso opuesto al utilizado en el Pasaje.

El movimiento ha sido definido – como ya hemos visto – como ἐντελέχεια, realización plena. Pero el movimiento parece ser justamente algo que al llegar a su realización plena se detiene, es decir, solamente existe en la medida en que aquello en vistas a lo cual ha sido puesto en marcha, todavía no ha sido completado: solamente puedo estar “construyendo” cuando todavía no he terminado la casa,

59 *DA II 5*, 417b14-16. Traducción Boeri (2010). τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. También véase *Generazione et Corruptione I 7*.

60 *Cfr.* *DA II 5*, 417b9.

61 Si alguien se empeña en objetar que el constructor podría ser una ἐνέργεια en el sentido restringido del Pasaje, diciendo que su acción es immanente y perfecta porque no sufre alteración alguna y lo diferenciamos del paciente, que es el que “cambia” realmente, debemos responder parafraseando *Fis. III 3* (202b22 y 25-27): movimiento (κίνησις) es la actualidad (ἐντελέχεια) de lo que es potencialmente agente y paciente en cuanto tal (τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ, ἢ τοιοῦτον), efectivamente, ‘ser el acto de esto sobre aquello’ y ‘ser el acto de esto bajo la acción de aquello’ son cosas diferentes en su enunciado (τῷ λόγῳ), no en esencia (τί ἦν εἶναι)”. Así, esa división entre agente y paciente y sus respectivos actos, no se sostiene si consideramos la κίνησις en sí misma, porque en esencia involucra ambos actos. Además, el constructor, si quisiéramos resaltar su papel en cuanto agente de la acción, no supera la prueba del presente-perfecto que plantea Aristóteles en el Pasaje, porque no puedo decir al mismo tiempo que “construyo una casa y he construido una casa.”

cuando la termino, la “construcción” cesa. Aristóteles, reparando en esta dificultad, deja claro que la realización de ser “construible”, es decir, de lo construible en cuanto construible, se da *durante* el proceso de la construcción, no antes, ni después<sup>62</sup>. No son los ladrillos en cuanto ladrillos los que pueden ser transformados en una casa, porque ya son en acto algo, tampoco la casa en acto es construible, porque ya llegó al fin propuesto por la acción de construir. Son los ladrillos en cuanto construibles los que pueden ser llevados de la potencia al acto. Y ocurre algo parecido con el “constructor” de la casa, porque también el constructor pasa de la potencia al acto en tanto que pasa de la mera posesión de su habilidad al ejercicio actual de esta capacidad.

Este aspecto del movimiento, el hecho de ser la realización plena (ἐντελέχεια) de algo que está en potencia en cuanto que está en potencia, aspecto que denominamos “entelequético”, ocurre cuando el constructor ejercita su habilidad<sup>63</sup> y puede ser identificado también en los demás tipos de acto: tanto “pensar” como “construir”, “ver” y “estar despierto” (ejemplos algunos que son opuestos en el Pasaje) pueden ser considerados movimientos porque ambos son acto de lo que está en potencia en cuanto tal (por eso líneas más arriba del Pasaje son llamados movimientos sin matizar). Reconocemos en el movimiento, en la sustancia y en la operación perfecta, esta realización plena de su respectiva contraparte. Esto nos permite agruparlos a veces en un mismo conjunto, aunque más tarde podamos diferenciarlos y contra-distinguirlos respecto de otro aspecto, el fin (τέλος) y la función propia (ἔργον). Esta flexibilidad está posibilitada por el lenguaje mismo, porque a veces hablamos en sentido amplio de las acciones, y otras veces las diferenciamos y distinguimos.

Queda resuelta el pseudo-problema respecto de los ejemplos, según el cual Aristóteles confundía en un mismo grupo, cosas que después contraponía tajantemente.

### ***5.3 Enriquecimiento de la comprensión para la distinción acto/movimiento con Ética a Nicómaco IX 4 y Metafísica XII.***

Vimos qué es lo que tienen en común los tres tipos de acto, a saber, la realización plena de aquello que actualizan, veamos ahora cómo se diferencian. Para esto

---

62 *Cf. Fis III 1, 201b7. οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον.*

63 *Cf. DA II 5, 417b9: el constructor no sufre una alteración. Esta es la estrategia que sigue Kosman (p. 264) en contra de Burnyeat, tomando como ejemplo de “movimiento respecto a una potencia” como el agente respecto a los ladrillos.*

tomaremos el paralelo de la distinción entre acto y movimiento que habíamos anticipado al comienzo de nuestro artículo, aquél de *DA III* 7<sup>64</sup>:

“Lo sensible claramente hace que la facultad sensitiva vaya de lo que es en potencia (*δυνάμει*) a lo que es en acto (*ἐνέργεια*); en efecto, [lo sensible] no es afectado (*πάσχει*) ni alterado (*ἀλλοιοῦται*). Este, por lo tanto, es otro tipo de movimiento (*ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως*), pues el movimiento es un acto de lo imperfecto (*ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια*), en tanto que el acto en sentido estricto (*ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια*), el de lo que ha sido perfeccionado (*ἢ τοῦ τετελεσμένου*), es otro (*ἑτέρα*)”<sup>65</sup>.

La gran diferencia entre movimientos y actos del Pasaje radica en que el acto del movimiento, que es “un cierto acto” (*ἐνέργεια τις*), es acto de lo imperfecto<sup>66</sup>, por eso en *DA III* 7 Aristóteles le llama al movimiento “ἐνέργεια de lo imperfecto (*τοῦ ἀτελοῦς*)”<sup>67</sup> y al acto en sentido estricto “ἐνέργεια de lo ya perfeccionado” (*τοῦ τετελεσμένου*). El ejemplo que mejor ilustra el movimiento como acto de lo imperfecto es “aprender”, donde el maestro hace pasar al ignorante a un estado de sabiduría: el agente actúa sobre una potencia imperfecta, el ignorante que *no tiene aún* el conocimiento, pero *puede* (y por eso está en potencia) adquirirlo. En cambio, “teorizar”, ejercitar el conocimiento que *ya se posee* es actuar sobre lo *ya perfeccionado* (*τοῦ τετελεσμένου*). Lo ya perfeccionado es (y volvemos a *DA II* 5) la disposición habitual (*ἔξις*), que está en la facultad del conocimiento (o en la facultad sensorial en el caso de “ver”, por ejemplo)<sup>68</sup>.

En este último punto, conectamos con el otro gran paralelo del Pasaje: *EN X* 4<sup>69</sup>. En este texto Aristóteles distingue claramente entre acto y movimiento, centrándose en el hecho de que el placer es una *ἐνέργεια*, no una *κίνησις* y explica con mayor precisión por qué es este el caso.

Recordemos primero cuáles eran las notas definitorias de los actos y de los movimientos en el Pasaje. El movimiento (*κίνησις*: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar, llegar a ser, moverse) es una acción (*πρᾶξις*) que tiene término (*πέρας*); no es el fin sino que es en vistas al fin, mientras se está realizando el sujeto está en movimiento; no es acción perfecta (*πρᾶξις τελεία*), es imperfecto (*ἀτελής*), no se está en movimiento cuando ya se ha movido, ni tampoco algo mueve cuando ya ha movido. El acto (*ἐνέργεια*: ver, pensar, vivir bien, ser feliz), en cambio, es una

64 El que nos proporcionó este paralelo fue Yepes (1993: 263), en contra de lo que dijo Ackrill (1965: 141).

65 *DA III* 7, 431a4-8. Traducción Colihue, 2010.

66 Ya habíamos dicho que la mayoría de las veces en que Aristóteles usa la palabra *ἐνέργεια* para referirse al movimiento le pone una cualificación, no es *ἐνέργεια* sin más.

67 Y en *Fis VIII* 5 “ἐντελέχεια imperfecta” (*ἀτελής*, 257b8-9).

68 Cfr. *EN X* 4, 1174b18. ἢ ἐν ᾧ ἐστί, μηθὲν διαφερέτω.

69 Ackrill, Kosman y Makin coinciden en establecer este texto como paralelo del Pasaje.

acción perfecta (πρᾶξις τελεία) y en ella se da el fin (ἐνυπάρχει τὸ τέλος). Solamente estos elementos son enumerados en el Pasaje.

En *EN X 4* se introduce el factor temporal (Ackrill p. 128) para agudizar la diferencia entre los movimientos y los actos al analizar qué es el placer, si el primero o el segundo. Veamos cuáles son las notas que aquí se enumeran. El movimiento (los ejemplos aquí son construir y caminar): transcurre en el tiempo (ἐν χρόνῳ), es por causa de un fin, sus partes son diferentes entre ellas y del total de la acción, es imperfecto en cualquier intervalo de tiempo en cuanto a la forma, el punto de partida y la meta no son los mismos en todo el recorrido que en una parte de él, ni en una parte que en otra. En cambio, el acto (los ejemplos son ver, el placer, pensamiento y contemplación): es perfecto en cualquier intervalo de tiempo en cuanto a la forma, no tiene necesidad de nada que perfeccione su forma después de producirse, es posible gozar (y gozar es un acto) en el presente como un todo, el acto perfecto (τελεία ἐνέργεια) es el acto de la facultad bien dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde, y el acto perfecto es el más agradable<sup>70</sup>.

La conclusión que podemos extraer de este texto es que los actos perfectos son, en sentido estricto, las operaciones perfectas, que son perfectas como un todo, puesto que su forma (εἶδος) es perfecta. Ver y gozar se dan simultáneamente con su fin, aunque la acción perdure en el tiempo, si yo tomo un tramo de alguno de estos actos será perfecto, y si tomo otro, también lo será, y el todo, también. Hay, por lo tanto, una *continuidad* en la realización de la operación perfecta, en cuanto a la perfección de la forma de la acción misma.

Pero el capítulo deja una pregunta abierta que nos llevará al culmen de nuestra interpretación: ¿cómo es que ningún hombre está gozando continuamente?<sup>71</sup> Dice Aristóteles que ninguna actividad humana es capaz de actuar constantemente, pero que hay una que podemos realizar más continuamente que cualquier otra, y es la más perfecta que podemos ejecutar: la actividad contemplativa<sup>72</sup>, que según Aristóteles es lo más divino que hay en nosotros<sup>73</sup>.

Volvamos ahora a *Metafísica*, pero esta vez al libro XII, que según nuestro modo de ver es un libro que no se podría haber concebido sin la distinción acto/movimiento, puesto que el primer motor es inmóvil<sup>74</sup>, pero está eternamente (ἀεὶ)

---

70 Estamos parafraseando la traducción de Calvo (2008).

71 Cfr. *EN X 4*, 1175a3-6.

72 Cfr. *EN X 7*, 1177a18-22.

73 Cfr. *EN X 7*, 1177a15-16.

74 Cfr. *Met XII 1*, 1069a33, *XII 6*, 1071b4-5, *XII 7*, 1072a24-26 y 1072b7.

actuando<sup>75</sup>. Pero si el movimiento es acto, ¿cómo puede haber un acto que no implique movimiento? (Makin, 2006: 150) Aristóteles se tiene que deshacer de todo rastro de potencia para poder asignarle “actividad” a su primer motor inmóvil sin implicar que éste se mueva.

Sigamos. El acto de “teorizar” o “ejercitar el conocimiento que ya se tiene”, dice Aristóteles, es algo que nosotros podemos hacer en un breve intervalo de tiempo (μικρὸν χρόνον) (Ackrill, 1965: 126), pero el primer motor inmóvil está siempre en este estado y su acto es placer (ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου)<sup>76</sup>.

Aristóteles repara, en la dificultad de que exista un motor capaz de mover, que sea él mismo inmóvil, pero que no esté en acto o “actuando” (μὴ ἐνεργοῦν), porque si no estuviera actuando no podría mover, no podría “actuar”<sup>77</sup>. Y dice más adelante que su entidad tiene que ser acto<sup>78</sup>. Pero, se presenta una aporía: lo que tiene actividad tiene potencia. Aquí justamente pensamos que es necesaria, y quizá está presupuesta, la distinción entre acto y movimiento, porque para desligar la actividad del primer motor de la potencia, tenemos que desligarla primero del movimiento, que es acto “imperfecto” o “de lo imperfecto”. El primer motor no puede ser acto de lo imperfecto, tiene que ser acto en el sentido más excelente de ἐνέργεια, y se viene a identificar con su propia sustancia (οὐσία), que no es otra cosa que su misma operación (ἐνέργεια también). De hecho Aristóteles le asigna solamente acciones perfectas al primer motor: pensar, estar despierto, complacerse, ser feliz, vivir bien, que son todos ejemplos del Pasaje y de *EN X 4*<sup>79</sup>.

Y así concluye:

Por consiguiente, si es la cosa más excelsa [la entidad perfecta], se piensa a sí misma (αὐτὸν νοεῖ) y su intellegir es intelección de intelección (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)<sup>80</sup>.

Volvamos a nuestra analogía: la operación perfecta tiene como contraparte la disposición habitual (ἔξις). El acto de la operación perfecta, como habíamos dicho, es acto de lo ya perfeccionado (τοῦ τετελεσμένου), en cambio, el movimiento, lo es de lo imperfecto (τοῦ ἀτελοῦς). La disposición habitual tiene ya en acto lo que posibilita su ejercicio, por lo cual, son una misma cosa el hábito y el ejercicio. Por

75 Cfr. Met XII 7, 1072b15.

76 Cfr. Met XII 7, 1172b14-16.

77 Cfr. Met XII 6, 1071b12.

78 Met XII 6, 1071b20 y 1072a24-26.

79 Para Burnyeat, (2008: 243) no es suficiente la conexión con Met XII para validar el contenido del Pasaje.

80 Met XII 9, 1074b34-35. Mi traducción.

esta razón, la actividad la pensamiento, tanto en los hombres como en el primer motor inmóvil, es un “acto de acto” (en cierto sentido), porque actúa sobre lo actual. La diferencia es que se identifica su operación con su sustancia misma, cosa que no ocurre en el caso del hombre. Esto presupone de alguna manera la distinción entre acto y movimiento, porque hay un acto que “actúa” sobre lo actual, no sobre lo potencial (como es el caso del movimiento). De esta manera, es absolutamente coherente que tengamos en un extremo un “cierto tipo de acto” (ἐνέργεια τις), que es el movimiento, y en el otro extremo un “acto en sentido estricto” (ἐνέργεια ἀπλήν)<sup>81</sup>, que es la operación perfecta.

### Bibliografía

1. Aristotelis (1894) *Ethica Nicomachea*, Ed. crítica de I. Bywater, Nueva York, Oxford University Press.
2. Aristotelis (1956) *De Anima*, Ed. crítica de W. D. Ross, Nueva York, Oxford University Press.
3. Aristotelis (1957) *Metaphysica*, Ed. crítica de W. Jaeger, Nueva York, Oxford University Press.
4. Aristóteles (2008a) *Ética Nicomachea*, Trad De Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
5. Aristóteles (2008b) *Metafísica*, Trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
6. Aristóteles (2010) *De Anima*, Trad. de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Colihue.
7. Aristóteles (2012) *Física, Libros III-IV*, Trad. de Alejandro Vigo. Buenos Aires, Biblos.
8. Beere, J. (2009) *Doing and Being, An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, New York, Oxford University Press.
9. Kosman, A. (2013) *The Activity of Being. An Essay on Aristotle's Ontology*, Cambridge, and London, Harvard University Press.
10. Makin, S. (2006) *Aristotle Metaphysics, Book Theta*. New York, Oxford University Press in the Clarendon Press.

---

81 Fis III 2, 201b34-35, DA III 7, 431a7, ἀπλῶς ἐνέργεια.

11. Ross, W. D. (1997) *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford New York: Special Edition for Sandpiper Books Ltd., Oxford University Press, Vol. I.
12. Ross, W. D. (1997) *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, New York: Special Edition for Sandpiper Books Ltd., Oxford University Press, Vol. II.
13. Ross, W. D. (1998) *Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*, New York, Oxford University Press.
14. Yepes, R. (1993) *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa.
15. Ackrill, J. L. (1965) Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis. En: R. Bambrough (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*, Inglaterra, Routledge & Kegan Paul, pp. 121-141.
16. Burnyeat, M. F. (2008) Kinesis vs. Energeia: A much read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*. En: D. Sedley. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Nueva York, vol. 34, summer, pp. 219–292.
17. Graham, D. W. (1989) The Etymology of Entelecheia. En: D. H. J. Larmour. *The American Journal of Philology*, Vol. 110, No. 1, Spring, pp. 73-80.
18. Menn, S. (1994) The Origins of Aristotle's concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις. En: R. Polansky (ed.). *Ancient Philosophy 14*, Mathesis Publications, pp. 73-114.
19. Cubells, F. (1981) El acto energético en Aristóteles. En: Universidad de Valencia (ed.). *Anales del Seminario de Valencia*, España, 2ª. ed., vol. I.
20. Frede, M. (1994) Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Theta. En: T. Scaltsas, D. Charles & M.L. Gill (eds.). *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Nueva York, Clarendon Press, pp. 173-193.

# Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico\*

## Paul Valéry: the birth of the aesthetic and artistic world

**Por: John Fredy Ramírez Jaramillo**  
G.I. Teoría e Historia del Arte en Colombia  
Departamento de Artes Visuales  
Facultad de Artes  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: fredy.ramirez@udea.edu.co

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2014  
Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2014  
Doi: 10.17533/udea.ef.n51a07

**Resumen.** *En este artículo ofrezco un estudio de los argumentos fisiológicos y antropológicos con los que Paul Valéry describe el surgimiento de la dimensión estética y artística del hombre. Para ello, presento inicialmente, el análisis del autor sobre el fenómeno de la sensibilidad desde donde cobra forma el mundo de lo estético. Luego, examino la relación de las modulaciones emotivas y cognitivas que configuran la experiencia del arte. A su vez, explico la teoría por la cual Valéry indica que las sensaciones inútiles y los actos arbitrarios del hombre constituyen el origen mismo del arte. En correspondencia con estas argumentaciones intento probar que para el autor la experiencia de lo estético despierta en el hombre una clase singular de deseo que nunca alcanza a ser por completo colmada. Por otra parte, demuestro que la noción valeriana de infinito estético con la que se describe el valor de la contemplación artística, vincula una forma de placer que propicia en cada conciencia una reinención significativa del mundo. Con todo ello, procuro corroborar que las reflexiones de Valéry en torno al surgimiento del fenómeno estético y artístico, se amparan en un profundo y original conocimiento de la naturaleza sensible y psíquica del ser humano.*

**Palabras claves:** Paul Valéry, sensibilidad, estética, placer estético, inutilidad, arte

**Abstract.** *In this paper I offer a study of the physiological and anthropological arguments through which Paul Valéry makes explicit the rise of an aesthetic and artistic dimension in man. To that end I present, first of all, the author's analysis on the phenomenon of sensitivity from which the aesthetic world takes its form. I then examine the relationship between the cognitive and emotional modulations that configure the experience of art. At the same time, I make explicit Valéry's theory according to which useless sensations and arbitrary acts are the origin of art. In correspondence with these arguments, I attempt to prove that for Valéry the experience of the aesthetic awakens in man a particular kind of desire that can never be entirely fulfilled. On the other hand, I demonstrate that Valéry's concept of the aesthetic infinite, through which he describes the value of artistic contemplation, is tied to a species of pleasure that favors in each consciousness a meaningful reinvention of the world. I also try to corroborate that Valéry's reflections on the birth of the aesthetic and the artistic phenomena are supported by a deep and original knowledge of the sensitive and psychical nature of the human being.*

**Keywords:** Paul Valéry, sensitivity, aesthetics, aesthetic pleasure, uselessness, art

---

\* Este artículo hace parte del avance del proyecto de investigación “*Individuo, sociedad y arte en Paul Valéry. Análisis de sus procesos de configuración y encrucijadas*” adelantado por el Grupo Teoría e Historia del Arte en Colombia de la Universidad de Antioquia, y financiado por el CODI durante los años 2012 y 2014 con acta N° 8865CI – 03 – 2012.

**Como citar este artículo:**

MLA: Ramírez Jaramillo, J. F. “Paul Valéry: El nacimiento del mundo estético y artístico”. *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 109-124.

APA: Ramírez Jaramillo, J. (2015). Paul Valéry: El nacimiento del mundo estético y artístico. *Estudios de Filosofía*, (51), 109-124.

Chicago: John Fredy Ramírez Jaramillo. “Paul Valéry: El nacimiento del mundo estético y artístico,” *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 109-124.

## **Introducción**

Como lo recuerda François Pire (1964), el análisis efectuado por Paul Valéry sobre el fenómeno de la sensibilidad humana posee un extenso y variable recorrido apreciable en sus ensayos y en muchísimas de las hojas que conforman sus famosos *Cuadernos*. Cabe agregar que tal estudio involucra un agudo conocimiento del intelecto y la experienciación del yo que, en cuanto tales, constituyen uno de los objetos de más caro interés por los que se perfilará el rumbo de su producción poética, literaria e intelectual. La indagación sobre la naturaleza de lo sensible representa, a su vez, un punto de referencia fundamental tomado por el autor para acercarse con mayor propiedad al descubrimiento de los resortes que configuran la dimensión de la estética y del arte. Quizás una de las cosas más importantes constatadas desde este plano, y que no deja de sorprenderle, se relaciona con que la mayoría de las sensaciones y percepciones que llegan a nuestra conciencia carecen de absoluta importancia “en el funcionamiento de los aparatos esenciales para la conservación de la vida” (Valéry, 1990: 193). En efecto, de las innumerables excitaciones sensoriales que permanentemente nos asaltan, sólo una muy reducida parte es utilizada para el desempeño de nuestras acciones y decisiones inmediatas y determinadas; el resto de ellas son desechadas por el sistema de la percepción consciente.

Valéry destaca que el mundo de la experiencia estética nace de aquel excedente de sensaciones inútiles para el cumplimiento de las funciones esenciales de la vida humana. A fin de comprender este planteamiento es absolutamente indispensable abordar, tal y como lo propongo en la primera parte de este escrito, la naturaleza de la sensibilidad y el destacado papel realizado por las modulaciones sensibles en el desarrollo de la percepción y configuración de la conciencia individual.

### **El ámbito de la sensibilidad y el surgimiento de la dimensión estética**

Las impresiones que el hombre recibe de los sentidos constituyen los elementos iniciales que le permiten configurar, intervenir y transformar el medio donde se desenvuelve, afirma Valéry. Incluso, asevera que el conocimiento comprendido en su forma más fundamental, esto es, en su aspecto puramente intuitivo, viene determinado por el sistema oscilatorio, instantáneo, local y parcial de las excitaciones sensibles: “En la base de todo nuestro conocimiento están los «parámetros» de la sensibilidad” (Valéry, 1973: 1193). Amparado en este punto de vista, señala que toda sensación se corresponde con un fenómeno de acciones y reacciones fisiológicas,

de estímulos manifestados psíquicamente en forma de una percepción consciente portadora de un sentido.

Así como a nivel corporal existen ciclos de conservación, control, regulación y transformación completamente regularizados en los que se patentiza la vida inconsciente y estacionaria de los organismos, de igual manera, en nuestra conciencia existen otra serie de actos aparejados con las automatizaciones de las funciones de la vida. A este respecto, me parece importante recordar los distintos aspectos negativos que pueden llegar a generar ciertas automatizaciones en el desarrollo intelectual del individuo y en la afirmación de su yo peculiar. Valéry hace mención sobre la relación que guardan estas mecanizaciones con la organización de nuestra vida inconsciente: “En el espíritu, la memoria, los hábitos, los automatismos de todo género representan esta vida profunda y estacionaria” (Valéry, 1945: 87). Ahora bien, precisa que para hacer frente a esta constante de acciones rutinarias, esquemáticas y ciegas, la inteligencia se ha valido de las fluctuaciones de la sensibilidad con el objeto de incorporar en la vida de cada individuo momentos de expectativa, de apremio y de continua inestabilidad. La sensibilidad cumple la función de interrumpir el simple desenvolvimiento de las leyes mecánicas que gobiernan el organismo y la conciencia humana. En este sentido, la sensibilidad estaría anudada a todas las organizaciones y enlaces complejos realizados por la mente, con el propósito de adaptar al individuo a las distintas situaciones y requerimientos que le impone el mundo exterior. Valéry reconoce que el mundo sensorial hace parte fundamental del desarrollo intenso y clarificado, y en esta medida, consciente que conforma toda experiencia completa y normal del ser humano.

Nuestra sensibilidad produce este efecto de romper en nosotros a cada instante esa especie de sueño que se concertaría con la monotonía de la vida profunda de las funciones de la vida. Debemos sentirnos sacudidos, advertidos, despertados a cada instante por algunas desigualdades, por algunos acontecimientos del medio, algunas modificaciones en el desenvolvimiento fisiológico; y tenemos órganos, poseemos todo un sistema especializado que nos allana inopinada y frecuentemente a lo *nuevo*, que nos urge a encontrar la adaptación conveniente a la circunstancia, a la actitud, al acto, al traslado o la deformación que anularán o acentuarán los efectos de la novedad. Este sistema es el de nuestros sentidos (Valéry, 1945: 87).

Al estudiar las leyes de la sensibilidad, Valéry menciona dos formas de funcionamiento de este despliegue fundamental de la capacidad perceptiva. De una parte, está la sensibilidad especializada u objetiva (determinada por el uso de nuestros aparatos locales de los sentidos como la visión, el oído, el tacto, el gusto y el olfato), la cual permite a cada sujeto la separación, identificación y coordinación de sus acciones, así como la construcción de un conocimiento: “Lo que uno puede fotografiar, registrar, medir – es del resorte de la especialidad objetiva” (Valéry,

1974: 1176). De otra parte, se encuentra la sensibilidad general, conformada por las sensaciones constantes de placer y de dolor que acompañan todas nuestras representaciones e ideas. Estas sensaciones son las que constituyen el entramado de nuestro mundo afectivo individual, desde el cual reaccionamos acogiendo o rechazando todo aquello que modela nuestra experiencia de la vida. La siguiente anotación así lo sugiere: “Mundo de la sensibilidad «general» – Sentimiento – sensaciones aisladas – reacciones” (Valéry, 1974: 1176). Asimismo, el autor señala que mientras la sensibilidad especializada hace que nuestro yo esté más volcado hacia el mundo exterior, la sensibilidad general, correspondida con todo el complejo de nuestros sentimientos y emociones individuales, hace que nuestra atención se vuelva de manera significativa hacia nuestro propio yo: “La sensibilidad especial nos atrae hacia lo *exterior*, y la general hacia *nosotros*” (Valéry, 1974: 1177).

Sin duda alguna, las variables de oscilación de la facultad sensible constituyen la base misma de la experiencia y del conocimiento que posee todo hombre normal. Precisamente, Kant (1998) toma la sensibilidad como la primera fuente de conocimiento con la que se construye la experiencia. En concordancia con este criterio, Valéry advierte también que las sensaciones ofrecidas por cada sentido tienden a abrir y promover la construcción de nuevas relaciones de configuración y de cambio a nivel del pensamiento. De ahí que refiera lo siguiente: “Cada sentido nos da un grupo de conexiones nuevas” (Valéry, 2001: 276). Asimismo, remarca que la vida intelectual se halla estimulada y determinada por las oscilaciones y transiciones que emanan de la facultad sensible: “Lo propio del mundo intelectual es de estar siempre impulsado por el mundo sensible” (Valéry, 2012: 58). Luego, es a partir de estas indicaciones que la sensibilidad, en vez de ser tomada como algo opuesto a la inteligencia, va a ser asumida como su “auténtica potencia motriz” (Valéry, 1956: 20).

Al analizar el complejo mecanismo de la percepción que conforman las experiencias sensoriales conscientes, Valéry repara que la misma sensibilidad en su estado de contacto inicial con el mundo exterior se halla en una fase de oscilación permanente. En efecto, si se analiza el proceso perceptual desde sus fases preliminares, es fácil observar que las facultades sensoriales registran a cada momento un impacto de sensaciones que piden ser discriminadas y ordenadas. La teoría gestáltica enseña que lo visto por la retina en un primer instante no son formas determinadas, sino haces informes de luz que el cerebro se encarga de ordenar. Valéry explica esto en los siguientes términos: “No vemos un «árbol», sino manchas” (Valéry, 2007: 188). Ante estos requerimientos registrados por la sensibilidad en forma de un permanente flujo de intensidades de luz, calor, sonido y olores, el cerebro busca seleccionar, organizar e interpretar dicha información.

Este proceso de decodificación, integración e interpretación del flujo sensorial, por medio del cual le otorgamos un sentido al mundo que nos rodea, es propiamente el de la percepción (Baron, 1997: 96).

Valéry presta una especial atención a la mutua interdependencia existente entre la sensación y la percepción. Sus indagaciones lo llevan a considerar que dicha correspondencia se asemeja a aquella que, a nivel de la vía nerviosa, existe entre los estímulos sensibles provenientes del mundo exterior y el acto reflejo que observamos expresado en las respuestas motoras automáticas que tienden a activar de distintas formas nuestro organismo (Celeyrette-Pietri, 1970: 48). En este caso es pertinente recordar que todo reflejo es una respuesta muscular o glandular involuntaria producida por el organismo, ante las demandas de determinados estímulos y constituye, por esta misma razón, uno de los más importantes mecanismos de reacción y de defensa de los seres vivos. El mecanismo de la percepción trabaja también sobre un esquema de relación bipolar de demanda y respuesta simultánea, determinado a partir de los estímulos sensoriales. Tal y como ocurre en el sistema del arco reflejo de la actividad nerviosa, las sensaciones (entendidas como todas aquellas excitaciones e impresiones desorganizadas que tienen lugar en los órganos sensibles) constituyen un complejo de datos inestables y dispersos que solicitan o, bien, le demandan a la conciencia una decodificación enmarcada dentro de una unidad de sentido representacional. Las siguientes descripciones registradas en los *Cuadernos* apuntan en esta dirección: “La sensación es indivisible – desorganizada – límite – demanda” (Valéry, 1999a: 191). En correspondencia con el mencionado esquema bipolar, puede decirse que la operación representacional realizada por el intelecto a partir de los datos suministrados por la sensación constituye, sencillamente, la respuesta espontánea de la percepción con la que determinamos la forma, el color, la textura, dimensión y ubicación del objeto que ha sido confusamente captado por el aparato sensorial. Es por esta razón que el autor también expresa: “La percepción es camino, organización, – respuesta” (Valéry, 1999a: 191).

Valéry interpreta el displacer, en tanto que estado de desagrado y de carencia, como si fuese una especie de pregunta emitida por nuestro ser sensible que busca ser resuelta. De este modo, sostiene que cuando la sensación alcanza el extremo contrario y se transforma en una afección agradable, es porque la sensibilidad ha encontrado una respuesta que suple el anterior estado de dolor o desarmonía: “El dolor es siempre pregunta, y el placer respuesta” (Valéry, 2007: 188). En virtud de estas consideraciones ha de afirmarse que a nivel del fenómeno de la representación, el caos de las impresiones captado por los sentidos, demanda siempre a nuestra conciencia una respuesta clarificadora. Esta respuesta es emitida a manera de una

forma perceptiva, esto es, de una imagen representacional que, a nivel subjetivo, comporta un grado de satisfacción.

Por otra parte, las explicaciones de Valéry determinan que el ser humano acoge las sensaciones de dos modos básicos. Uno que se podría denominar simplemente funcional, y otro que opera dentro de un campo más restringido que sería, propiamente, el campo de la sensación estética (Thérien, 2002: 361). El primer modo está relacionado con la fijación del mantenimiento de las funciones de la vida individual y la sobrevivencia de la especie. Dentro de este nivel de funcionamiento, las sensaciones provenientes de los distintos órganos especializados son empleadas a fin de contribuir a la satisfacción y restitución del equilibrio de las necesidades vitales de cada individuo. En este rango de desempeño funcional, las impresiones se caracterizan por exigir la aplicación de un sentido y el despliegue de un acto específico en el individuo, a fin de satisfacer sus requerimientos orgánicos inmediatos. Las leyes de funcionamiento que obran aquí procuran eliminar las sensaciones cuando éstas inmediatamente llegan, ya sea “mediante un acto, reflejo o no, ya por una especie de indiferencia, adquirida o no” (Valéry, 199b: 189), indica Valéry. Dicho fenómeno es ejemplificado de la siguiente manera: “Si alguien tiene hambre, el hambre le hará hacer lo necesario para quedar anulada” (Valéry, 199b: 189). Esta tendencia es la que opera normalmente en el curso de nuestra vida práctica, en donde una vez es alcanzado el fin, el conjunto de condiciones sensibles que acompañaban el acto es derogado o reabsorbido por la propia capacidad sensorial, dejando de esta forma habilitada y despejada su disponibilidad para otras nuevas percepciones.

No obstante, existen percepciones que ofrecen un efecto totalmente contrario al rango de lo utilitario, es decir, de lo simplemente funcional y transitorio que fue anteriormente descrito. Esto por cuanto, según el autor, “excitan en nosotros deseo, necesidad, cambios de estado tendentes a conservar, reencontrar o reproducir las percepciones” (Valéry, 199b: 189). En esta esfera, particularmente, el movimiento de demanda y respuesta que articula la capacidad de percepción, funciona ya no respondiendo simplemente a necesidades colmadas por la satisfacción que reciben, sino que opera con la pretensión de que la respuesta renueve la demanda de esa sensación en particular:

[...] la *satisfacción* hace renacer el *deseo*; la *respuesta* regenera la *demanda*; la *posesión* engendra un *apetito* creciente de la cosa poseída: en una palabra, la *sensación* exalta su *espera* y la reproduce, sin que ningún término claro, ningún límite cierto, ninguna acción resolutoria pueda abolir directamente ese efecto de la excitación recíproca (Valéry, 1990: 195).

Este sería, pues, el segundo modo como son asimiladas las sensaciones, siendo a partir de allí de donde se constituye de manera necesaria “*el orden de lo estético*” (Valéry, 1999b: 190).

Al profundizar sobre la relación que guarda el placer con el orden de lo estético, Valéry remarca que es dicha sensación de agrado lo que motiva el deseo consciente de querer restituir, prolongar o potenciar esa percepción: “Vista, tacto, olfato, oído, movimiento y habla nos inducen de tiempo en tiempo a demorarnos en las impresiones que nos causan, a conservarlas o renovarlas” (Valéry, 1999b: 190). Para explicar esto, ejemplifica la manera como determinados sonidos poseen la capacidad de conmover en un modo intenso y activo la estructura sensible de los individuos: “El simple timbre del violoncelo ejerce sobre muchas personas un auténtico dominio visceral. Hay palabras cuya frecuencia, en un autor, nos revela que en él están muy distintamente dotadas de resonancia, y, por consiguiente, de potencia positivamente creadora, de lo que generalmente no están” (Valéry, 1990: 125). Ahora bien, estas impresiones y excitaciones elementales estarían vinculadas con “*la sensación de vivir*” (Valéry, 1999b: 153). Esto es, con aquellas sensaciones primitivas que se integran por momentos a nuestra existencia contrayendo o expandiendo nuestra propia voluntad de vivir<sup>1</sup>. Valéry muestra que una de las experiencias más importantes que nutren su propia sensibilidad creativa, es la búsqueda del goce pleno de las sensaciones más elementales. El simple acto de respirar, por ejemplo, constituye para él, un acto placentero que lo conecta con la más pura dimensión y potenciación del ser vital:

Pero en el presente la menor mirada, la menor sensación, los menores actos y funciones de la vida vienen a ser para mí de igual dignidad que los designios y voces interiores de mi pensamiento... Es un estado supremo, donde todo se resume en vivir, que rechaza todas las preguntas y todas las respuestas con una sonrisa que me sale... VIVIR... siento, respiro mi obra maestra. Nazco de cada instante para cada instante ¡VIVIR!... RESPIRO ¿No es eso todo? RESPIRO... (Valéry, 2003: 60).

Si se admite que estas son las condiciones necesarias que fundamentan el orden de lo estético, de igual modo ha de admitirse que esta simple potenciación placentera del complejo emocional, no constituye de por sí la condición suficiente para alcanzar a esclarecer la relación de la estética con la definición del arte. Esto exige, por lo tanto, analizar aquellas otras estructuras psíquicas que intervienen en la determinación del significado del placer estético integrado a la órbita artística.

---

1 En este punto me parece importante recordar que el propio Kant fundamenta el significado de lo estético desde la dimensión subjetiva del individuo; más específicamente, a partir del reconocimiento de los diversos tipos de sensaciones y excitaciones que acompañan sus representaciones y que incrementan o disminuyen “bajo el nombre de sentimiento de placer o displacer”, su “sentimiento vital” (1991: 122) y, por lo tanto, de su propio ánimo.

Para ello propongo seguir reconociendo los términos en que aquí es concebido el nacimiento del mundo estético.

### **La infinitud y singularidad del placer estético**

Valéry pretende entender la estética distinguiéndola dentro de dos órdenes constitutivos. Por una parte, estaría la *poiética* donde se reagrupa “todo lo que concierne a la producción de las obras”; de otra, la *estésica* encargada del “estudio de las sensaciones” (Valéry, 1990: 64), específicamente, de aquellas que no cumplen un desempeño fisiológico concreto en el sistema general del organismo, y de las cuales éste en cualquier momento puede prescindir. Con el objeto de mostrar la importancia fundamental de esta parte de la estética, desde donde incluso se puede discernir con mayor propiedad el significado mismo de la *poiética*, el autor plantea la siguiente apreciación: “Si tuviera que elegir entre el destino de ser un hombre que sabe cómo y por qué una cosa es eso que llamamos «bella», y el saber lo que es *sentir*, creo que elegiría la última, con la reserva mental de que este conocimiento, si fuera posible (y me temo que no sea tan siquiera concebible), me revelaría enseguida todos los secretos del arte” (Valéry, 1990: 45).

Aun cuando admite que el origen de la estética reside en el placer, se apresura en aclarar que éste no se reduce a un hecho exclusivamente sensorial cuya función se conecte con el “mecanismo de conservación del individuo” o el “de la propagación de la raza” (Valéry, 1990: 48). Dado que se trata de un placer no encasillable en el orden de las finalidades prácticas, éste tampoco se inscribe en el uso y la explicación que pueden tener otros placeres en la economía de la vida. Hablando puntualmente, lo más característico de esta clase de placer es que vincula de manera inextricable la producción de toda clase de sentimientos y pasiones “que se prolongan y se enriquecen en las vías del intelecto [...] exigiendo el ejercicio combinado de todas las potencias humanas” (Valéry, 1990: 49). Sea dicho también que aquí la sensibilidad rebasa sus propios límites enlazando y activando en una misma dirección de propósitos la afectividad y la inteligencia del sujeto estético. Señala el autor que la resonancia afectiva de orden estético genera un íntimo y lúcido canal de comunicación entre la cosa contemplada y la conciencia de sí mismo. En virtud de esta solidez sensorial otorgada por el placer estético, la sensibilidad no sólo se hace activa transformándose en inteligencia (en donde es puesta a prueba nuestra propia capacidad interpretativa e imaginativa), sino que también deviene como una fuerza productiva (Desideri, 2012: 126). Justamente, esta fuerza creativa es la que acrecienta la pasión de la voluntad, la disciplina, a la par que la disposición que cada individuo tiene para transformar y reinventar el mundo, no importando

el ámbito desde el cual se encuentra trabajando. A juicio de Valéry, la filosofía en general nace de tal sentimiento estético en donde la mezcla de la pasión, la reflexión y la acción, motiva a reconstruir con nuevos sentidos conceptuales la realidad. En este sentido, el filósofo se asemejaría a un artista que, impulsado por un placer estético, intenta a través del lenguaje resignificar, dividir y ordenar, con todos los retos que ello comporta, aquello que a su conciencia inquisitiva le es dado como objeto de análisis:

Ese es el punto. Un placer que se ahonda a veces hasta comunicar una ilusión de comprensión íntima del objeto de la causa; un placer que excita la inteligencia, la desafia, y le hace amar su derrota; aún más, un placer que puede exacerbar la extraña necesidad de producir, o de reproducir la cosa, el acontecimiento o el objeto o el estado, al que parece vinculado, y que se convierte con ello en una fuente de actividad *sin término cierto*, capaz de imponer una disciplina, un celo, tormentos a toda una vida, y de llenarla de enigma, si no desbordarla, propone al pensamiento un enigma singularmente especioso que no podía escapar al deseo y al abrazo de la hidra metafísica. Nada más digno de la voluntad de poder del Filósofo que este orden de hechos en el que encontraba el *sentir*, el *coger*, el *querer* y el *hacer* enlazados por una relación esencial, que acusaba una reciprocidad notable entre esos términos, y se oponía al esfuerzo escolástico, si no cartesiano, de división de la dificultad (Valéry, 1990: 49).

Puesto que en el momento que acontece la contemplación estética de un objeto cualquiera, se revela allí un vastísimo número de asociaciones, coincidencias, diferenciaciones, analogías, órdenes y símbolos, cuyo significado siempre se presenta de manera renovada para nuestro espíritu, no es extraño que por ello nazca en el sujeto el deseo y la necesidad de repetir, extender y acrecentar tales impresiones, traducidas en construcciones y desarrollos de sistemas envolventes que nunca terminan. Valéry llama a esta experiencia “infinito estético”: “La excitación que nos ofrecen ciertos objetos – paisaje, belleza corporal – etc., la especie de *infinito* que llamé *estético* – y que consiste en la reactivación (del deseo) resultando de la posesión – nos hace desear, *además*, de engendrarlo y provocarlo ad libitum – y es esto un infinito de segundo grado” (Valéry, 1974: 969). Es a causa de dicha necesidad de volver a ver, de volver a comprender, de volver a escuchar o a sentir, de experimentar indefinidamente, que el aficionado a la forma no cesa de acariciar el bronce o la cerámica que encadena su sentido del tacto, que el aficionado a la pintura no se cansa de ver el cuadro que atrapa su sentido de la visión, o que el aficionado a la música vuelve, una y otra vez, a escuchar o a evocar aquella melodía cuyas notas despiertan en él una enorme fascinación.

Los juicios estéticos se fundamentan y determinan por el grado de placer emotivo y cognitivo que simultáneamente puedan despertar las obras artísticas en el sujeto receptivo, y por el deseo que ellas suscitan de ser “infinitamente” conservadas, revisitadas y retomadas. Con el objeto de poner en evidencia la presencia de este

doble placer propio de la contemplación estética y haciendo, además, manifiesta la posibilidad de que acontezca en cualquier nivel de la conciencia humana donde se exprese un uso relativamente básico de entendimiento, el autor hace notar que, incluso, cuando un niño escucha un cuento y le ha gustado su relato, muchas veces éste exige su repetición gritando: “¡otra vez!” (Valéry, 1990: 199). Así, a través de tal reclamo, asevera, dicho infante se encontraría emitiendo “su *juicio estético*” (Valéry, 1974: 971). Como puede inferirse, la propuesta de Valéry se halla por fuera de las posiciones que pretenden separar y defender, cada una por su lado, ya sea una actitud puramente cognitivista de la experiencia estética, o bien puramente emocional o psicologista. Actitudes teóricas que sólo son producto de una visión errada que persiste en concebir la mente como algo que se puede dividir en dos compartimentos claramente diferenciables entre sí; a saber, la razón y la sensibilidad<sup>2</sup>.

Planteadas estas consideraciones en torno al significado emotivo y cognitivo de lo estético, propongo abordar seguidamente las razones por las cuales Valéry considera que el arte nace a partir de un excedente de sensaciones y actos arbitrarios que invaden la vida del hombre.

### **Las sensaciones inútiles y los actos arbitrarios del hombre como origen del arte**

Como ya lo indiqué al inicio de este escrito, Valéry afirma que la mayor parte de los estados sensoriales no encuentran ninguna justificación dentro del régimen de las funciones que realizan los órganos esenciales para la sustentación de la vida. Es por esta razón que, asevera, ellos constituyen una suerte de sensaciones inútiles (Thérien, 2002). Aun cuando las variaciones de la sensibilidad, según su intensidad, aportan estímulos que determinan un modo de apertura y disposición de nuestra conciencia y nuestra subjetividad, “es fácil constatar que de las innumerables excitaciones sensoriales que nos asedian a cada instante, sólo una parte notoriamente débil, y como quien dice infinitamente pequeña, es necesaria o utilizable por nuestra existencia puramente fisiológica” (Valéry, 1990: 193), puntualiza el autor.

Además de que nuestros órganos sensibles reciben una permanente experimentación de sensaciones inútiles por la intermediación de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, nuestros órganos motores encargados de controlar el

---

2 En el contexto de la filosofía contemporánea, Nelson Goodman (1995) vuelve a plantear la importancia de aprender a pensar la definición de lo estético en el arte como algo que, además de exigir la presencia de las emociones y los sentimientos, exige la vinculación del aspecto cognitivo.

movimiento del cuerpo (de los brazos, de las manos, de las piernas, del tronco, del rostro, de la lengua, etcétera) poseen más combinaciones y acciones de las que son estrictamente necesarias para la sustentación que demanda el principio de conservación. Sobre esto último Valéry indica: “podemos ejecutar una multitud de actos que no tienen ninguna oportunidad de encontrar su función en las operaciones indispensables o importantes de la vida” (Valéry, 1990: 175). Este excedente de acciones hace que surja una enorme cantidad de movimientos arbitrarios independizados del orden de los movimientos, actos y objetos creados en atención a los reclamos impuestos por el mundo práctico:

Podemos trazar un círculo, hacer actuar a los músculos de nuestro rostro, andar en cadencia, etc. Podemos, en particular, disponer de nuestras fuerzas para dar forma a una materia independientemente de toda intención práctica, y rechazar o abandonar a continuación ese objeto que hemos hecho; siendo esta fabricación y este rechazo, respecto a nuestras necesidades vitales, idénticamente nulos”(Valéry, 1990: 193-194).

Como lo hacen los animales, el hombre podría llevar una vida entregada únicamente a los cuidados de su existencia. Sin embargo, Valéry observa que este tipo de ocupación exclusiva, contradiría su propia naturaleza, caracterizada más por la enorme producción de sensaciones inútiles y de actos arbitrarios, que por la reducida cantidad de sensaciones y actos útiles (Pareyson, 2002: 86).

Para el autor los seres humanos, como el resto de los seres vivientes, se asemejan a una especie de condensadores de energía. Desde esta perspectiva, puede entenderse que todo cuanto el ser humano hace de forma voluntaria o no, sea en el ámbito físico, sensorial, psíquico y espiritual, trátase de actos internos o externos que comprometen movimientos reflejos, gestos, emociones o ideas, se enmarca dentro de un proceso de acumulación y de descarga. Esto último es expresado en los siguientes términos: “la conciencia y la sensación se sitúan en un trayecto de eliminación. Pensar es sentir salir algo de los productos de reacción eliminatoria cuando esta reacción encuentra medios «psíquicos» [...]” (Valéry, 1973: 1082-1083). Vale la pena recordar que en correspondencia con este planteamiento, Arnold Gehlen (1980: 64) refiere cómo la estructura psíquica del hombre se halla expuesta por una superabundancia de estímulos que necesitan ser descargados. El filósofo alemán asevera que es por este exceso de energía pulsional que el hombre se ve impelido a buscar satisfacciones más allá de las satisfacciones concretas despertadas por los requerimientos vitales y la presión del medio que lo rodea. Ahora bien, uno de los aspectos más interesantes relacionados con el establecimiento de la identidad humana tiene que ver con el reconocimiento hecho por el hombre de dicho excedente de percepciones, de imágenes y de actos que lo acompañan durante su vida. Desde las épocas más primitivas el ser humano ha quedado fascinado por la cantidad de imágenes percibidas, independiente de las

que sus ojos directamente pueden ver, o bien por el reconocimiento complaciente de la amplia posibilidad de movimientos corporales rítmicos que ha podido realizar, sin estar sujetos a funciones o requerimientos inmediatos. Valéry observa que el arte, en su raíz más pura, es un medio por el cual el sistema nervioso del hombre ha aprendido a desembarazarse de tales excedentes de sensaciones y de actos, constituyéndose por ello en un instrumento que le permite equilibrar sus flujos de consumo de energía<sup>3</sup>.

Por otra parte, Valéry advierte que la capacidad valorativa del hombre está determinada por su propia dimensión y su propio alcance humano, esto es, por su tendencia a identificar las cosas según sus propias cualidades, capacidades, necesidades, ideas e impresiones. A su vez, hace notar que esta actitud antropomorfizante es más gozosa y enriquecedora, cuando el hombre agrega a su propia dimensión valorativa aquellas sensaciones y actos no correspondidos con el requerimiento de las simples necesidades materiales. Los sueños, las previsiones, las fantasías, los anhelos, las aspiraciones de toda índole, hacen parte de ese infinito cúmulo de placenteras y significativas inutilidades: “El hombre es ese animal singular que se mira vivir, que se da un valor, y que coloca todo ese valor que le gusta darse en la importancia que le concede a las percepciones inútiles y a los actos sin consecuencia física vital” (Valéry, 1990: 176-177). Ahora bien, la creación de los primeros objetos rotulados bajo la categoría de objetos artísticos en la antigüedad, se dio con la aplicación de este principio de atracción y de goce en percepciones y actos inútiles<sup>4</sup>. Tomando como referente la época en la que el hombre primitivo aprendió a domar el fuego (y con éste la arcilla y los metales, creando toda suerte de objetos útiles, enseres y armas), el autor muestra cómo hubo un momento de su existencia en que se dispuso a crear y modificar intencionalmente objetos útiles que sólo encerraran valores de placer y contemplación para el ojo, el oído o el tacto: “Hubo un primer hombre que al acariciar distraído alguna vasija tosca sintió nacer la idea de modelar otra distinta, *sin más fin que la caricia*” (Valéry, 1999b: 91).

---

3 Las cavernas de Altamira y de Lascaux testimonian que el hombre primitivo reconoció que todo este excedente de sensaciones, de representaciones y de acciones, constituía de por sí un material que necesitaba ser modelado (Mumford, 2010: 78).

4 Desde épocas inmemoriales el hombre ha estado atento a percibir aquellos fenómenos y objetos de la naturaleza que le han llamado la atención por su singularidad y belleza. En las cavernas de la Era Paleolítica, por ejemplo, se han encontrado conchas, piedras de colores, huesos teñidos de ocre, entre otras clases de objetos que cautivaban la mirada de aquellos ancestros. Igualmente, el uso de flores y plumas vistosas para el adorno de ceremonias y del propio cuerpo, se remonta a épocas pretéritas de la humanidad. En todos estos casos, es fácilmente observable que el acumulamiento y uso de objetos naturales se daban por su simple valor atractivo y de disfrute (Gehlen, 1993: 146).

Por eso, al preguntarse sobre la utilidad de las producciones de los artistas, Valéry constata lo alejadas que dichas creaciones están de cumplir con una finalidad inscrita dentro del orden de las necesidades prácticas inmediatas. De ahí que exprese: “Lo que ellos hacen pertenece a una singular especie: nada lo exige, nada vital lo prescribe” (Valéry, 1993: 150-151). Si se observan las demás realizaciones humanas inscritas en el terreno de las artesanías y la técnica (dentro de las cuales se desarrollan los artefactos y los dispositivos que están integrados a nuestra vida cotidiana) es constatable que lo característico de ellas es servir invariablemente como medio y herramienta para el logro de las finalidades prácticas. Ahora bien, según Kant, la obra de arte a diferencia del producto industrial o artesanal, no busca corresponderse con una finalidad objetiva de carácter funcional (Kant, 1991: 142). Esto significa que una novela, un cuento, un poema, una canción, una obra pictórica, por ejemplo, no se halla sujeta ni referida a las realizaciones de tipo utilitario en las que se enmarca la vida inmediata del hombre. Paul Auster (2006) precisa que, incluso, una obra de arte nunca ha alimentado el estómago de un ser humano hambriento, ni ha servido para proteger al hombre de los actos de violencia y barbarie que amenazan la estabilidad de la vida, así como tampoco ha servido para mejorar moralmente a la humanidad, salvo, quizás contadas excepciones. Aun así, Valéry destaca que la singularidad y validez de los productos artísticos reside en el “efecto feliz” que alcanzan a producir sobre las personas “ya sean las más numerosas o las más delicadas que quepa imaginar” (Valéry, 1956: 235). Un efecto logrado debido a que las obras artísticas contienen en su propia estructura elementos que despiertan cavilaciones y respuestas, a la par que emociones que nunca alcanzan a agotarse en su primer abordaje.

El arte tiene por objeto producir una atención de estructura particular – *completo en sí* – ya que la misma combinación Yo/objeto – contiene pregunta y respuesta, excitación y satisfacción, deseo y alimento y recíproca infinidad – lo que desvía la utilidad – cosa finita – calidad de las cosas que sirven para «poner fin» con algo «desigual» – necesidad, deseo (Valéry, 1974: 969).

Indudablemente, tal aspecto pone al arte por fuera de cualquier otra forma de representación empírica que, como tal, sólo busca satisfacer y anular un requerimiento, un deseo, un apetito inmediato suscitado ya sea por el mismo sujeto o por el objeto representacional.

## **Conclusión**

Uno de los aspectos que sale a flote después de haber analizado la idea de Valéry sobre el proceso de la percepción, se relaciona con su aguda indagación y conocimiento en

torno a la naturaleza fisiológica y psíquica del ser humano. La importancia otorgada a la sensibilidad muestra la fascinación que ejerce sobre este autor el acercamiento directo a las cosas y experiencias del mundo. Mucho más cuando reconoce que las impresiones sensoriales son las que repercuten en la conciencia de cada sujeto, mostrándole o sugiriéndole un nuevo campo de posibilidades de conocimiento que estaría allí gestándose. Justamente, esta captación de la vida sensible<sup>5</sup> es la que lo conduce al análisis sobre el surgimiento del fenómeno estético. Quizás una de las cosas más interesantes destacadas por el autor, es que la capacidad perceptiva del ser humano posee un nivel de desenvolvimiento que va más allá de los requerimientos inmediatos impuesto por el mundo cotidiano. Otro aspecto importante recalcado tiene que ver con que la experiencia estética, en tanto que vincula una inextricable relación entre el sentimiento de placer y la reflexión, se caracteriza por propiciar en la conciencia del individuo una resignificación del mundo. Asimismo, se tuvo la oportunidad de apreciar los argumentos fisiológicos y antropológicos por los cuales el arte es asumido como un canal por medio del cual el hombre descarga creativamente sus excedencias de energía, expresadas en el cúmulo de sensaciones inútiles y de actos arbitrarios que atraviesan su vida. Finalmente, se hizo visible que lo estético y lo artístico representan, en el marco del pensamiento de Valéry, dos dimensiones absolutamente necesarias, sin las que el hombre no podría afirmar los rasgos de su propia identidad humana.

### Bibliografía

1. Auster, P. (2006) *Discurso de aceptación del Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2006. Sobre la inutilidad del arte*, disponible en: <http://www.fpa.es/premios/2006/paul-auster/speech/>. Acceso el 16 de julio de 2012.
2. Baron, R. (1997) *Fundamentos de psicología*. Trad. de M. Ortiz Salinas, México, Prentice Hall Hispanoamericana.
3. Bayer, R. (1987) *Historia de la estética*. Trad. de J. Reuter México, Fondo de Cultura Económica.
4. Celeyrette, N. (1970) *Valéry et le moi. Des Cahiers à l'oeuvre*, Paris, Klincksieck.

---

5 Captación por la cual Títilo, el poeta que interviene en el *Diálogo del árbol* al discutir con Lucrecio, afirma el ensanchamiento gozoso de la vida. He aquí las palabras que Valéry pone en boca de este personaje: “Vivo. Espero. Mi flauta está lista entre mis dedos, y yo me vuelvo semejante a esta hora admirable” (Valéry, 2003: 153).

5. Desideri, F. (2012) Asymétrie du plaisir et naissance de l'esthétique. À partir d'un motif Valéryen, *Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'Estetico*. Firenze, Vol 5, (1), pp.123-137. Disponible también en: <http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/11052/10530#footnote0>
6. Gehlen, A. (1980) *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Trad. de F. Vevia Romero, Salamanca, Sígueme.
7. Gehlen, A. (1993) *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Trad. de C. Cienfuegos, Barcelona, Paidós.
8. Goodman, N. (1995) *De la mente y otras materias*. Trad. de R. Guardiola, Madrid, Visor.
9. Kant, E. (1991) *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. de P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila.
10. Kant, E. (1998) *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Rivas, Madrid, Alfaguara.
11. Mumford, L. (2010) *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Trad. de A. Rigodón, La Rioja-España, Pepitas de calabaza.
12. Pareyson, L. (2002) *L'esthétique de Paul Valéry*. Traduction de R. Pineri, Paris, Théétète.
13. Philippon, M. (2007) *Le vocabulaire de Paul Valéry*, Paris, Ellipses.
14. Pire, F. (1964). *La tentation du sensible chez Paul Valéry*. Bruxelles, La Renaissance du livre.
15. Thérien, C. (2002) Valéry et le statut «poïétique» des sollicitations formelles de la sensibilité, *Les études philosophiques*, Paris, N°62, pp. 353-369.
16. Valéry, P. (1945) *Política del espíritu*. Trad. de A. Battistessa, Buenos Aires, Losada.
17. Valéry, P. (1956) *Variedad II*. Trad. de A. Bernárdez y J. Zalamea, Buenos Aires, Losada.
18. Valéry, P. (1973) *Cahiers I*. Paris, Gallimard.
19. Valéry, P. (1974) *Cahiers II*, Paris, Gallimard.
20. Valéry, P. (1990) *Teoría poética y estética*. Trad. de C. Santos, Madrid, Visor.
21. Valéry, P. (1993) *Estudios filosóficos*. Trad. de C. Santos, Madrid, Visor.

22. Valéry, P. (1999a) *Cahiers 1894-1914, VII*. Paris, Gallimard.
23. Valéry, P. (1999b) *Piezas sobre arte*. Trad. de J. Arántegui, Madrid, Visor.
24. Valéry, P. (2001) *Cahiers 1894-1914, VIII*. Paris, Gallimard.
25. Valéry, P. (2003) *Mi fausto (Esbozos)*. Trad. de J. Arántegui, Madrid, A. Machado Libros-Visor.
26. Valéry, P. (2007) *Cuadernos (1894-1945)*. Trad. de A. Sánchez Robaina (et al.), Barcelona, Círculo de Lectores. Galaxia Gutenberg.
27. Valéry, P. (2012) *Cahiers 1894-1914, XII*. Paris, Gallimard.

# The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)\*

## El Principio del Orden Primigenio en las técnicas rituales de sanación en la comunidad de San Rafael (Filosofía Andina)

Por: **María José Rivera Ullauri**

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación  
Universidad de Cuenca  
Cuenca, Ecuador  
E-mail: mjose.riverau@ucuenca.edu.ec

Fecha de recepción: 3 de mayo de 2014

Fecha de aprobación: 10 de noviembre de 2014

DOI: 10.17533/udea.ef.n51a08

**Resumen.** *Este ensayo examina, mediante la delimitación filosófica y la observación de campo, cómo se manifiesta el Principio del Orden Primigenio, un elemento importante de la filosofía andina, en las técnicas de rituales de sanación utilizadas en la comunidad de San Rafael, Ecuador. Debido a que la filosofía andina existe principalmente en la praxis real y no en la grafología, nuestra tesis es que las características del Principio del Orden Primario existen en estas prácticas específicas. En la última sección se examina la relación epistemológica de las técnicas de rituales de sanación en la comunidad de San Rafael.*

**Palabras clave:** *filosofía andina, principios filosóficos, técnicas de curación, Estermann.*

**Abstract.** *This essay examines, using philosophical delimitation, along with observation and fieldwork, how an important element of Andean philosophy, the Principle of Primal Order, is manifested in the ritual healing techniques used in the community of San Rafael, Ecuador. Because Andean philosophy exists mainly in the real praxis rather than in graphology, our thesis is that the characteristics of the Principle of Primal Order exists in these specific practices. In the final section we examine the epistemological relatedness of the ritual healing techniques in the community of San Rafael.*

**Keywords:** *andean philosophy, philosophical principles, healing techniques, Estermann*

---

\* El artículo hace parte una investigación independiente y actualmente la autora pertenece al Advanced Master in Globalisation and Development, University of Antwerp (Bélgica).

**Como citar este artículo:**

MLA: Rivera Ullauri, M. J. "The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 125-141.

APA: Rivera Ullauri, M. (2015). The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy). *Estudios de Filosofía*. (51), 125-141.

Chicago: María José Rivera Ullauri. "The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)," *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 125-141.

## **I. INTRODUCTION**

The present paper examines how the Principle of Primal Order<sup>1</sup> (PPO henceforth) is manifested in the ritual healing techniques used in an Andean community from the Ecuadorian highlands. In the first section we use bibliographical analysis, and later fieldwork in the community of San Rafael. The purpose of this fieldwork is to collect information to see if Andean techniques correspond with the bibliographical analysis, which is focused on the PPO. The essay will demonstrate that the PPO of the Andean Philosophy is manifested in the ritual healing techniques in the community of San Rafael.

After the delimitation of what we understand by PPO, the specific objective of the fieldwork is to establish the elements that constitute the healing rituals and define their functions and particularities. To reach this aim, we will study not only the paraphernalia elements to do a conceptual analysis, but also all the ritual structure.

Hence, this essay consists of two basic parts: The PPO of Andean philosophy and the ritual healing techniques in San Rafael. In the first section, we will look at the principles of Andean philosophy according to the studies of Josef Estermann and Mario Mejía Huamán. We will also present an overview of the ethnological and ethnographic features of this community located in the province of Cañar and of the specific rituals.

## **II. DEVELOPMENT**

### ***1. THE PRINCIPLE OF PRIMAL ORDER IN ANDEAN PHILOSOPHY***

In some ways, Andean philosophy can be viewed in opposition to Western or traditional philosophy. Therefore, it is opportune that we state some intrinsic characteristics of Andean philosophy compared with traditional philosophical thought. In order to do this, we are going to reference Josef Estermann's<sup>2</sup> research.

- 
- 1 By this concept we understand the principle of human and cosmic life, which states that everything that exists is harmoniously ordered in the world. Although the "Principle of holistic harmony" is well known in Andean Philosophy, we are going to use the name "Principle of Primal Order" to indicate the same idea for three reasons: The principle names could vary among researchers (Esterman, Tatzo, Mejía Huamán), this concept is not formed by tradition (Andean people use it without theorization); "Principle of Primal Order" reflects the idea of "start" or "beginning" as epistemological principle. We will talk again about this concept in section 1.2.
  - 2 Josef Estermann (1956) is a Swiss missionary and philosopher who published one of the most important studies on Andean philosophy. Though confined to indigenous communities in Peru, his writings are

- Andean Philosophy is not determined by the same criteria that Western-traditional Philosophy are. Thus, the criteria that Andean philosophy does not match are: It neither appears in Ionia nor in other European territories.
- Its rationality is neither methodically nor systematically determined. It is not a science in the strict sense.
- It does not follow the separation of the Enlightenment between philosophy and religion, knowledge and salvation, theory and praxis.
- It does not respond to the requirement of exclusivist logic. (Estermann, 1998: 42).
- It is not essentially grapho-logic (Estermann, 1998: 65).
- There is not a tradition preserved with individual authors. It is the anonymous reflection of collective experience.
- Andean philosophy is not Western nor occidental – morphic, nor “occidentalizable” (Estermann, 1998: 42).

Additionally, we could define Andean thought as that which occurs in the mountainous area of South America. For instance, geographic and topographic determinations reflect important characteristics: “insecurity of land, the dialectic between up and down (by topography) and the cyclicity of the rainy season and drought (...) [and] climatic and extreme topographic conditions.”(Estermann, 1998: 42-52)<sup>3</sup>. However, it is also important that we understand that Andean philosophy is not Inca Philosophy; Inca though, is a historical category that does not encompasses of all the Andes, and has no place in the present. In other words, even if Andean philosophy cannot be defined as homogeneous or systemic thinking, it can be defined in relation to its geographical and historical origins; this is the geopolitics of reason<sup>4</sup>.

---

nevertheless a milestone in the preservation and attempt to systematize the philosophy and rationalize its study. The name of his publication is *Andean philosophy. Intercultural study of Andean indigenous knowledge* (1998).

- 3 Our translation. The original texts reads: “La precariedad de la tierra, la dialéctica entre arriba y abajo (por la topografía) y la ciclicidad de las épocas de lluvia y sequía (...) [y] condiciones climáticas y topográficas extremas”. These characteristics are, for example, hot during the day and cold at night, dry in winter and humid in summer, deep gorge and very extensive plateaus (Estermann, 1998: 52). But, he explains: “The topographical and climatic conditions can explain in part the dual polarity, time, cyclicity and complementarity; however, these conditions do not mean that the natural environment is crucial to its conceptualization (which will be a simple naturalism)” (Estermann, 1998: 42).
- 4 We strongly recommend *El Color de la Razón y del Pensamiento Crítico en Las Américas* from professor Catalina León Pesántez, document first published in 2008.

Finally, we can state that Andean philosophy is an aesthetic-centered and pragmatic-centered thought. The transcendence of life experience is not distinguished by separating inner and outer time, so the experience is irreducible and comprehensive. Hence, we cannot look for answers in writing but rather in the *praxis* of Andean communities.

### **1.1. THE PRINCIPLES OF THE ANDEAN PHILOSOPHY**

Andean rationality is organized and corresponds with principles (Estermann, Mejía Huamán, Tatzo) that develop in laws and practice. These principles include: the Principle of Harmony of All, the Principle of Correspondence and the Principle of Complementarity.

The Principle of Harmony of All, also called the Holistic Relatedness Principle, indicates that plurality is *beginning* and that the order and harmony of this plurality exist intrinsically in the cosmos. Each element can claim its being only in relation to the other elements. Everything is connected to everything else and this constitutive relationality is substance and not accident. “[It] is not a reductionist relationality that absorbs the elements into an anonymous structure (...). The ‘whole’ Andean philosophy does not contradict the parts; instead, they together constitute a *totum concretum*” (Estermann, 1998: 114)<sup>5</sup>.

And yet, this harmony is not composed of absolute entities: Contrary to Platonic, Neoplatonic and Hegelian principles, where there is a monistic emanation of a single entity, this harmony is not a compression ratio or reduction, nor synthesis. It is a being of all, where the *onticity* of a being is the relationship with the other being. According to Estermann in his *Filosofía Andina*, the Principle of relationality can be formulated negatively and positively: the first way implies that there can be no being completely devoid of relations; the second way proposes that every person, event, state of consciousness, feeling, fact, and possibility is immersed in multiple relationships with other entities, events, states of consciousness, feelings, facts and possibilities (Estermann, 1998: 114).

Notwithstanding, this principle does not solely determine the reality; the concretization of these relationships can be highly variable and in fact it is beyond human comprehension. According to Estermann, in the latter idea rests an important

---

5 Our translation. The original text reads: “no se trata de una relacionalidad reduccionista que absorbe a los *relata* en una estructura anónima (...). El ‘todo’ en la Filosofía Andina no contradice las partes, sino las ‘constituye’; es un *totum concretum*.”

difference between Western philosophy and Andean philosophy, for Western philosophy has as its unconscious founding myth the premise that the whole reality is intelligible to humans (Estermann, 1998: 119).

Secondly, from the Principle of Harmony of All emerge the Principle of Correspondence and the Principle of Complementarity.

The Principle of correspondence holds that the different aspects of everything correspond harmoniously with other things or situations. Being more specific, this correspondence is between the different fields of reality, the macro-cosmos and the micro-cosmos. To Estermann, this principle is that which the Pythagoreans implied in the phrase “as in the large, it is in the small” and he notes its importance for medicine (isomorphism), which also applies to Andean medicine.

He emphasizes that “the principle of correspondence” includes qualitative relational, symbolic, ritual and emotional links. However, this is not a proportionally similar correlation, but a symbolic (re)presentative correlation.” (Estermann, 1998: 125)<sup>6</sup>. This correspondence is not causation, but it is representative in a sense that the “presentation” is faithful to the thing or entity to which it refers. For instance, in a ritual to thank the earth for its goodness and ask her for blessing, drums are sounded to represent the heartbeat (vibration) of the earth, water is placed in a specific location on the table, which, in turn, represents the flow of life. Nevertheless, it is necessary to explain that the ritual is not the reason *why* the earth blesses the people. There is no causation, since all this happens at the same time. Thus, using the last example, we could explain that the sound of the drum *is* the heartbeat of the earth and that water *is* the life flowing. The people who are in charge of the rituals are manipulating and acting in the presence of the things themselves. Hence, it is easy to explain the ceremonial aspects in the treatment of each element involved in rituals.

On the other side is the Principle of Complementarity, which indicates that there is no entity that exists without its complement. “Nobody or particular event is a complete entity but suffers —speaking in Western terms— from ‘ontological deficiency’” (Estermann, 1998: 126)<sup>7</sup>. So, the complete and comprehensive entity exists only after the inclusion of its opposite. Nothing is complete until opposites get

---

6 Our translation. The original texts reads: “el principio de correspondencia incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. No se trata, sin embargo, de una correlación análogo proporcional, sino de una correlación simbólico-(re)representativa.”

7 Our translation. The original texts reads: “Ningún ‘ente’ o acontecimiento particular es una entidad completa, sino que sufre —para hablar en términos occidentales— de una ‘deficiencia ontológica’”.

integrated, without losing their own characteristics. Using an analogy with Western dialectic, the Swiss missionary explains that Andean dialectic is more Heraclitean than Hegelian. Complementarity is not the result of a process, but the expression of the Andean rationality (Estermann, 1998: 131).

The Principle of Correspondence and Principle of Complementarity are expressed on the pragmatic level. On this level, we find the Principle of Reciprocity. This has been the Andean principle which has been the most documented in cultural, anthropological and economic studies. This principle says that every act is met with a reciprocal act and its level is totally ethical, not only from a man to other men, but also from a man to his community, to all communities, and to the cosmos in general.

A relationship (unilateral) in which only one part gives or is active, and the other only receives or is passive, to the Andean *rune* is neither imaginable nor possible. It may be that a certain relational imbalance occurring during a given moment, but the ‘cosmic justice’ *harmony* and *complementarity* require that, sooner or later, this imbalance will be brought into balance by a reciprocal action. (Estermann, 1998: 134 [The second and third italics have been added])<sup>8</sup>

For example, we could mention the *minga*, a custom in which members of the community participate not only in community activities but also in activities, on behalf of a member or his family. Thus, although at any given time only specific people have “given”<sup>9</sup> (their time, their energy, etc.), that giving is part of the harmony of the whole, the Principle of Primal Order.

## 1.2. THE PRINCIPLE OF PRIMAL ORDER (PPO)

“*Es decir que detrás de las leyes de la Naturaleza se esconde el orden ético-cósmico del mundo.*”<sup>10</sup>

(Rodríguez, 64 [The italics have been added])

The focus of our research is the «Principle of Primal Order», which comprises what we discussed above as the Principle of Harmony as a guideline for all subsequent cosmos and organizations in order to establish its epistemological scope.

---

8 Our translation. The original text reads: “Una relación (unilateral) en la que una parte sólo da o sólo es activa, y la otra únicamente recibe o es pasiva, para el *rune* andino no es imaginable ni posible. Puede ser que se dé un cierto desequilibrio relacional por un cierto tiempo, pero la ‘justicia cósmica’ y la *armonía* de la *complementariedad* exigen que, tarde o temprano, este desequilibrio será transformado en equilibrio por una acción recíproca.” [The second and third italics have been added]

9 We consider that it is necessary to emphasize that given the cyclical and cumulative conception of time [eg. Y year crop is the X and Z years crop (Tatzo, 2010: 88)]; the moment when an individual gives contains the time when he is receiving, and *vice versa*.

10 “It is said that behind the laws of nature hides the Cosmic Ethical Order of the world.”

The name «Principle of Primal Order» is tacitly referred to by the Peruvian philosopher Mario Mejía Huamán as an initial distinction between Andean Philosophy and Western philosophy: «the universe [in the philosophy of the Andes, as opposed to the Western world] was not in chaos» (Mejía Huamán, 2005: 117)<sup>11</sup>. The philosophy of ancient Greece starts with a cosmos in chaos and attempts to understand and sort by the ἀρχή. This way of sorting and comprehending the world reaches its apex with Plato and develops completely with Hegel. Later, this idea constitutes the founding myth of Western philosophy.

By contrast, in Andean philosophy, order is primal. From the beginning, the world (cosmos) has been in order and harmony. Therefore, the PPO understands plurality not as imperfection, but rather as perfection itself. Consequently, Primal Order is not an artificial product order or causality of temporal development and space. It has nothing to do with any human teleology. It is natural, unjustifiable and irrefutable.

Finally, people, governed by the PPO of the cosmos, do not have to do more than try to maintain that order. Imbalances exist, and indeed their existence is a natural and necessary part of the cosmic order. But the cosmic order compensates these imbalances by its immeasurability and plurality. Here the healing rites are inserted, because their aims are to recover the Primal Order balance.

## **2. FIELD RESEARCH: THE COMMUNITY OF SAN RAFAEL AND ANDEAN PHILOSOPHY**

In this section we are going to consider the hypothesis that the Principle of Primal Order in Andean philosophy supports an epistemological study and can contribute to the understanding of different types of knowledge, and that this principle can be analyzed, described and incorporated into an epistemological description based on fieldwork. The problem to study is how the Andean Principle of Primal Order manifests itself in rituals practiced in the community of San Rafael (Cañar<sup>12</sup>).

The specific objective of the fieldwork is to establish the elements and structures that are part of the ritual of healing, defining their functions and

---

11 Our translation. The original text reads: “el universo [en la filosofía de los Andes, por contraposición al universo occidental] no estaba en caos sino en orden”.

12 Cañar is a province of Ecuador, located in the south of the country. Here is found the greatest remaining population of Cañaris, a pre-columbian culture that dates from the Middle Formative Period (2000 to C-500.C.). Currently, an important part of the indigenous population of Ecuador lives in Cañar.

characteristics. So the indicators to be considered are the elements of the ritual paraphernalia used in healing rituals of the “ancient wisdom”, seeking a conceptual analysis of these elements and the structure of the ritual. The method used for this purpose includes direct non-participant observation and semi-structured interviews (mainly directed to *shamans* or *yachaks*<sup>13</sup>).

## **2.1. GENERAL INFORMATION AND LOCATION OF THE COMMUNITY OF SAN RAFAEL<sup>14</sup>**

Community Name: San Rafael

Province of Cañar, Ecuador

Population density: Approx. 1000 people

Important buildings: School, Health Centre, Chapel, Community House.

Location: The community of San Rafael is located in the central part of the Province of Cañar. The community exists west of the town, at a distance of 2km from the main town and is accessible in two ways: By cab or via the inter-parish bus from the Trunk Pan highway. From the “Cattle Fair”, follow the path to the “Y Shillo pathway”; once there, take the left lane. The center of town is another 100 meters. From the Cañar Center to San Rafael Center takes about 10 minutes to reach by motor vehicle.

## **2.2. RELIGION, SCIENCE AND MEDICINE**

These three elements are necessary to contextualize the fieldwork. Traditional medicine is parallel to Catholic religion. For instance, prayers, invocations, and Christian pictures are included in Andean ceremonies.

Nonetheless, folk medicine is oriented to specific cures arising from the imbalance of energies, comprising techniques that seek to restore the Principle of Primal Order of energies in which “good and bad” or hot and cold are found

---

13 A *Yachak* or a *Shaman* is a wise person who deals with ancient wisdom. Possibly the best translation is “guru”; however, we will use the original word.

14 The following information has been obtained from a personal interview with Agustín Morocho, a local resident who also has worked with Napoleon Almeida and has published some articles in *CIDAP* magazine.

*The principle of primal order in the ritual healing techniques in the community...*

in harmony with nature. Examples of these diseases are *mal aire*, *mal de ojo* and *espanto*. But Andean medical techniques are also used for symptomatic illnesses such as stomach aches, cardiovascular deficiency, spasms, etc.

Other important aspects when talking about folk medicine are: fracture healing, belief in witchcraft and the work of midwives (Einzmann and Almeida, 1991). Witchcraft may be caused by envy, lust, concoctions, sessions and other practices; the work of midwives implies that a woman (midwife) assists indigenous women in their childbirth.

### **2.3. RITUAL HEALING TECHNIQUES IN THE COMMUNITY OF SAN RAFAEL**

Healing rituals are very important in the life of Andean people. Along with other traditional practices, such as the cure of *espanto* or *mal de ojo* and *caída del shungo*<sup>15</sup>, *caderación*, *lavatorios*, natural childbirth care and start position of the fetus, healing rituals safeguards the understanding of the individual within his rural life, within his community, and within the close relationship with the nature.

The healing rituals contain the following basic criteria. First, the participants always include the *yachak* (possibly helped by an aide) and the beneficiary. Second, it is not a one-dimensional or single-centered process, but consists of several moments in which different techniques and resources express the plural conception of reality of Andean relationality and processes of (re-) presentation that involves philosophical organization.

#### **2.3.1. THE PARTICIPANTS**

##### **2.3.1.1. THE YACHAK**

The *yachak*, shaman or *curandero* is the director of ancestral medicine rituals. He conducts the offertory preparation and uses the paraphernalia, as well as guides the patient or beneficiary spiritually.

---

<sup>15</sup> *Espanto* and *caída del shungo* are caused by a disorder or disruption in the body and usually affect children, who have symptoms like nausea, weakness, loss of appetite and diarrhea. *Espanto* and *ojo* are the result of the transposition of bad or very strong vibes from other people. *Caida del shungo* occurs when there has been a fall, when an individual has been shaken or has suffered a stroke that has altered the body. As we say, 'the fallen *shungo*' is when the liver... or when you force falls and moves. (...) That is: to put in order, to tie sets, to set in order, in position, moving it, shaking (...)' (Chuma, digital audio, 25th January 2013).

In the community of San Rafael, the people who require healing rituals and treatments have access to two healers: Mercedes and Mariana Chuma; both are the late Mariana Chuma's daughters. Mercedes practices in Cañar's downtown, while Mariana serves the same community from her home, located about fifty meters past the Inti Raymi Foundation, on the left side of the road to Shillo. Ms. Mariana de Jesús Chuma is a Western Medicine Nurse and Andean Medicine Technician; she is fifty-nine years old and has been dedicated to the work of Andean medicine rituals for thirty-five years (Chuma, digital audio, 25th January 2013). She learned her work from her father, mother, grandmother and great-grandmother. She states that their knowledge has been kept for a long time. In her words:

«[Concerning ] what I learned way before now, it changes very little, very little; nearly the same ancient customs apply, that is why you are already healed, you know, we know that there are plants, and what plant is used for which symptom, and which disease.» (Chuma, digital audio, 25th January 2013)<sup>16</sup>.

How do the Andean *yachaks* work? Regarding the rationale and mode of operation:

“We focus on nature and concentrate on plants, talking with the plants, worship them, pray, like entering church. It is here in the hills, in the hills, in spirits, the spirits have to have the power, nature's force, with plants, with stones, with the hills.” (Chuma, digital audio, 25th January 2013)<sup>17</sup>.

On the other hand—and in general terms—the Andean *yachaks'* work lead people to consider them as spiritual and conceptual beings. Nevertheless, most *yachaks* are reluctant to talk about categories of thought such as philosophy, or world view. They prefer to speak of “Ancient Wisdom” because this way, nothing which has had the endorsement of hundreds of years of practice may be questioned. To summarize, we can describe the Andean *yachak* as a person circumscribed to a location, who works by taking the resources and assets that the location has, and practices according to the teaching of their immediate ancestors. He is also a mystical being who knows and understands the complexity and the breath of life

---

16 Our translation. The original text reads: “[Respecto a] lo que yo aprendí más antes ahora es [un] cambio muy poco no más, muy poco; casi en costumbres antiguas mismo se aplica, por eso uno ya se cura, ya saben, ya sabemos nosotros que hay plantitas, qué planta es para qué síntoma no más, qué enfermedad no más.”

17 Our translation. The original text reads: “Nosotros concentramos con la naturaleza, conversamos así con las plantas; vamos a adorarle, orarle, como entrar en [la] iglesia [es] aquí en los cerros; en los cerros, en los espíritus, con los espíritus nosotros tenemos que tener poder, fuerza con las naturalezas, con las plantas, con las piedras, con los cerros”.

that surrounds all aspects of man and woman as well as the Andean nature that surrounds them.

### *2.3.1.2. THE BENEFICIARY OR PATIENT*

The beneficiary or patient may be child or adult, male or female. The observations found that there is not a defined majority; patients were almost equally distributed according to age and gender criteria. The patient who goes to visit the *yachak* shows generally three features located in different progressions:

Before the ritual the beneficiary is elusive. He or she does not like to acknowledge why he or she is visiting the *yachak*, or share any other information (with the exception that while waiting for their turn, they have chance to talk with people who are also going to be attended). The informants who were interviewed expressed that they were there because a friend, family member or other person recommended that they see if the *yachak* could help. During the waiting, tension in the patients is variable. We should also note that the beneficiary goes to the healer with a definite purpose.

During the ritual, some measure of coercion and also respect for the place and the instruments and elements presented by the *yachak* are observed. The patient watches everything with attention; he does everything that the *yachak* asks. Observation revealed that the beneficiary's tension diminished as the ritual progressed.

After the ritual, the beneficiary appears assertive, relieved, and says that he feels, first, surprised by the things that the *shaman* has said (*yachaks* also ask personal questions) and, second, that he feels quieter and lighter in both body and spirit.

Additionally, the spiritual soul-beneficiary status can be analyzed from at least two perspectives. From the point of view of Mariana and Mercedes Chuma, the person who is going to start the procedure has to try to have faith and believe in the stone, on the ground, and everything that is used (Chuma, digital audio, 25th January 2013). On the other hand, it is a consensus among *yachaks* and beneficiaries that the patient goes to the healing procedure when "the body calls it" (Chuma, digital audio, 25th January 2013)<sup>18</sup>, and when he feels the need; thus, showing the

---

18 Our translation. The original texts reads: "el cuerpo mismo pide".

link between the spiritual and physical dimensions of the human being, as opposed to a dual conceptualization.

In summary, beneficiaries can come from a wide social spectrum and show different concerns in different areas of their life. Patients are characterized by their evasiveness and restlessness, though these may vary throughout the process.

### 2.3.2. STAGES OF THE HEALING RITUAL

The healing ritual is structured in three main stages: preparation, diagnosis and treatment. We will describe each of them as they have been observed in Andean healing practices in the community of San Rafael. We have to note that the methods may differ slightly, without affecting the traditional structure (indicating an organized praxis referring to foundations), and also indicating that the diagnostic process involves a treatment, since the elements indicated for diagnosis also possess properties of healing. For example, the egg can be used at the same time as a diagnostic element and as a treatment element, which allows us to observe the holism of the principles Andean Philosophy.

However, we must keep in mind the following conditions:

First, the healing can be done only on Tuesdays and Fridays, as it is these days when the forces of nature may have concentrated those energies that the *yachak* has prosecuted (Chuma, digital audio, 25th January 2013).

Second, the beneficiary must bring with him several elements. Among these elements, we could find a bundle of “plants for cleansing”. This bundle must include either twelve or seven plants. These plants can also be purchased. However, the *yachak* recommends that they take fresh from the field. The beneficiary must also carry a candle, an egg, and snuff or urine in a jar.

In the following paragraphs we will develop chronologically the three stages and the actions taken in each.

#### 2.3.2.1. PREPARATION

The beneficiary is asked to remove his or her outer clothes: shirt, poncho and blouse (leaving only the brassiere in the case of women). Meanwhile, the healer puts a *chakana* on the table and lights incense.

The shaman presents a petition to the Pachamama to help the beneficiary. It is necessary for the *shaman* to give the patient's name to "reconnect the spirit" (Ochoa, digital audio, 22<sup>nd</sup> September 2012), and prosecute the energies of nature to achieve its mission.

The purpose of this step is to prepare the environment to encourage and balance the flow of energy. Preparation is important to the healing ritual because it guarantees the performance of the elemental forces of nature in the pursuit of healing as the human being is conceived as part of nature.

#### 2.3.2.2. *DIAGNOSIS*

- According to the element chosen to make the diagnosis, the *yachak* proceeds with candle, snuff, egg or the urine brought by the patient. However, more than one of these can be used, according to the shaman's opinion. In the first case, the patient is asked to pass the candle four times near a flame that has been previously placed, and then four times over his body, before the candle is ignited. When a cigarette is used, it is smoked by the healer and then exhaled four times in different areas of the patient's body. When urine is used, the urine is observed by the healer (Chuma, personal interview, 25th January 2013).
- The *yachak* requests permission from the Andean Pachamama, or Mother Earth, using songs and shaking the described plants on the beneficiary—who is always standing up— without touching him or her yet. Immediately, the same act is repeated, but this time the plants touch the patient's body with medium aggressiveness to "scare the bad energies, bad spirits" (Chuma, personal interview, 25th January 2013). Finally, the beneficiary is asked to smell the mountains four times.
- At this point, the healer provides an appraisal of the various aspects of the person's physical and mental health, including areas that are in balance or out of balance.

In this stage one can see the vital connection found in Andean philosophy between the individual and nature, where the last is used to diagnose the first. Moreover, contrary to a diagnosis of Western medicine, this is a comprehensive assessment that focuses not only on the physical health but also questions other aspects of the patient's life.

### 2.3.2.3. TREATMENT

Using alcohol the plants are ignited and waves of heat touch the body of the patient who can cover his face while this process occurs. Then, the beneficiary is asked to extinguish with his hands and paper the plants that have been consumed.

For the next step, the patient is asked to close his eyes, and to breathe through the mouth. Then, alcohol is spit directly onto the body of the patient. Next, the shaman extends the patient's hands and spit on them while asking the patient to breathe deeply four times. This process is repeated four times.

Different rocks, plants and soil from the surrounding area are used to channel energy and "balance, reconnect yourself with nature" (Chuma, personal interview, 25th January 2013)<sup>19</sup>. Crystals are moved in circular motions across the body at different heights (beginning from above the head to the toes and back up to the sides of the upper and lower limbs, to return back to the starting point. The same movements are used on the patient's back). The above procedure is also performed with feathers, shaking them near the patient from time to time.

At the end of the ritual, the healer makes a summary of the aspects in which the patient has to work (for example, meditating or praying). The healer expresses ways to treat the illness, and gives recommendations related to lifestyle, as required for each patient. We also note that the use of different techniques is related to the plurality of forces of nature.

### 2.3.2.4. BASICS ELEMENTS OF RITUAL HEALING

The information in this section may vary according to the knowledge of each yachak, his or her specialization, as well as the feasibility of obtaining materials. For example, the quartz described in this part could be unnecessary. However, some elements can be considered basic due to their importance and indispensability in healing rituals, according to the relevant observations in the community of San Rafael. In the next lines we will try to establish those basic elements:

- a) On the center of a table is placed a *chakana* or altar, which is a cross formed with stones, soil, foods like grains and fruits, rose petals and water. These elements are arranged in the form of a cross. This cross represents the organization of the cosmos, the north, south, east and

---

<sup>19</sup> Our translation. The original texts reads: "equilibrar, reconectarse uno mismo con la naturaleza".

west, and at each corner the “weapons” (Chuma, digital audio, 25th January 2013)<sup>20</sup> are put: stone, alcohol, Florida colony, bones, feathers, chonta, bells, brass instruments, quipa, charango and fire. The weapons are also arranged, according to the required cross-linearities mentioned, water, shell, metal trim, anthropomorphic stones, flowers, plants, native tissues. These elements always maintain symmetry. Symmetry results in the various colors highlighted by the accompanying woven fabrics and *mullos*, which are used to concentrate the forces of nature (Chuma, digital audio, 25th January 2013).

- b) As explained above, the plants have to have an exact number, whether they are from seven or twelve different plants. Among their names: Rue, Rosemary, Pennyroyal, Santa Maria, Guanto, Floripondio, Saúco, Chilchil, Altamisa, and Eucalyptus. Their main task is to absorb bad energy (Chuma, digital audio, 25th January 2013).
- c) Air is part of this paraphernalia and is represented by feathers and fans. This air is treated as sacred air that allows for the flow of energies and forces of nature (Chuma, personal interview, 25th January 2013).
- d) Fire is presented in a boiler and is used to burn incense, and to light the snuff, the candle and the plants. Fire gives the spirits permission to access them and the *Pachamama* (Chuma, personal interview, 25th January 2013).
- e) Water is placed in a vessel at rest. It is there both to symbolize the element of nature and to be offered to the spirits. (Chuma, personal interview, 25th January 2013).
- f) The stones can be quartz stones or rocks from a sacred hill; they have special or definite forms and they are made naturally or by man (rounded as *chakana*, heart, or straight). A property of the quartz is to guide the path of energies and organize them. Every element of nature has its peculiar power to reconnect the individual with the *Pachamama*. “One needs to have faith in the stone, in the plant; that will cure you.”(Chuma, digital audio, 25th January 2013)<sup>21</sup>.

---

20 Our translation. The original texts reads: “armas”.

21 Our translation. The original texts reads: “Uno tiene que tenerle fe a la piedra, a la planta, de que le va a curar.”

- g) The symmetry of the altar, the order of the altar and the position in which the elements are located is definitely a feature that is striking at first sight. The elements are located according to the Andean cross; within each part, the basic shape of the *chakana* is repeated. The symmetry of the altar is observed and repeated a quadripartite order.

### III. CONCLUSIONS. THE COMMUNITY OF SAN RAFAEL AND ANDEAN PHILOSOPHY

- The community of San Rafael, which is proud of its native culture, shows great attachment to country life. Most daily tasks involve a strong relationship with nature and with other members of the community. This close relationship is reflected in both the respect and care of the earth, and animals, and in the cheerful performance of everyday tasks. The value of respecting nature is an important point in their culture.
- Both patients and shamans sustain the faith and wisdom of the ritual. In general, they think that a philosophical justification is not necessary.
- The different stages of healing rituals bear some correspondence with allopathic procedures, but these rituals consist of a variety of techniques and instruments, which may even have the same purpose. The healing ritual requires multiple elements, both of which correspond directly the recipient (eg. plants, brandy) and which constitute indirect but necessary parts of the healing ritual (such as shells, beads, metal ornament , etc.). This reflects the plurality and the necessity of each element.
- The reason for including all the paraphernalia is to try and ensure the “reconnection” of the individual with nature, with the Pachamama. This is accomplished through the release of energy and encourages the flow of positive energy (eg. moving stones on the body following the toroidal geometry). Thus, the movement of the stones or crystals, or the plants, is always ordered, complete and self-powered.
- All items that are part of the act or ritual have their macro-narrative in nature, (Eg. the water container has the macro-narrative to the natural water in springs, rivers, lakes, a stone can have macro-narrative as a rocky hill, the corn kernels the fertility of the earth). Thereby, re-introducing the natural order.

*The principle of primal order in the ritual healing techniques in the community...*

- The elements are placed according to a pre-established order: the quadripartite organization of Andean cross. The altar is always symmetrical, because it is a representation of the natural order. In consequence, it must also be properly ordered.
- The relatedness of the plurality of elements is the basis and purpose of Andean healing rituals.
- The relatedness of the plurality can be found in healing rituals performed in Indian-Andean Community of San Rafael.

#### **IV. BIBLIOGRAPHY**

1. Chuma, Mariana. Digital Audio. Cañar, 25th January 2013
2. Chuma, Mariana. Personal Interview. Cañar, 25th January 2013
3. Einzmann, H. y Almeida, Napoleón. *La Cultura Popular en el Ecuador* Tomo VI Cañar. Cuenca: CIDAP. 1991
4. Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1998
5. Mejía Huamán, Mario. “Paralelo entre las raíces del Pensamiento occidental y Andino” In *Hacia una filosofía andina*. Lima: First digital edition. Pdf. 2005
6. Morocho, Agustín. Dir. Napoleón Almeida. *Reseña histórica de “La Organización de Todos los Ayllus de Cañar” (TUCAYTA)*. Universidad de Cuenca. Cuenca, 1993
7. Ochoa, Roberto. Digital audio. Killa-Raymi. 22nd September Cuenca: 2012
8. Rodríguez, German. *La sabiduría del Kóndor. Un ensayo sobre la validez del saber andino*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1999
9. Tatzo, Alberto y Germán Rodríguez. *La Visión Cósmica de los Andes*. Quito: Editorial Abya-Yala and Universidad Politécnica Salesiana. 2010



# An editorial history of Newton's *regulae philosophandi*\*

## Una historia editorial de las *regulae philosophandi* de Newton

Por: Steffen Ducheyne

Centre for Logic and Philosophy of Science

Vrije Universiteit Brussel

Bruselas, Bélgica

E-mail: steffen.ducheyne@vub.ac.be

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 1º de diciembre de 2014

DOI: 10.17533/udea.ef.n51a09

**Resumen.** *El presente trabajo, basado en la obra publicada e inédita de Isaac Newton, proporciona una historia editorial de sus famosas regulae philosophandi.*

**Palabras clave:** *Isaac Newton, principia mathematica, regulae philosophandi, metodología científica*

**Abstract.** *In the paper at hand, I provide an editorial history of Isaac Newton's famous regulae philosophandi on the basis of extant manuscript material.*

**Keywords:** *Isaac Newton, principia mathematica, regulae philosophandi, scientific methodology*

---

\* The research that resulted in this article was funded by the Special Research Fund of the Vrije Universiteit Brussel under the form of a research professorship. For manuscripts pertaining to the Portsmouth Collection I have consulted their digital reproductions at [cudl.lib.cam.ac.uk](http://cudl.lib.cam.ac.uk), their diplomatic transcriptions at [www.isaacnewton.sussex.ac.uk](http://www.isaacnewton.sussex.ac.uk), and the originals at Cambridge University Library. I am indebted to the Provosts and Syndics of Cambridge University Library for permission to quote from the Portsmouth and Macclesfield Collection. In this essay, I will expand my analysis of Newton's *regulae philosophandi* as provided in Ducheyne (2012). Part of this essay was presented at the international conference 'A great variety of admirable discoveries': *Newton's Principia* in the Age of Enlightenment which took place on 11-13 December 2013 at the Royal Society, London. I am indebted to its audience for useful feedback. I am also indebted to the anonymous referee for several useful remarks. I alone assume responsibility for any remaining mistakes. Conventions for transcriptions: arrows pointing downwards (↓...↓) indicate that the text between them was added above the line; arrows pointing upwards (↑...↑) indicate that the text between them was added below the line; pointy brackets (<...>) indicate that the text between them is an editorial comment, and finally braces ({...}) indicate that the text between them has been supplemented in case certain words are missing from the original or highly unreadable.

### Como citar este artículo:

MLA: Ducheyne, S. "An editorial history of Newton's *regulae philosophandi*". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 143-164.

APA: Ducheyne, S. (2015). An editorial history of Newton's *regulae philosophandi*. *Estudios de Filosofía*, (51), 143-164.

Chicago: Steffen Ducheyne. "An editorial history of Newton's *regulae philosophandi*," *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 143-164.

Richard P. Feynman once described Newton's theory of universal gravitation as "probably one of the most far-reaching generalizations of the human mind" (2005, disc 1: 0:28-0:33). The *regulae philosophandi*, which got their name in the second edition of the *Principia*,<sup>1</sup> were vital in the establishment of Newton's bold generalization. In the additions and corrections to the first edition of the *Principia*, Newton recorded that in experimental philosophy propositions are deduced from phenomena and rendered general by the *regulae philosophandi* (CUL Add. Ms. 3965: 544<sup>r</sup>).<sup>2</sup> The function of the *regulae philosophandi*, as he was well aware, is to provide justification for the ampliative conclusions that occur in Book III of the *Principia*. Correspondingly, if one seeks an understanding of the way in which ampliative conclusions are established in Newton's natural-philosophical methodology, one should come to terms with the development of the *regulae philosophandi*.

In the paper at hand, I will provide an editorial history of Newton's four rules of philosophizing. In other words, I will document – both in Newton's published as well as in his unpublished work – the development of the rules of philosophizing from their earliest inception to the final form under which they appeared in the third edition of the *Principia* (1726). It is not my primary concern to analyze the methodological significance of these rules in full dept.<sup>3</sup> Instead, in the next section I shall attempt to unearth the meaning of the *regulae* and to draw attention to the specific context out of which each of them emerged. In order to do so, I shall take into account all of Newton's published and unpublished writings on the *regulae*. In the third section, I shall briefly comment upon what the *regulae* tell us about Newton's methodological development.

- 
- 1 In the first edition of the *Principia* (1687), Rules I and II were labeled as hypotheses. In later editions Newton referred to them as '*regulae philosophandi*'. Rules III and IV made their first appearance in the second and third edition of the *Principia* (1713; 1726), respectively. In a memorandum composed on 21 July 1706, David Gregory recorded that Newton "now calls" Hypotheses I-II in the first edition of the *Principia* "*Regulae Philosophandi*" (Hiscock (1937). p. 36).
  - 2 Very useful information on Newton's *regulae philosophandi* is to be found in Koyré (1965); Cohen (1966), (1971). pp. 23-26, pp. 259-62, and (1999). pp. 198-204; and McGuire (1995). Chapter 2 and 6. I am indebted to all of these studies. For recent studies of the *regulae*, Mamiani (2004) and Spencer (2004).
  - 3 See Ducheyne (2012). pp. 109-120 for my own take on the methodological significance of Newton's *regulae*.

## The *regulae philosophandi*

### Rules I and II

In the first edition of the *Principia*, Rules I and II were labelled 'Hypothesis I' and 'Hypothesis II', respectively (Newton, 1999: 794, note a). In the second and third edition of the *Principia*, Rule I states in the Cohen-Whitman translation:

*No more causes of natural things should be admitted than are both true and sufficient to explain their phenomena.* (Newton, 1999: 794; Newton, 1713: 357 and 1726: 387)<sup>4</sup>

In the first edition, Rule I reads "sufficiunt" instead of the correct "sufficiant", which just as the other subjunctive "sint" expresses purpose in combination with "quam." Its commentary reads: "For nature is simple and does not abound in superfluous causes of things [rerum causis superfluis non luxuriat]" (Newton, 1687: 402). The commentary to Rule I lacks the following addition that appeared in the second and third edition of the *Principia*: "As the philosophers say: Nature does nothing in vain, and more causes are in vain when fewer suffice. For nature is simple and does not indulge in the luxury of superfluous causes" (Newton, 1999: 794).<sup>5</sup> In the third edition of the *Principia*, Rule II states:

*Therefore, the causes assigned to natural effects of the same kind must be, so far as possible, the same.* (Newton, 1999: 795)<sup>6</sup>

In the first and second edition, Rule II states:

*Therefore, causes of natural effects of the same kind are the same [eaedem sunt causae].* (Newton, 1999: 795; 1687: 402; 1713: 357)

The commentary to Rule II is identical in all editions:

Examples are the cause of respiration in man and beast, or the falling of stones in Europe and America, or of the light of a kitchen fire and the sun, or of the reflection of light on earth and the planets. (Newton, 1999: 795)

Given that Newton wrote "ideoque" at the beginning of Rule II, the second ruled is to be conceived as a consequence of Rule I.

---

4 Translation of: "*Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quæ & veræ sint & earum phænomenis explicandis sufficient.*" (Koyré, Cohen & Anne Whitman (1972), II. p. 550).

5 Newton inserted this addition in one of his private copies of the first edition of the *Principia* (CUL Adv.b.39.1. p. 402).

6 Translation of: "*Ideoque effectuum naturalium ejusdem generis eaedem assignandæ sunt causæ, quatenus fieri potest.*" (Koyré, Cohen & Anne Whitman (1972), II. p. 550). This text corresponds exactly to Newton's corrected version in one of his copies of the second edition of the *Principia* (WL NQ.16.196. 357). The corresponding manuscript material is to be found on CUL Add. Ms. 3965. 419<sup>r</sup> and 519<sup>r</sup>.

Newton's corrections and additions to the second edition of the *Principia* contain a variant of Rule II, which indicates that the causes referred to in that rule are to be conceived of as proximate causes (CUL Add. Ms. 3965: 419').<sup>7</sup> Although its corrected version corresponds to Rule II as published in the third edition of the *Principia*, the surrounding text, which Newton deleted, is also worth looking at. Newton's first attempt reads: "[t]herefore the causes of natural effects of the same kind are to be assumed as being the same," a statement which he then corrected into "[t]herefore the proximate causes to be assigned to natural effects of the same kind are the same." The remainder of the text contains a proviso that is absent from the published version. Newton needed three attempts to arrive at "unless somehow a diversity from phenomena is disclosed." At the end of this fragment, Newton added the words "so far as possible [*quatenus fieri potest*]." By mobilizing Rules I and II in Proposition IV and in Proposition V (and their *scholia*), Book III (Newton, 1999: 804-805, 806), Newton was entitled to claim that the inverse-square centripetal forces drawing the primary planets to the sun and those drawing the secondary planets to the earth, Jupiter or Saturn are instances of the same cause.

In the *Principia* Newton conceived of centripetal forces as the proximate causes of the motion of terrestrial and celestial bodies. In what sense should the instances of centripetal forces that Newton inferred in Book III on the basis of Propositions I-III, Book I be understood as causes? In Propositions I and II, Book I Newton established that a centripetal force by which a body is drawn towards an unmoving center of force is directed exactly to this center, if and only if, that body describes equal areas, which lie in a fixed plane, in exactly equal times (Newton, 1999: 444-448).<sup>8</sup> Both directions are based on a deduction from the first law of motion, which states that "[e]very body perseveres in its state of being at rest or of moving uniformly straight forward, except insofar as it is compelled to change its state by forces impressed" (Newton, 1999: 416). Law I stipulates the conditions

---

7 My translation of: "Ideoque Effectuum naturalium ejusdem generis eadem—assumendæ ↓assignandæ↓ sunt causæ nisi quatenus diversitas ↓[proximæ nisi [forte diversitas aliqua] ex phænomenis patefacta sit hæ causæ phænomenis explicandis sufficient.], nisi diversitas ↓aliqua↓ ex phænomenis patefacta sit.] quatenus fieri potest."

8 In Proposition III, Book I Newton furthermore established that the overall centripetal force by which a body is drawn towards a second body is directed to this body *as most closely as possible* (*quam proxime*), if and only if, that body describes equal areas in equal times *as most closely as possible* (Newton (1999). pp. 448-449). The methodological significance of the *quam proxime* counterparts of Propositions I-II, Book I has been highlighted in Smith (2002), Harper (2012). pp. 113-114, and Ducheyne (2012). pp. 82-83, pp. 87-89, pp. 103-104.

under which inertial motion will occur, namely if no impressed force (*vis impressa*), i.e. according to Definition IV, “*the action which exerted on a body to change its state either of resting or of moving uniformly straight forward*” (Newton, 1999: 405),<sup>9</sup> is acting on a body. Law I, in other words, informs us that if a body describes non-inertial motion, an impressed force is acting on that body. The centripetal forces which Newton inferred in Book III are causal in the sense that their derivation is based on the specific causal intuition that underlies the first law of motion, namely *C* is a counterfactual-nomological cause of *E*, if and only if, there is a law that stipulates that if *C* had not occurred, then *E* would not have occurred (Ducheyne, 2012: 34-35). My reading of what it means for Newton for a centripetal force to be a cause of motion is not only explanatory of Newton's frequent use of causal terms in the *Principia*, but also with his denial that he had established the full cause of gravitational effects: by relying on this counterfactual-nomological intuition Newton could state that he had inferred the proximate causes of gravitational effects, given the laws of motion, without having to address the (full) cause of gravity.

As we have seen, Rule I applies only to causes that are true and sufficient to explain their phenomena.<sup>10</sup> In the previous paragraph, I have drawn attention to Propositions I-II, Book I. Given the causal reading I have proposed, we might say that in Propositions I-II, Book I Newton established that a centripetal force directed exactly towards a center of force is, given the laws of motion, the necessary and sufficient cause of Kepler's area rule to hold exactly.<sup>11</sup> More precisely, Proposition I establishes the sufficient direction which shows that, if a centripetal force is acting on a body, it will describe Kepler's area Rule and Proposition II the necessary direction which shows that, if a body describes Kepler's area law, it is drawn by a centripetal force. In his sophisticated natural-philosophical methodology Newton insisted that both directions are to be demonstrated, because he was critical of founding natural philosophy on sufficient causes only. The direction covered in Proposition I agrees to what Newton called causes that are sufficient to explain their phenomena in Rule I; the direction covered in Proposition II covers what Newton referred to as causes that are true. The up-shot of this is that Rule I prescribes keeping only necessary and sufficient causes to a minimum.<sup>12</sup>

---

9 Newton distinguished between three sources of impressed force: percussion, pressure or centripetal force.

10 Cf. Smith (2002). p. 160.

11 We have also seen that in Proposition III, Book I Newton established that an overall centripetal force directed *quam proxime* towards a second body is, given the laws of motion, a necessary and sufficient cause for Kepler's area rule to hold *quam proxime*.

12 Note that Newton's argument for the heterogeneity of white light cannot be justified by Rule II. As we have seen, Rule II licenses the identification of instances of causes of the same kind which have been

## Rule III

In Rule III, which was added in the second edition of the *Principia*, Newton explicated the conditions under which certain qualities are to be taken as universal qualities.<sup>13</sup> In the second and third edition of the *Principia*, Rule III states:

*Those qualities of bodies that cannot be intended and remitted [i.e., qualities that cannot be increased and diminished]<sup>14</sup> and that belong to all bodies on which experiments can be made should be taken as qualities of all bodies universally.* (Newton, 1999: 795)<sup>15</sup>

One of the earliest formulations of Rule III is to be found in a list of corrections and additions to the first edition of the *Principia* which Newton composed in the early 1690s. During this period, Newton was making plans for a new edition of the *Principia* (Westfall, 1980: 506-512) – a project that ultimately materialized more than twenty years later. Nicolas Fatio De Duillier and David Gregory after him shortly acted as prospective editors of a new edition of Newton's *magnum opus* in the early 1690s (Cohen, 1971: 177-184, 189-198). At some point, Newton also seems to have considered adding the so-called 'Classical Scholia', in which he reported on the views of the ancients regarding matter, gravity and motion, to the new edition.<sup>16</sup> In his corrections to the first edition of the *Principia* Newton introduced a hypothesis that would become Rule III. It reads:

Hypothesis III. Qualities of bodies that cannot be intended and remitted and that belong to all bodies upon which experiments are allowed to be made are qualities of all bodies universally. The same is to be understood of qualities of all bodies of the same kind. [This rule] is seen to be the fundament of all philosophy. For otherwise it is not allowed to derive the qualities of insensible bodies from the qualities of sensible ones. (CUL Add. Ms. 3965: 266)<sup>17</sup>

---

shown to be necessary and sufficient to explain phenomena of the same kind. In his argument for the heterogeneity of white light Newton instead relied on the supposition that the light before and after refraction is "of the same Temper and Constitution" (Newton (1979). p. 55). The fact that Newton never relied on Rule II to justify his argument for the heterogeneity of white light is highly significant.

13 Newton mobilized explicitly Rule III in Corollary 2 to Proposition VI, Book III (Newton (1713). p. 368 and (1726). p. 402). McGuire has drawn considerable attention to the draft versions of Rule III (McGuire (1995). pp. 69-72).

14 This is an addition inserted by the translators. In what follows, I shall argue that this addition is quite problematic.

15 Translation of: "*Qualitates corporum quæ intendi & remitti nequeunt, quæque corporibus omnibus competunt in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendæ sunt.*" (Koyré, Cohen & Whitman (1972), II. p. 552).

16 See McGuire & Rattansi (1966) and Casini (1984) for contextualization. The Classical Scholia are transcribed in Schüller (2001).

17 My translation of: "Hypoth. III. Qualitates corporum quæ intendi et remitti nequeunt quæque corporibus omnibus competunt in quibus experimenta instituere licet sunt qualitates corporum universorum. Idem intelligendum est de qualitatibus corporum omnium ejusdem generis. Fundamentum Jesse videtur Philosophiæ totius. Neque enim aliter ↓qualitates ↓corporum↓ insensibilium↓ a qualitatibus sensibilium

Note that Newton stipulated the conditions under which certain qualities “are qualities of all bodies universally.” In the published versions of Rule III, Newton reformulated this rather ontological claim into an epistemological one, namely “are to be taken as qualities of all bodies universally.” In the hypothesis that immediately followed, which is hard to decipher, Newton provided the conditions under which “kinds of things” (*genera rerum*) – by which he probably referred to kinds of forces, such as magnetism and gravity<sup>18</sup> – “are to be taken [habendæ sunt]” as new ones (CUL Add. Ms. 3965: 266<sup>r</sup>). This shows that although Newton emphasized the provisional status of this particular hypothesis, he did not do so in the precursor of Rule III. The hypothesis thereafter corresponds to Hypothesis III in the first edition of the *Principia*, which states that “every body can be transformed into a body of any other kind and successively assume all intermediate degrees of qualities” (CUL Add. Ms. 3965: 266<sup>r</sup>).<sup>19</sup> Although one might be tempted to read Hypothesis III as a reference to Newton’s belief in alchemical transmutation, it actually concerns the physical reconfiguration of parts of bodies,<sup>20</sup> which is clear from the context in which Newton mobilized Hypothesis III, namely in Corollary 2 to Proposition VI, Book III in the first edition of the *Principia*:

Therefore all bodies universally that are on or near the surface of the earth are heavy [or gravitate] toward the earth, and the weights of all bodies that are equally distant from the center of the earth are as the quantities of matter in them. For if the aether or any other body whatever either were entirely devoid of gravity or gravitated less in proportion to the quantity of its matter, then, since it does not differ from other bodies except in the form of its matter [forma materiæ], it could by a change of its form be changed by degrees [per mutationem formæ gradatim transmutari<sup>21</sup>] into a body of the same condition as those

---

<ilegible word> qualitates insensibilium derivare licet.” (cf. CUL Add. Ms. 4005. f. 81<sup>v</sup>). Although Newton reiterated in the commentary to Rule III that it is the fundament of all natural philosophy (Newton (1999). p. 115), he remained silent about the transductive significance of Rule III.

18 See Corollary 5 to Proposition VI, Book III (Newton (1999). p. 810).

19 My translation of “Corpus omne in alterius cujuscunque generis corpus transformari posse, & qualitatum gradus omnes intermedios successivè induere.” This formulation is identical to the one in Newton (1687). p. 402. In the same draft, Newton added the sentence “Peripateticorum et Cartesianorum est Hypothesis & contra eorum præjudicia solummodo dirigitur.” after Hypothesis III (CUL Add. Ms. 3965. f. 266<sup>r</sup>). On Hypothesis III, see Dobbs (1975). pp. 199-204; (1982) and, (1991). pp. 23-24. Although Hypothesis III was deleted in subsequent editions of the *Principia*, it remained central in Newton’s argumentation for Corollary 2 to Proposition VI, Book III.

20 Dobbs did not systematically distinguish between transmutation and transformation (e.g., Dobbs (1991). p. 23). Hereby I do not wish to deny per se that Hypothesis III might have an alchemical origin. What I deny, however, is that Newton’s usage of Hypothesis III in the *Principia* points to *qualitative* changes in bodies. Compare McGuire (1995). pp. 267-269.

21 By consistently using the infinitive ‘transmutari’ in all editions of the *Principia*, Newton contributed significantly to Dobbs’ misunderstanding which I have brought to the fore in the previous footnote (Newton (1687). p. 411; (1713). p. 368; and, (1726). p. 402). However, if we look at the way in which Hypothesis III is used, it is clear that this hypothesis concerns the reconfiguration of parts of bodies into

that gravitate the most in proportion to the quantity of their matter (by hyp. 3), and, on the other hand, the heaviest bodies, through taking on by degrees [gradatim induendo] the form of the other body, could by degrees lose their gravity [gravitatem suam gradatim amittere]. And accordingly the weights would depend on the forms of bodies and could be altered with the forms, contrary to what has been proved in corol. 1. (Newton, 1999: 809, note a; 1687: 410–11)

The hypotheses surrounding the above formulation of Rule III offer insight into the context in which it was originally formulated. In CUL Add. Ms. 3965, 266<sup>r</sup> Newton was concerned with the relevancy of Rule III for transductive inferences – without thereby entirely reducing it to a transductive inference rule. Typically, when making transductive inferences, we reason from the qualities of observable bodies to qualities of unobservable bodies. In the suppressed preface and conclusion intended for the first edition of the *Principia*, Newton drew considerable attention to the analogy between the laws that govern the motions of great bodies and those that govern the motions of small bodies (Hall & Hall, 1978: 304, 321, 332). In identical vein, in the preface to the first edition of the *Principia*, Newton uttered wishfully: “If only we could derive the other phenomena of nature from mechanical principles by the same kind of reasoning!” (Newton, 1999: 382). It seems, moreover, that the importance of transductive inferences became very important to Newton in the early 1690s, for in the outline of a projected “fourth book concerning the nature of light & y<sup>e</sup> power of bodies to refract & reflect it” (CUL Add. Ms. 3970: 337<sup>r</sup>) which seems to have been finished in August 1691 (Shapiro, 1993: 144–147), he sketched the basics of an atomistic theory of light which was based on the analogy between the motions of great bodies and the motions of the small bodies of light.<sup>22</sup> In this very draft material, Newton wrote as follows:

As all the great motions in the world depend upon a certain kind of force (~~vulgarly called gravity~~) w<sup>ch</sup> in this earth we call gravity) whereby great bodies attract one another at great distances: so all the ~~minute~~ ↓little↓ motions in y<sup>e</sup> world depend upon certain kinds of forces whereby minute bodies attract or dispell one another at little distances. How ~~all the great motions~~ <illegible word> are regulated by the gravity of ↓which↓ great bodies ↓have↓ towards one another I shewed at large in my ↓Philosophiæ ↓Principia mathematica ↓the great bodies of y<sup>e</sup> earth Sun Moon & Planets gravitate towards one another what↓ are y<sup>e</sup> laws of & quantities of their gravitating forces at all distance from them & how the all y<sup>e</sup> motions of those bodies are regulated by those their gravities I shewed in my Philosophiæ naturalis Principia mathematica by such a ~~convincing~~ ↓mathematical↓ way of arguing as has given satisfaction procured the assent of <illegible words> ↓all the ↓ablest↓ Mathematicians <illegible word> have perused <illegible words> leasure & <illegible word> ↓who have had leasure to↓ examine the Book Mathematical Principles of Philosophy ↓to the satisfaction of my readers: And if Nature be most simple & fully

---

new forms. The above corollary was slightly changed in the second edition of the *Principia* (Newton (1999). p. 809).

22 The corresponding manuscript material is to be found on CUL Add. Ms. 3970. 335<sup>r</sup>–340<sup>v</sup>.

consonant to her self she observes the same method in regulating the motions of smaller bodies w<sup>ch</sup> she doth in regulating those of the greater. ~~But what~~ This principle of nature being very remote from the ~~<illegible words>~~ Philosophers I forebore to describe it in my Principles ↓that said book↓, leas {t I s}ould be accounted an extravagant freak & so prejudice my readers against all the ↓o↓se things w<sup>ch</sup> were y<sup>e</sup> main designe of my that the Book: but now ~~those things being received by Mathematicians~~ & yet I hinted {?} both in the Preface of ↓& in ↓ y<sup>e</sup> book it self where I speak of the {?} of light & of y<sup>e</sup> rarefaction ~~<illegible words>~~ elastic power of y<sup>e</sup> Air: but {?} the design of y<sup>i</sup> book being secured by the approbation of Mathematicians, {I have} not doubted ↓scrupled↓ to propose this Principle in plane words. The truth of this Hypothesis I assert not because I cannot prove it, but I think it very probable because a great part of the phenomena of nature w<sup>ch</sup> do easily flow from it w<sup>ch</sup> seem otherwise inexplicable (...). (CUL Add. Ms. 3970: 338<sup>r-v</sup>)

The above context sheds light on why Newton emphasized the transductive significance of Rule III when he introduced this *regula philosophandi* in the early 1690s: because it was crucial to his program of methodizing optics in a way comparable to his physico-mathematical treatment of rational mechanics.

Why then did Newton not address the transductive significance of Rule III in his published work? The answer seems to be that at another point in the early 1690s, which is difficult to date exactly, he came to question the methodological validity of transduction as a *generally* legitimate reasoning process from what is observable to what is unobservable. In a draft composed after CUL Add. Ms. 3965: 266<sup>r</sup>, in which Rule III was referred to as “Axioma 4,” Newton restricted Rule III to cover only generalizations taken from observable bodies: “Qualities of sensible bodies that cannot be intended and remitted are properties of all bodies.”<sup>23</sup> On the verso side of the same manuscript, he clarified his motivation for doing so: “Some kind of insensible bodies, out of which sensible bodies could never be formed, can indeed be feigned to exist and for that reason their properties [i.e. the properties of insensible bodies] cannot be collected from the properties of sensible bodies” (CUL Add. Ms. 4005: 81<sup>v</sup>).<sup>24</sup> As is widely known, Newton and Locke probably first met in 1689 they became close friends who exchanged theological and alchemical secrets and occasionally paid visits to one another (Westfall, 1980, 488–493). Although it is not possible to prove this directly, it might be the case that Newton changed his views on transduction by being exposed to John Locke’s philosophy.<sup>25</sup> In a passage in the *Essay*, which could have drawn Newton’s close attention, Locke pointed out:

23 “Qualitates corporum omnium ↓corporum sensibilibium↓ quæ intendi et remitti neque sunt, quatenus experiri licet, corporibus omnibus competunt ↓sunt proprietates corporum omnium↓.” (CUL Add. Ms. 4005. f. 81<sup>r</sup> [early 1690s]).

24 My translation of: “ffingi quidem potest corporum ↓insensibilium↓ genus aliquod ~~<illegible words>~~ ↓existere↓ ex quibus corpora sensibilia nunquam formentur et ~~consequen~~{?} propterea horum proprietates ex corporum sensibilibium proprietatibus colligi non potest.”

25 Newton owned Locke’s *Essay* (1689) (Harrison (1978). p. 181, item n° 967).

If a great, nay far the greatest part of the several ranks of *Bodies* in the Universe, scape our notice by their remoteness, there are others that are no les concealed from us by their *Minuteness*. These insensible Corpuscles, being the active parts of Matter, and the great Instruments of Nature, on which depend not only all their secondary Qualities, but also most of their natural Operations, our want of precise distinct *Ideas* of their primary Qualities, keeps us in an incurable Ignorance of what we desire to know about them. [...] But whilst we are destitute of Senses acute enough, to discover the minute Particles of Bodies, and to give us *Ideas* of their mechanical Affections, we must be content to be ignorant of their properties and ways of Operation; nor can we be assured about them any farther, than some few Trials we make, are able to reach. (Locke (1975): 553-554)<sup>26</sup>

However this may be, one of the factors that contributed to Newton's increasing reservations concerning the unqualified use of transduction was that, once – after having finished the first edition of the *Principia* – he returned to his optical work, which would ultimately result in the publication of the *Opticks* in 1704, he came to realize the methodological differences between his use of transduction in Proposition VII, Book III of the *Principia*, which was based on Propositions LXXI-LXXVI, Book I, which deal with the attractive forces of spherical bodies (Newton, 1999: 590-597, 810-811),<sup>27</sup> and his (intended) use of transduction in his optical work.<sup>28</sup> Propositions LXXI-LXXVI basically enabled Newton to argue that the overall inverse-square centripetal force of a spherical body results from the individual inverse-square centripetal forces of each of the “parts [partes]” composing that sphere, and vice versa (Newton, 1999: 810). The transductive inferences enabled by these propositions are ultimately licensed by the quantity of matter's being an additive quality to which gravity is proportional. In the *Principia* Newton in other words constrained the use of transductive inferences to those transductive inferences that are based on well-defined physico-mathematical decompositions. Much later, in the corrections and additions to the second edition of the *Principia*, Newton worked on a list of new definitions which were to be inserted at the beginning of Book III. Newton provided definitions of the terms ‘phenomenon’, ‘hypothesis’, ‘rule’, ‘body’ and ‘vacuum’ (CUL Add. Ms. 3965: 420<sup>r</sup>-422<sup>v</sup>, 428<sup>r</sup>, 430<sup>r</sup>, 437<sup>v</sup>, and 504<sup>r</sup>). In one of the drafts in which he defined ‘body’, he called attention to the conditions under which the argument from induction, i.e. Rule III, can rightfully be applied:

<sup>26</sup> I am indebted to George E. Smith for drawing my attention to this passage.

<sup>27</sup> For discussion see Ducheyne (2012). pp. 97-103, pp. 148-149.

<sup>28</sup> Newton also ran into problems with transduction in Book II of the *Principia*, as George E. Smith has documented: the microscopic models for the resistance force on a body arising from the fluid's inertia, which Newton introduced in Section VII, Book II of the *Principia*, lack rigorous justification (Smith (2004)). On the failure of transduction in Newton's optical work, see Shapiro (1993). esp. p. 45, p. 125, p. 134 and Ducheyne (2012). pp. 206-213.

The chosen argument of induction from experiments and observations of sensible [things], on which experimental philosophy is based, cannot be applied to hypothetical or metaphysical entities, which are not phenomena, unless by hypothesis and, on that account, what is said in this book about bodies by the force of induction does not at all consider entities of this sort. Here only sensible [bodies] and their parts are treated [and it is] for this reason that the argument of induction may have [its] place in them only. Other [bodies] that cannot be perceived, but that are nevertheless hypothetically called bodies by some, should be more adequately treated in hypothetical metaphysics and philosophy. (CUL Add. Ms. 3965: 422)<sup>29</sup>

Here Newton pointed out that the argument of induction may have its place only in sensible bodies and *their parts*. It seems that he was implying that transductive arguments are only valid when they are based on the sort of physico-mathematical decompositions which he developed in the propositions on the attractive forces of spherical bodies. In Newton's optical work such decompositions were not available, because similar decompositions would entail hypothetical statements about the constituents of light and colors.

There is also a second factor that contributed to the fact that Newton never discussed the transductive significance of Rule III in his published work: the methodological criticism that was launched by Leibniz and others on the concept of gravitation. Once Leibniz launched his criticism, Newton tried to immunize the *Principia* from further criticism and increasingly came to position his natural philosophy as "experimental philosophy." In this context, he also came to emphasize such terms as 'phenomena', 'rules of philosophizing', 'deduction from phenomena', and the 'argument from induction', as Alan E. Shapiro has aptly drawn our attention to (2004). Newton's endeavor to protect the *Principia* from methodological criticism was accompanied by a cleansing of all hypothetical (or seemingly hypothetical) elements as far as possible. In this context he came to distinguish more rigidly between hypotheses, rules and phenomena in Book III of the second edition of the *Principia*.

On the corrections at the end of one of his two copies of the first edition of the *Principia*, Newton formulated Rule III as follows: "Laws and properties of all bodies upon which experiments are allowed to be made are laws and properties of

---

29 My translation of: "Argumentum Inductionis ab experimentis et sensibilibus observationibus desumptum, in quo Philosophia experimentalis fundatur, ad entia vel hypothetica vel metaphysica quæ phænomena non sunt, applicari non potest nisi per hypothesin, ideoque quæ de corporibus vi Inductionis in hoc libro dicuntur, ad ejusmodi entia nil spectant. De solis sensibilibus et eorum partibus hic agitur propterea quod argumentum Inductionis in ijs solis locum habeat. Reliqua quæ non sentitur sed per hypothesin tamen a nonnullis corpora nominantur, in Metaphysica et Philosophia hypothetica rectius tractanda sunt." The complete transcription of this definition and a reproduction of it is to be found in Ducheyne (2012). pp. 223-224.

all bodies universally” (WL NQ.16.200: unnumbered end-page).<sup>30</sup> Note that in this formulation of Rule III Newton referred to laws and that the criterion “remitti et intendi nequeunt” is absent in his formulation. The latter especially might be seen as indication that this version of Rule III was composed before Newton’s formulation of Rule III on CUL Add. Ms. 3965: 266r.<sup>31</sup> The left margin on page 402 of the same copy however contains the following insertion: “Qualities of bodies that cannot be intended and remitted and that belong to all bodies upon which experiments are allowed to be made are qualities of all bodies universally” (WL NQ.16.200: 402).<sup>32</sup> His other copy of the first edition of the *Principia* contains the following version of Rule III: “Qualities of bodies that cannot be intended and remitted and that belong to all bodies upon which experiments are allowed to be made are properties of bodies universally.” He then corrected “are properties” into “are to be taken as qualities” (CUL Adv.b.39.1: interleaved page between pp. 402-403).<sup>33</sup> He also changed the maxim’s status: “Hypothesis III” became “Rule III”. In its corrected form, this variant agrees exactly to the formulation of Rule III in the second and third edition of the *Principia* (Newton, 1713: 357; (1726): 387).

Whereas the function of Rule III is straightforward, the meaning of the words “intendi & remitti nequeunt” is far from being so. Here Newton did not exactly make it easy on his readers. In the commentary to Rule III, Newton stated that gravity is a universal quality and that gravity “is diminished [diminuitur] as bodies recede from the earth” (Newton, 1999: 795-796). If “intendi & remitti nequeunt” means “cannot be increased and diminished,” as I. Bernard Cohen and Anne Whitman suggested in their translation, then Newton’s assertion that gravity can be diminished implies that gravity is not a universal quality, which is rather problematic.<sup>34</sup> In the

30 My translation of: “Hypoth III. Leges ↓et proprietates↓ corporum omnium in quibus experimenta instituere licet sunt leges ↓et proprietates↓ corporum universonum.”

31 Cf. Cohen (1971). p. 25.

32 My translation of: “Hypoth III. Proprietates Qualitates corporum quæ intendi et remitti nequeunt, quæque corporibus omnibus competent in quibus experimenta instituere licet, sunt qualitates corporum universonum.” The variant corresponds to the an addition in the margin in the copy of the first edition of the *Principia* which Newton sent to Locke, to wit: “Hypoth III. Qualitas [sic] corporū quæ intendi et remitti nequeunt, quæque corporibus in quibus experimenta instituere licet, sunt qualitates corporum universonū.” (WL Adv.b.1.6. p. 402; Cohen (1971). p. 24).

33 My translation of: “Hypoth↓Reg↓. III Qualitates corporum quæ intendi et remitti nequeunt, quæque corporibus omnibus competent in quibus experimenta instituere licet, ~~sunt proprietates ↓pro qualitatibus↓ corporum universonum habendæ sunt.~~” Cf. Cohen (1971). p. 26.

34 In their defense, Cohen and Whitman were not the only ones that struggled with the meaning of “intendi & remitti nequeunt”. Finocchiaro and McGuire both claimed that qualities that cannot be intended and remitted are essential qualities (Finocchiaro (1974). p. 70; McGuire (1995). pp. 252-256). Spencer statement that the “intendi & remitti nequeunt” criterion refers to “constant” qualities of all bodies that are observable through experiment (Spencer (2004). p. 762) is misleading since constancy entails ‘unchangeableness’.

commentary to Definition VII, i.e. the definition of the accelerative quantity of centripetal force, Newton explained that just as magnetism gravity varies as bodies are nearer or further from the body that attracts them:

One example is the potency of a lodestone, which, for a given lodestone is greater at a smaller distance and less at a greater distance. Another example is the force that produces gravity, which is *greater in valleys and less on the peaks of high mountains and still less* (as will be made clear below) *at greater distances from the body of the earth, but which is everywhere the same at equal distances*, because it equally accelerates all falling bodies (heavy or light, great or small), provided that the resistance of the air is removed. (Newton, 1999: 407 [italics added])

Moreover, in Corollary 5 to Proposition VI, Book III, Newton argued that the force of gravity is “of a different kind from the magnetic force [diversi est generis a vi magnetica].” One of the differences which he mentioned is that magnetism, in contrast to gravity, “in one and the same body can be intended and remitted [in uno & eodem corpore intendi potest & remitti]” (Newton, 1999: 810). In Query 29 of the second edition of the *Opticks* (1717), Newton recorded that “And as Magnetism may be intended & remitted, & and is found only in the Magnet & in Iron: So this Virtue of refracting the perpendicular Rays is greater in Island Crystal, less in Crystal of the Rock & is not yet found in other Bodies” (Newton, 1717: 348).<sup>35</sup> Newton’s published work informs us that he thought that magnetism can be intended and remitted and that gravity cannot be intended and remitted. What Newton’s published work does not provide us with is an clear characterization of what it means for a quality (or a force) to be (or not to be) intended and remitted. A conceptual analysis of Newton’s commentary to Rule III, as has once been suggested by Maurice A. Finocchiaro, is to no avail (1974: 66-73). We have to turn to unpublished sources to establish the meaning of “intendi & remitti nequeunt.” In a memorandum composed on 5-7 May 1694, David Gregory reported on Newton’s views on magnetism, as follows:

Magnetic virtue *is destroyed* [interrumpitur] by a flame, and by heat: a rod of iron, either by standing long in a perpendicular position, or by cooling in an erect position, *acquires* [acquirit] magnetic virtue from the Earth. But it gets magnetic virtue too with a strong blow of a hammer at either extremity. If it is struck hard at one or other end the poles of the iron rod are interchanged: if it is struck in the middle (say with hammering at an anvil) it quite *loses* [amittit] its magnetism. (Turnbull, Scott, Hall, & Tilling, 1959-1977, III: 335/ 338)

The verbs which Gregory used are highly significant for they give us insight in what “intendi & remitti nequeunt” might mean. Gregory’s memorandum seems to suggest that for Newton a quality that can be intended is a quality that can be “acquired” at a certain point in time and that a quality that can be remitted is a

---

35 The corresponding manuscript material is to be found on CUL Add. Ms. 3970. f. 272f.

quality that can be “destroyed” or “lost” at another point in time. This interpretation can be strengthened by consulting Newton’s own words. Whilst Newton was composing the queries for the second edition of the *Opticks*, which was published in 1717, he wrote:

All ↑sensible↑ bodies here below are heavy towards y<sup>e</sup> Earth in proportion to the quantity of matter in ↓each of↓ them. Their gravity ↓in proportion to their matter↓ is not intended or remitted ↓in the same region of the earth by any variety of ↓↓form↓↓ & therefore *it cannot be taken away* ↓I speak of bodies equally distant from y<sup>e</sup> center of the earth↓ (CUL Add. Ms. 3970: 243<sup>v</sup> [italics added])<sup>36</sup>

Note that Newton struck out this entire passage. On the assumption that we have just unearthed the meaning of “intendi & remitti nequeunt,” we may easily understand why he did so: because upon rereading it he must have realized that the gravity of bodies cannot be intended and remitted *irrespective* of their distances from one another.

Whereas magnetism can be increased and diminished and can be acquired and taken away, gravity can be increased and diminished but cannot be acquired and taken away. Or put differently, there is no body that has a measurement of its gravitational force that is equal to zero. In an addition to the commentary to Rule III, which was added in the third edition of the *Principia*, Newton also introduced a third sort of force: forces that cannot be increased and diminished nor be acquired and taken away, namely the force of inertia, which is proportional to the quantity of matter of a body (Newton, 1999: 404):<sup>37</sup> “Yet I am by no means affirming that gravity is essential to bodies. By inherent force I mean only the force of inertia [vim insitam]. This is immutable [immutabilis]. Gravity is diminished [diminuitur] as bodies recede from the earth” (Newton, 1999: 796).<sup>38</sup> Newton distinguished between three sorts of forces: the magnetic force, which is a force that does not pertain to all bodies universally *and* that can be acquired *and* taken away in magnetic bodies, the force of gravity, which pertains to all bodies universally and which may vary, i.e. a force that cannot be acquired and taken away but can be increased and

36 In one of his copies of the first edition of the *Principia*, Newton wrote: “Gravitas ↓in Terram↓ est qualitas corporum omnium ↓quæ circa Terram sunt & ↓ in quibus experimenta instituere licet & quantitati materiæ in singulis proportionalis existens non potest intendi et remitti & propterea per Hypoth III proprietates corporum universorum.” (CUL Adv. B.39.1. interleaved page between pp. 402-403).

37 Cf. WL NQ.16.196. p. 358.

38 See CUL Add. Ms. 3965. f. 504<sup>r</sup> and f. 519<sup>r</sup> for the corresponding manuscript material, which is identical to the published version. The interleaved page between CUL Adv. B.39.1. pp. 402-3 contains the commentary to Rule III. It is nearly identical to the commentary as published in the second edition of the *Principia*.

diminished, and the force of inertia, which is a universal and immutable force, i.e. a force that cannot be acquired and taken away nor be increased and diminished. If my interpretation is correct, the late-medieval doctrine of latitudes of forms does little work in explaining the meaning of “intendi et remitti nequeunt” in Rule III.

#### Rule IV

In the third edition of the *Principia*, Rule IV made its appearance. It states:

*In experimental philosophy, propositions gathered from phenomena by induction should be considered either exactly or very nearly true notwithstanding any contrary hypotheses, until yet other phenomena make such propositions either more exact or liable to exceptions.* (Newton, 1999: 796)<sup>39</sup>

Newton's comment reads: “This rule should be followed so that arguments based on induction may not be nullified [tollatur] by hypotheses” (Newton, 1999: 796). The goal of Rule IV is in part to protect propositions which are deduced from phenomena and rendered general by Rule III against hypothetical propositions, i.e. propositions that have not been deduced from phenomena. Instead, Rule IV asserts that propositions deduced from phenomena and rendered general by induction should be considered (provisionally) as exactly or as most closely as possibly true. Rule IV reminds us that Newton was approaching phenomena by a sequence of approximations, which is a typical feature of the *Principia*-style methodology.<sup>40</sup> In a passage in a never to be published fifth rule, Newton elaborated on the meaning of Rule IV, as follows:

For if arguments from hypotheses would be admitted against inductions, inductive arguments, on which the whole of experimental philosophy is based, could always be overturned by contrary hypotheses. If a certain proposition collected by induction should be not sufficiently accurate, it ought be corrected, not by hypotheses but by phenomena of nature that are to be more widely and accurately observed. (CUL Add. Ms. 3965: 419v)<sup>41</sup>

39 Translation of: “*In philosophia experimentalis, propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae.*” (Koyré, Cohen & Whitman (1972), II. p. 555). This very formulation of Rule IV is to be found amongst Newton's corrections and additions to the second edition of the *Principia* (CUL Add. Ms. 3965. f. 504r and f. 619r).

40 See Cohen (1982), Smith (2002), Harper (2012). pp. 45-47, and Ducheyne (2012). Chapters 2 and 3.

41 My translation of: “*Nam si argumenta ab Hypothesibus contra Inductiones admitterentur, argumenta ab Inductione in quibus tota Philosophia experimentalis fundatur nihil valerent, sed Nam per Hypotheses contrarias semper everti possent. Si Propositiones aliqua per Inductionem collectae nondum sunt satis accurate, corrigi debent, non per hypotheses, sed per phaenomena naturae fusius & accuratius observatae.*” This passage is a commentary to the following rule: “*In Philosophia experimentalis contra Propositiones ex Phaenomenis per Inductionem collectas non est disputandum*”

Amongst Newton's additions and corrections to the second edition of the *Principia* there are four precursors of Rule IV, which are difficult to date exactly.<sup>42</sup> In one of these variants Newton pointed out that although, in stark contrast to geometrical demonstrations, inductive arguments are not necessarily "universal," they are stronger than hypotheses. If no exceptions occur to inductive generalizations, they are to be enunciated as holding generally [*generaliter ennuuciandæ sunt*] (CUL Add. Ms. 3965: 428<sup>r</sup>). In a passage in Query 31, which was added in the second edition of the *Opticks* (1717), Newton conveyed exactly the same point:

And although the arguing from Experiments and Observations by Induction be no Demonstration of general Conclusions; yet it is the best way of arguing which the Nature of Things admits of, and may be looked upon as so much stronger, by how much the Induction is more general. And if no Exception occur from Phænomena, the Conclusion may be pronounced generally. But if at any time afterwards any Exception shall occur from Experiments, it may then begin to be pronounced with such Exceptions as occur. (Newton, 1979: 404; 1717: 380)<sup>43</sup>

---

ab Hypothesibus." CUL Add. Ms. 3965. f. 419<sup>r</sup> contains a different fifth rule which stipulates the conditions under which statements are to be taken as hypotheses, namely: "Pro hypothesibus habenda sunt quæcunque ex rebus ipsis vel per sensus externos, vel per sensationem mentis cogitationum internarum non derivantur."

42 There is one precursor on CUL Add. Ms. 3965. 419<sup>r</sup>, which reads: "In Philosophia experimentalī, [~~Hypotheses contra argumentum Inductionis non sunt audiendæ,] sed] Propositiones per se ex Phænomenis per Inductionem collectæ non obstantibus Hypothesibus, contrarijs; pro veris aut accuratè aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint Phænomena per quæ aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxia. Hoc fieri debet ne In argumentum Inductionis per Hypotheses tollatur per Hypotheses." On CUL Add. Ms. 3965. f. 419<sup>v</sup> there are two further precursors. The first of them, which Newton crossed out in its entirety, reads: "↓ In Philosophia experimentalī ↓ Propositiones ex Phænomenis per Inductionem collectæ pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent donec alia occurrerint. ~ Phænomena per ↓ quæ ↓ aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxia Quæ nondum sunt satis accuratæ, hæ per hypotheses emendari non debent sed ad <illegible word> revocari per phænomena ↓ natura ↓ fusius et accuratius observanda ↓ Argumenta ex ↓ Hypothesibus contra argumentum Inductionis nō valent desumenda non sunt." The second reads: "In Philosophia naturali experimentalī, ↓ Hypotheses contra argumentum Inductionis Hypotheses non sunt audiendæ sed ↓ ↓ Propositiones ex Phænomenis per Inductionem collectæ ↓ non sunt per hypotheses corrigendæ, per hypotheses; sed ↓ pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint Phænomena per quæ aut accuratiores reddantur, aut exceptionibus obnoxia. Hoc fieri debet ne In Argumentum Inductionis per Hypotheses tollatur." The fourth precursor occurs on CUL Add. Ms. 3965. f. 428<sup>r</sup>. It reads: "In Philosophia experimentalī Objectiones ↓ Hypotheses ↓ contra argumenta ab experimentis per Inductionem desumpta aucteri ↓ admitti ↓ non debent, ne ↓ scilicet ↓ Philosophia experimentalis cum Hypothetica confundatur. [~~Demonstrationes Geometricæ universales sunt.] Argumenta per ↓ ab Inductionem non [fortiora sunt quam Hypotheses non sunt Demonstrationes. fortiora tamen sunt quam Hypotheses; & pro generalibus haberi debent nisi quatenus exceptiones ab experimentis desumptæ <illegible word> occurrant. Ideoque ubi nullæ occurrunt ejusmodi ob ↓ ex ↓ j ↓ c ↓ ee ↓ p ↓ tiones, generaliter ennuuciandæ sunt." Manuscript material which is indirectly related to Rule IV is to be found on CUL Add. Ms. 3970. f. 242<sup>r</sup>, f. 243<sup>v</sup>, f. 253<sup>r</sup> and f. 621<sup>v</sup>.~~~~

43 Corresponding draft material is on CUL Add. Ms. 3970. f. 621<sup>v</sup>.

This shows that Newton felt the need to introduce something akin to Rule IV at least nine years before the publication of the third edition of the *Principia*. Although other factors cannot be excluded, in my view Newton definitely felt this need at some point between 18 and 28 March 1712/3.<sup>44</sup> As the second edition of the *Principia* was almost ready for publication, its editor, Roger Cotes, questioned Newton's application of the third law of motion in Corollary 1 to Proposition V, Book III in a letter dated on 18 March 1712/3. More precisely, Cotes questioned whether Newton was entitled to conclude from the third law of motion, which states that "every attraction is mutual," that "Jupiter will gravitate toward all its satellites, Saturn toward its satellites, and the earth will gravitate toward the moon, and the sun toward all the primary planets" (Newton, 1999: 806). He wrote:

Suppose two Globes *A* & *B* placed at a distance from each other upon a Table, & that whilst *A* remains at rest *B* is moved towards it by an invisible Hand. A by-stander who observes this motion but not the cause of it, will say that *B* does certainly tend to the centre of *A*, & thereupon he may call the force the invisible Hand the Centripetal force of *B*, or the Attraction of *A* since ye effect appears the same as if it did truly proceed from a proper & real Attraction of *A*. But then I think he cannot by virtue of the Axiom [Attractio omnis mutua est] conclude contrary to his Sense and Observation, that the Globe *A* does also move towards Globe *B* & will meet it at the common centre of Gravity of both bodies. (Turnbull, Scott, Hall, & Tilling, 1959-1977, V: 392)

Cotes, in other words, pointed out that all that can be legitimately inferred from the third law is that, if a body is attracted towards a second body, the second body is counteracted by an equal and oppositely directed force, but not that the second body is attracted *by the first body* by an equal and oppositely directed reaction force (Stein, 1991: 217). In the draft version of the letter which Newton sent to Cotes on 28 March 1712/3, Newton responded as follows:

But to admitt of such Hypotheses in opposition to rational Propositions founded upon Phænomena by Induction is to destroy all arguments taken from Phænomena by Induction & all Principles founded upon such arguments. And therefore as I regard not Hypotheses in explaining the Phenomena of nature so I regard them not in opposition to arguments founded upon Phænomena by Induction or to Principles settled upon such arguments. In arguing for any Principle or Proposition from Phænomena by Induction, Hypotheses are not to be considered. The Argument holds good till some Phænomena can be produced against it. This Argument holds good by the third Rule of philosophizing. And if we break that Rule, we cannot affirm any one general law of nature: we cannot so much as affirm that all matter is impenetrable. Experimental Philosophy reduces Phænomena to general Rules & looks upon the Rules to be general when they hold generally in Phænomena. It

---

44 Hereby I do not want to suggest that this was the first time that Newton considered the crux of the objection that Cotes raised. In fact, in talk presented at the international conference 'A great variety of admirable discoveries': *Newton's Principia* in the Age of Enlightenment George E. Smith has provided evidence that Newton anticipated this objection long before it became an issue in the correspondence between him and Cotes.

is not enough to object that a contrary phænomenon may happen but to make a legitimate objection, a contrary phenomenon must be actually produced. Hypothetical Philosophy consists in imaginary explications of things & imaginary arguments for or against such explications, or against arguments of Experimental Philosophers founded upon Induction. (...) Experimental philosophy argues only from phænomena, draws general conclusions from the consent of phænomena, & looks upon the conclusion as general when ye consent is general without exception, tho the generality cannot be demonstrated a priori. (...) So in experimental Philosophy its proper to distinguish Propositions into Principles, Propositions & Hypotheses, calling those Propositions wch are deduced from Phænomena by proper Arguments & made general by Induction (the best way of arguing in Philosophy for a general Proposition) & those Hypotheses wch are not deduced from Phænomena by proper arguments. (Turnbull, Scott, Hall, & Tilling, 1959-1977, V: 398-399)

Newton was reminded by Cotes' intervention that Rule III needed to be supplemented by an account of what needs to be done if further natural-philosophical research shows that exceptions occur (or might occur) to a proposition deduced from phenomena and rendered general by induction (Cohen, 1971: 260).

### **In conclusion**

As I have shown in my monograph, Newton's methodology was far from being static: it developed alongside with the new and never-ending challenges that he faced during his natural-philosophical career (cf. Ducheyne, 2012: Chapter 5). The additional *regulae* and their reformulations which Newton introduced in the second and third edition of the *Principia* bear testimony to some significant changes in his methodological thought. We have seen that in close agreement to the epistemic and provisional undertone of Rule III, which in the second edition of the *Principia* stipulated the conditions under which certain qualities “*are to be taken*” as universal qualities, Newton changed the formulation of Rule II from “causes of natural effects of the same kind *are* the same” into “the causes *assigned to* natural effects of the same kind *must be, so far as possible, the same*” in the third edition of the *Principia*. We have also seen from the editorial history which has been provided that in the early 1690s Newton considered Rule III as an inductive rule with clear transductive significance. Shortly thereafter, he came to question the methodological validity of transduction as a *generally* legitimate reasoning process and for this reason he did not point to the transductive significance of Rule III in the published versions of his work. Rule IV, which was introduced in the third edition of the *Principia*, dictates how legitimately established inductive generalizations are to be treated in view of novel natural-philosophical research: they should either be taken as exactly or as closely as possibly true so that, as George E. Smith has amply highlighted (Smith, 2002: 159-160), deviations from the proportions which they stipulate can be taken into account in the establishment

of a more fine-grained physico-mathematical model or, when legitimate exceptions occur from phenomena, their inductive range should be de-generalized. Rule IV challenged natural philosophers to render legitimately established inductions more exactly or to de-generalize them if required.

Feynman is correct that Newton's argument for the theory of universal gravitation was "probably one of the most far-reaching generalizations of the human mind." At the same time, it was also one of the most thought-through generalizations in the history of science, which can be gathered from the careful attention which Newton dedicated to the rules that were required to justify that generalization.

### **Bibliography**

1. Items consulted at Wren Library, Trinity College, Cambridge (= WL): Adv. b.1.6.
2. Items consulted at Cambridge University Library (= CUL): Add. Ms. 3965, Add. Ms. 3970, Add. Ms. 4003, Add. Ms. 4005 and Adv. b.39.1.
3. Casini, P. (1984). Newton: The classical scholia, *History of Science*, 22, pp. 1-58.
4. Cohen, I. B. (1966). Hypotheses in Newton's philosophy. *Physis*, 8, pp. 163-184.
5. \_\_\_\_\_ (1971). *Introduction to Newton's 'Principia'*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press).
6. \_\_\_\_\_ (1982 [1980]), *The Newtonian revolution, with illustrations of the transformation of scientific ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
7. \_\_\_\_\_ (1999), Guide to Newton's *Principia*. In: Newton, I. (1999). *The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy, A new translation by I. Bernard Cohen and Anne Whitman, Assisted by Julia Budenz, Preceded by a guide to Newton's Principia by I. Bernard Cohen* (pp. 1-370). Berkeley, University of California Press.
8. Dobbs, B. J. T. (1975). *The foundations of Newton's alchemy, or 'The Hunting of the Green Lion'*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. \_\_\_\_\_ (1982). Newton's alchemy and his theory of matter, *Isis*, 73(4), pp. 511-528.
10. \_\_\_\_\_ (1991). *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

11. Ducheyne, S. (2012). “*The main Business of Natural Philosophy:*” *Isaac Newton’s natural-philosophical methodology*. Dordrecht: Springer.
12. Feynman, R. (2005). *The very best of the Feynman lectures* (6 discs). New York: The Perseus Books Group.
13. Finocchiaro, M. A. (1974). Newton’s third rule of philosophizing: A role for logic in historiography, *Isis*, 65(1), pp. 66-73.
14. Hall, A. R. & Hall, M. B. (Eds.) (1978 [1962]). *Unpublished scientific papers of Isaac Newton, A selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Harper, W. L. (2012). *Isaac Newton’s scientific method. Turning data into evidence about gravity and cosmology*. Oxford: Oxford University Press.
16. Harrison, J. (1978). *The library of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Hiscock, W. G. (1937). *David Gregory, Isaac Newton and their circle, Extracts from David Gregory’s memoranda, 1677-1708*. Oxford: Oxford University Press.
18. Janiak, A. (Ed.) (2004). *Newton: Philosophical writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Koyré, A, Cohen, I. B. & Whitman, A. (Eds.) (1972). *Isaac Newton’s ‘Philosophiae Naturalis Principia Mathematica’: The third edition (1726) with variant readings* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
20. Koyré, A. (1965). Newton’s “*regulae philosophandi*”. In: Koyré, A. *Newtonian studies* (pp. 261-272). London: Chapman & Hall.
21. Locke, J. (1975 [1689]). *An essay concerning human understanding*. Nidditch, P. H. (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
22. Mamiani, M. (2004). To twist the meaning: Newton’s *regulae philosophandi* revisited. In: Buchwald, J. Z. & Cohen, I. B. (Eds). *Isaac Newton’s natural philosophy* (pp. 3-14). Cambridge (Massachusetts): MIT Press.
23. McGuire, J. E. & Rattansi, P. M. (1966). Newton and the ‘Pipes of Pan’, *Notes and Records of the Royal Society*, 21(2), pp. 108-143.
24. McGuire, J. E. (1995). *Tradition and innovation, Newton’s metaphysics of nature*. Dordrecht: Kluwer.

25. Newton, I. (1687). *Philosophiae naturalis principia mathematica*. London: Jussu Societas Regiæ ac typis Josephi Streater.
26. \_\_\_\_\_. (1713). *Philosophiae naturalis principia mathematica, Editio secunda auctior et emendatior*. Cambridge: Cornelius Crownfield.
27. \_\_\_\_\_. (1717). *Opticks, or, a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. London: William and John Innys.
28. \_\_\_\_\_. (1726). *Philosophiae naturalis principia mathematica, Editio tertia aucta & emendate*. London: apud Guil. & Joh. Innys, Regiæ societatis typographos.
29. \_\_\_\_\_. (1979 [1952]). *Opticks, or, a treatise of reflections, refractions, inflections and colours of light*. New York: Dover.
30. \_\_\_\_\_. (1999). *The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy, A new translation by I. Bernard Cohen and Anne Whitman, Assisted by Julia Budenz, Preceded by a guide to Newton's Principia by I. Bernard Cohen*. Berkeley, University of California Press.
31. Schüller, V. (2001). Newton's *Scholium* from David Gregory's estate on the Propositions IV through IX Book III of his *Principia*. In: Lefèvre, W. (Ed.). *Newton, and Kant, Philosophy and Science in the Eighteenth Century* (pp. 213-265). Dordrecht: Kluwer.
32. Shapiro, A. E. (1993). *Fits, passions, and paroxysms: Physics, method, and chemistry and Newton's theories of colored bodies and fits of easy reflection*. Cambridge: Cambridge University Press.
33. \_\_\_\_\_. (2004). Newton's 'experimental philosophy'. *Early Science and Medicine*, 9(3), pp. 168-217.
34. Smith, G. E. (2002). The methodology of the *Principia*. In: Cohen, I. B. & Smith, G. E. (Eds.). *The Cambridge companion to Newton* (pp. 138-173). Cambridge: Cambridge University Press.
35. \_\_\_\_\_. (2004). The Newtonian style in Book II of the *Principia*. In: Buchwald, J. Z. & Cohen, I. B. (Eds.). *Isaac Newton's natural philosophy* (pp. 238-313). Cambridge (Massachusetts): MIT Press.
36. Snobelen, S. D. (2001) "God of gods, and Lord of lords." The theology of Isaac Newton's General Scholium to the *Principia*, *Osiris* (2<sup>nd</sup> series), 16, pp. 169-208.

37. \_\_\_\_\_ (2004), To discourse of God: Isaac Newton's heterodox theology and his natural philosophy. In: Wood, P. B. (Ed.). *Science and dissent in England, 1688-1945* (pp. 39-65). Aldershot: Ashgate.
38. Spencer, Q. (2004). Do Newton's rules of reasoning guarantee truth ... must they?. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 35(4), pp. 759-782.
39. Stein, H. (1991). From the phenomena of motions to the forces of nature: Hypothesis or deduction?, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (1990)*, 2, pp. 209-222.
40. Turnbull, H. W., Scott, J. F., Hall, A. R. & Tilling, L. (Eds.) (1959-1977). *The correspondence of Isaac Newton* (7 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
41. Westfall, R. S. (1980). *Never at rest, A biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.

## COLABORADORES

**José Ordóñez-García.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Profesor del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Responsable del Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad”, perteneciente al Plan Andaluz de Investigación. Publicaciones: Amo y esclavo en Hegel: consideraciones cruzadas. En: *Fragmentos de filosofía*, Sevilla, No. 8, 2010; Los conflictos y la interpretación (3): el comportamiento Ulises. En: *Revista E.T.O.R.* Sevilla, No. 4, 2005.

E-mail: [ordogar@us.es](mailto:ordogar@us.es)

**Kurt Rüdinger.** Doctor en Filología por la Universidad de Sevilla. Profesor del Departamento de Filología Alemana, Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla. Configuración, declinación morfológica, sintáctica y sintagmática: propuestas para una nueva definición de conceptos. En: *Revista de filología alemana*, Universidad Complutense, Madrid, No. 20, 2012; Gewalt ¿Elucubraciones acerca de un concepto aparentemente ambiguo?. En: *mAGazin*, Sevilla, No. 17, 2006.

E-mail: [kurt@us.es](mailto:kurt@us.es)

**Jorge Aurelio Díaz Ardila.** Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina y Licenciado en Teología por la Escuela Superior de Teología de Frankfurt am Main. Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia y Director de la revista IDEAS Y VALORES. Actualmente es profesor de la Universidad Católica de Colombia. Ha sido profesor de la Universidad Simón Bolívar y de la Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas, Venezuela, y de las Universidades Javeriana, Rosario, los Andes y San Buenaventura en Colombia. Autor de “Estudios sobre Hegel” y de “Ensayos de Filosofía moderna I-II” (en prensa), y de numerosos artículos en revistas de filosofía.

E-mail: [jadiaza@ucatolica.edu.co](mailto:jadiaza@ucatolica.edu.co)

**Luis Felipe Piedrahita Ramírez.** Filósofo y Magíster en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. Docente de tiempo completo en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Desempeña labores de docencia en los pregrados de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia y la Universidad EAFIT. Coordinador del Grupo de Investigación de Filosofía Política (GIFP). Actualmente Titular de la Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz que se coordina desde la Universidad de Antioquia

y comprende un amplio consorcio internacional. Entre sus áreas de estudio están: Filosofía y Teoría Política, Teorías de la democracia, Política internacional, Guerra, derecho y orden global, Construcción de paz.

E-mail: [luis.piedrahita@udea.edu.co](mailto:luis.piedrahita@udea.edu.co)

**Rogério José Schuck.** Título de pregrado, maestría y doctorado en filosofía Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Título de posgrado *Latu sensu* en gestión universitaria. En la actualidad desempeña como profesor adjunto del Centro universitario Univates, en el régimen de dedicación exclusiva, en calidad de profesor de pregrado y en el programa de posgrado en la maestría profesional de enseñanza de las ciencias exactas PPGEC y maestría académica en enseñanza PPGEnseñanza de Univates. Coordinador de la investigación *Iniciación a la investigación y la enseñanza: del Sur al Norte y el Nordeste* e investigador adjunto en la maestría profesional para la formación de docentes: *un Locus de aprendizaje y (re)construcción*. Publicaciones: *Diálogos en la contemporaneidad: vértigos del tiempo (ORG)* (2009) y *Apropiación de la tradición: aproximaciones a la hermenéutica de Gadamer* (2013). Editor de la Revista *Signos*.

E-mail: [rogerios@univates.br](mailto:rogerios@univates.br)

**Trinidad Avaria Decombe.** Magister en Filosofía por la Universidad de los Andes de Chile y Licenciada en Filosofía por la misma Universidad. En sus áreas de especialización está la metafísica, especialmente enfocada en Aristóteles y Tomás de Aquino. Ha participado como en diversos congresos con temas relacionados con la Filosofía Medieval.

E-mail: [triniavariad@gmail.com](mailto:triniavariad@gmail.com)

**John Fredy Ramírez Jaramillo.** Doctor y Magister en Filosofía y Estética, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor Asistente del Departamento de Artes Visuales de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia. Investigador adscrito al Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte en Colombia de la Facultad de Artes y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones más recientes: “Miguel Antonio Caro: concepciones estéticas y literarias”, en *Estudios de Literatura Colombiana*, N° 29 (julio-diciembre - 2011); Medellín, Universidad de Antioquia. “Carlos Arturo Torres: aproximaciones a su postura intelectual”, en *Estudios de Literatura Colombiana*, N° 26 (enero-junio - 2010); Medellín, Universidad de Antioquia. “Nietzsche y su crítica teórica a la filosofía schopenhaueriana durante su período de juventud”, en *Estudios de filosofía*, N° 39 (junio 2009); Medellín, Universidad de Antioquia.

E-mail: [fredy.ramirez@udea.edu.co](mailto:fredy.ramirez@udea.edu.co)

**María José Rivera Ullauri.** Licenciada en Ciencias de la Educación con Especialización en Filosofía, Sociología y Economía, por la Universidad de Cuenca, Facultad de Filosofía Letras y Ciencias de la Educación. Trabaja como investigadora para el Proyecto VLIR de Migración Internacional y Desarrollo Local de la Universidad de Cuenca y sigue un Advanced Master in Globalisation and Development, IOB, University of Antwerp (Bélgica). Sus áreas de interés son epistemología y filosofía política.

E-mail: [mjose.rivera.u@ucuenca.edu.ec](mailto:mjose.rivera.u@ucuenca.edu.ec)

**Steffen Ducheyne.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Gante, Bélgica. Profesor de tiempo completo de Vrije Universiteit Brussel. Es investigador del Centro de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la misma institución. Entre sus áreas de trabajo están: *Philosophia naturalis* de Isaac Newton y su legado del siglo 18, La revolución científica, Historia y Filosofía de la Metodología Científica, William Whewell, representación y modelos en la ciencia, Filosofía moderna temprana (Bacon, Hooke, Boyle, Newton, Locke, Reid y otros). Publicaciones: “The main Business of natural Philosophy:” Isaac Newton’s Natural-philosophical Methodology, *Series: Archimedes, New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, vol. 29 (2012); Understanding (in) Newton’s argument of universal gravitation. *Journal of General Philosophy of Science* 40 (2009); Newton on action at a distance and the cause of gravity. *Studies in History and Philosophy of Science* 42A (2011).

E-mail: [steffen.ducheyne@vub.ac.be](mailto:steffen.ducheyne@vub.ac.be)

## **NOTA A LOS COLABORADORES**

La Revista Estudios de Filosofía publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la Filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en otros idiomas. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

### **1. Entrega**

Envíe a la Revista dos ejemplares del artículo en papel, a la vez que una copia en soporte electrónico en CD o en archivo adjunto, a la dirección electrónica de la revista.

### **2. Datos imprescindibles**

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique en una nota al pie de página el título del proyecto, el código institucional (si tiene), la fase de desarrollo y la entidad o entidades que lo financian.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 4 a 8 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .doc o rtf.
- Al final del artículo debe ir la bibliografía, en la cual irá numerado cada título.
- En hoja separada, toda colaboración debe aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 100 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, nacionalidad, fecha de nacimiento; filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

### **3. Formatos para las referencias bibliográficas**

La Revista se rige únicamente por el modelo de citación de año-paréntesis. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido

del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973: 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula, en cursiva, adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973) *Así habló Zaratustra*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985) El problema de la virtud en Platón, *Pensamiento Filosófico*, Caracas, vol. 12 (4), agosto, pp. 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999) La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: Arboleda, M. (ed.). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*, Madrid, Tecnos. (Si son tres autores o menos se deben citar completos; si son más, se cita sólo el primero y se añade la expresión *et al.*).

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

#### **4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones**

- La evaluación de los artículos es anónima. El Consejo Editorial de la Revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la Filosofía.
- La Revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.

- Con autorización del autor, la Revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en la que aparezca su contribución, más diez separatas de su artículo.

Las colaboraciones deben ser enviadas a la siguiente dirección postal:

Revista Estudios de Filosofía  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Calle 67 No 53-108. Bloque 12, oficina 434  
Apartado 1226  
Medellín-Colombia  
E-mail: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

Números 40 de diciembre de 2009 a 50 de diciembre de 2014

Índice acumulativo por palabra clave

Nº	Título	Palabra clave
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Acaecimiento-apropiador</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Acción esencial</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Actor</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Actualismo</i>
40	Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V,8, 1017b 23-26</i> .	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica	<i>Alejandro</i>
40	El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Alejandro</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa 23 y de fato 15</i>	<i>Alejandro</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Alejandro</i>
40	Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2, 22-33</i>	<i>Alejandro</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Alejandro</i>
40	Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Alejandro</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Alma</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Alma</i>

42	<b>Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística</b>	<i>Alma</i>
40	<b>Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva</b>	<i>Alteración</i>
50	<b>El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797</b>	<i>Alteridad</i>
50	<b>Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana</b>	<i>Alteridad</i>
42	<b>Educación y democracia</b>	<i>Álvaro Uribe</i>
43	<b>La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty</b>	<i>Ambigüedad</i>
48	<b>La América indígena según Clarence Finlayson</b>	<i>América</i>
41	<b>El problema de la amistad en la moral</b>	<i>Amistad</i>
46	<b>El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico</b>	<i>Análisis conversacional</i>
50	<b>Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad</b>	<i>Animales</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Animales humanos</i>
44	<b>Revisiones de la ética de la virtud</b>	<i>Anscombe</i>
48	<b>Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino</b>	<i>Argumento Perezoso</i>
40	<b>Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma</b>	<i>Aristóteles</i>
40	<b>La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa</i> 23 y <i>de fato</i> 15</b>	<i>Aristóteles</i>
40	<b>La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia</b>	<i>Aristóteles</i>
40	<b>La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro</b>	<i>Aristóteles</i>
40	<b>Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia</b>	<i>Aristóteles</i>
40	<b>Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva</b>	<i>Aristóteles</i>
41	<b>El problema de la amistad en la moral</b>	<i>Aristóteles</i>
41	<b>¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso</b>	<i>Aristóteles</i>
48	<b>El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia</b>	<i>Aristóteles</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eídos como sujeto y garante de la identidad</b>	<i>Aristóteles</i>

40	Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V,8, 1017b 23-26</i> .	<i>Aristóteles</i>
40	Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica	<i>Aristóteles</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Arte</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Arte de masas</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Artefactos técnicos</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Artefactos técnicos</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autocomprensión existencial</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Autoconciencia</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autodeterminación</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Autoengaño</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Autorrealización</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Axiología</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Azar</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Azar</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Bartolomé de Las Casas</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Baudelaire</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Belleza humana</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Belleza ideal</i>
47	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe	<i>Bildungsroman</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Campbell</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Capitalismo financiero</i>

48	<b>Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer</b>	<i>Cassirer</i>
40	<b>Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma</b>	<i>Causa</i>
50	<b>Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático</b>	<i>Causa</i>
40	<b>La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro</b>	<i>Causalidad</i>
48	<b>Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer</b>	<i>Causalidad</i>
41	<b>Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana</b>	<i>Cercanía</i>
50	<b>El espacio controversial de los sistemas complejos</b>	<i>Ciencias de la complejidad</i>
43	<b>La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método</b>	<i>Ciencias Sociales</i>
44	<b>La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales</b>	<i>Ciencias sociales</i>
42	<b>El concepto kantiano de ciudadanía</b>	<i>Ciudadanía</i>
42	<b>Educación y democracia</b>	<i>Ciudadanía</i>
43	<b>Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana</b>	<i>Clasicismo</i>
43	<b>La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty</b>	<i>Cogito</i>
47	<b>La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes</b>	<i>Cogito</i>
42	<b>Rawls: constructivismo e justificación coherente</b>	<i>Coherente</i>
48	<b>La América indígena según Clarence Finlayson</b>	<i>Colonia</i>
40	<b>El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario</b>	<i>Comentario</i>
49	<b>Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi</b>	<i>Cómico</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Comprensión</i>
46	<b>Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica</b>	<i>Comunicación</i>
49	<b>Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas</b>	<i>Comunidad científica</i>
44	<b>Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos</b>	<i>Conceptos</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Conciencia moral</i>

48	<b>Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano</b>	<i>Condiciones de la experiencia</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Configuración</i>
43	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Conocimiento</i>
48	<b>La América indígena según Clarence Finlayson</b>	<i>Conquista</i>
45	<b>Teleología y teología en Edmund Husserl</b>	<i>Constitución</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Consumo</i>
49	<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b>	<i>Contacto de lenguas</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Continuidad</i>
42	<b>El contractualismo moderno y la culpa política</b>	<i>Contractualismo</i>
46	<b>Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual</b>	<i>Contractualismo</i>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Cosa</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Cosas</i>
42	<b>Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls</b>	<i>Crítica</i>
42	<b>Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística</b>	<i>Cuerpo</i>
43	<b>La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty</b>	<i>Cuerpo</i>
50	<b><i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático</b>	<i>Cuerpo</i>
50	<b>El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797</b>	<i>Cuerpo</i>
42	<b>El contractualismo moderno y la culpa política</b>	<i>Culpa</i>
42	<b>¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas</b>	<i>Cultura ciudadana</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Cultura de la reflexión</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Darwin</i>
45	<b>Datos, fenómenos y teorías</b>	<i>Datos</i>
41	<b>La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant</b>	<i>Deber</i>

42	<b>¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas</b>	<i>Debilidad democrática</i>
50	<b>Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica</b>	<i>Deconstrucción</i>
49	<b>Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana</b>	<i>Deducción trascendental</i>
40	<b>La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa 23 y de fato 15</i></b>	<i>Deliberación</i>
44	<b>Naturaleza del acto liberador del delirio zambrano: acción esencial, evidencia y despertar</b>	<i>Delirio</i>
46	<b>El desorden de las cosas y el problema de la demarcación</b>	<i>Demarcación</i>
46	<b>El desorden de las cosas y el problema de la demarcación</b>	<i>Demarcación</i>
42	<b>Educación y democracia</b>	<i>Democracia</i>
50	<b>La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza</b>	<i>Demostración</i>
47	<b>Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías</b>	<i>Dennett</i>
50	<b>El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797</b>	<i>Derecho</i>
42	<b>El concepto kantiano de ciudadanía</b>	<i>Derechos</i>
41	<b>La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión</b>	<i>Derechos humanos</i>
50	<b>Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica</b>	<i>Derrida</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Desgaste</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Desierto</i>
44	<b>Naturaleza del acto liberador del delirio zambrano: acción esencial, evidencia y despertar</b>	<i>Despertar</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Destiempo</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Destino</i>
45	<b>Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino</b>	<i>Destino</i>
48	<b>Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino</b>	<i>Destino</i>

40	<b>La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa</i> 23 y <i>de fato</i> 15</b>	<i>Determinismo</i>
48	<b>Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino</b>	<i>Determinismo</i>
41	<b>La universalidad de la metáfora en el arte</b>	<i>Diáfora</i>
47	<b>Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez</b>	<i>Diálogo</i>
46	<b>El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico</b>	<i>Diálogo filosófico</i>
46	<b>El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico</b>	<i>Diálogo socrático</i>
45	<b>La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot</b>	<i>Diderot</i>
42	<b>Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística</b>	<i>Dietética</i>
50	<b>Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica</b>	<i>Diferencia ontológica</i>
50	<b>Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica</b>	<i>Différance</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Dignidad</i>
42	<b>El concepto kantiano de ciudadanía</b>	<i>Dignidad</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en <i>Cien años de soledad</i></b>	<i>Discontinuidad</i>
43	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Discurso</i>
47	<b>La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes</b>	<i>Discurso</i>
44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<i>Distracción</i>
41	<b>La función de la doctrina heraclíteica en el Teeteto</b>	<i>Doctrina Heraclíteica</i>
42	<b>Rawls: constructivismo e justificación coherente</b>	<i>Doctrinas</i>
47	<b>Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica</b>	<i>Dominación</i>
47	<b>Teatro, formación y vida en el <i>Wilhelm Meister</i> de Goethe</b>	<i>Drama moderno</i>
44	<b>La concepción objetiva de la substancia en la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant</b>	<i>Dualidad</i>
47	<b>La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes</b>	<i>Duda</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Eckhart</i>
42	<b>Educación y democracia</b>	<i>Educación</i>

50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Egoísmo</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Elección</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Emociones</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Enfoque dual</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Enfoque semántico</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Envilecimiento</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Epicuro</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Epífora</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Epistemología</i>
47	Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez	<i>Epístola</i>
42	Rawls: constructivismo e justificación coerentista	<i>Equilibrio reflexivo</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Ereignis</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Error</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Escritura</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Escuela regulacionista</i>
41	Espacio modal y universales estructurales máximos	<i>Esencias individuales</i>
50	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Espacios controversiales</i>
49	Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Español</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambrano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Esperanza</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Esposeimiento</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Esquema trascendental</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Estado</i>

42	¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Estado comunitario</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Estado Democrático de derecho</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Estética</i>
50	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Stoa</i>
40	Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2, 22-33</i>	<i>Stoicismo</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Stoicismo</i>
45	Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Stoicismo antiguo</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Estructura</i>
50	Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico	<i>Estructuralismo metateórico</i>
42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Eterno retorno</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Ethos</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Ethos, resistencia</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Ética</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Ética</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Ética de la convicción</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Ética de la responsabilidad</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Ética de la virtud</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Ética del discurso</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Ética kantiana</i>

41	El problema de la amistad en la moral	<i>Eudaimonial</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Eventos codestinados</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Exceso</i>
43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Existencia</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Existencia</i>
	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Existencia</i>
50		
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Experimentación</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Expresión</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Expresión</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Facticidad</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Facultades</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Falsa opinión</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Falsabilidad</i>
45	Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino	<i>Fatalismo</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Fatalismo</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Fenomenología</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Fenomenología</i>
47	Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Fenomenología</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Fenomenología</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Fenomenología</i>
	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Fenomenología</i>
50		
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Fenómenos</i>
	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Fichte</i>
50		

40	<b>Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2</i>, 22-33</b>	<i>Filosofía</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Filosofía</i>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Filosofía</i>
49	<b>Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana</b>	<i>Filosofía</i>
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Filosofía colombiana</i>
43	<b>El “sacerdote asceta” y el sacro –dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Filosofía contemporánea</i>
44	<b>Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos</b>	<i>Filosofía crítica</i>
44	<b>Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?</b>	<i>Filosofía de la tecnología</i>
42	<b>Del objeto de la retórica</b>	<i>Filosofía del lenguaje</i>
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Filosofía española</i>
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Filosofía latinoamericana</i>
44	<b>La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant</b>	<i>Filosofía trascendental</i>
48	<b>Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano</b>	<i>Finalidad</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Finitud</i>
43	<b>Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson</b>	<i>Finlayson</i>
48	<b>La América indígena según Clarence Finlayson</b>	<i>Finlayson</i>
40	<b>Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V,8</i>, 1017b 23-26.</b>	<i>Forma</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eídos como sujeto y garante de la identidad</b>	Forma (εἶδος)
47	<b>Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe</b>	<i>Formación</i>

44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<i>Fórmula</i>
49	<b>Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad</b>	<i>Foucault</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Fracaso</i>
46	<b>Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual</b>	<i>Fraternidad</i>
50	<b>La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza</b>	<i>Fuerza</i>
47	<b>Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías</b>	<i>Función técnica</i>
47	<b>La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes</b>	<i>Fundamento</i>
45	<b>La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto</b>	<i>Gadamer</i>
45	<b>Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones</b>	<i>Galeno</i>
43	<b>El “sacerdote asceta” y el sacro -dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Genealogía</i>
50	<b>La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza</b>	<i>Geometría</i>
41	<b>Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana</b>	<i>Ge-Stell</i>
48	<b>La América indígena según Clarence Finlayson</b>	<i>Ginés de Sepúlveda</i>
41	<b>La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión</b>	<i>Globalización</i>
42	<b>Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis</b>	<i>Goce</i>
45	<b>La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot</b>	<i>Goethe</i>
41	<b>¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso</b>	<i>Habermas</i>
43	<b>La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena</b>	<i>Hegel</i>
45	<b>La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot</b>	<i>Hegel</i>
47	<b>Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística</b>	<i>Heidegger</i>

50	<b>Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)</b>	<i>Heidegger</i>
47	<b>Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías</b>	<i>Hermeneútica</i>
42	<b>Del objeto de la retórica</b>	<i>Hermeneútica</i>
43	<b>El “sacerdote asceta” y el sacro –dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Hermeneútica</i>
43	<b>Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones</b>	<i>Hermeneútica</i>
43	<b>La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método</b>	<i>Hermeneútica</i>
44	<b>La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales</b>	<i>Hermeneútica</i>
46	<b>Los fundamentos de una política de la justa memoria</b>	<i>Hermeneútica</i>
47	<b>Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística</b>	<i>Hermeneútica</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Heteronimia</i>
46	<b>Los fundamentos de una política de la justa memoria</b>	<i>Historia</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Historicidad</i>
44	<b>El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana</b>	<i>Historiografía del arte</i>
45	<b>La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto</b>	<i>Hjelmslev</i>
43	<b>La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena</b>	<i>Hobbes</i>
49	<b>El concepto de técnica en Homero</b>	<i>Homero</i>
50	<b>Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana</b>	<i>Hospitalidad</i>
41	<b>El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto</b>	<i>Humanismo</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Hume</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Humildad</i>
49	<b>Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi</b>	<i>Humor</i>
42	<b>Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística</b>	<i>Humores</i>

44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Hursthouse</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Hylética</i>
44	¿Qué es ver?	<i>Idea</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Idealismo metodológico</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Idealismo trascendental</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Idealización</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Identidad</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Identidad política</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Identidad-diferencia</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Ideología del diálogo</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Iliada</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Imagen</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Imagen</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Imaginación</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Imparcialidad</i>
40	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia	<i>Impulso</i>
50	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Incorpóreo</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas	<i>Individualismo</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Inescrutabilidad de la referencia</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Infinito</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Instante</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambrano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Intemporalidad</i>
46	Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Interacción</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Interpelar-corresponder</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro -dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Interpretación</i>

46	<b>Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica</b>	<i>Intersubjetividad</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Intuición</i>
48	<b>Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer</b>	<i>Invariancia</i>
49	<b>Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi</b>	<i>Issa Kobayashi</i>
42	<b>El contractualismo moderno y la culpa política</b>	<i>Jaspers</i>
50	<b>Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica</b>	<i>Juego</i>
48	<b>El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía</b>	<i>Juicio</i>
42	<b>Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls</b>	<i>Justicia</i>
46	<b>Los fundamentos de una política de la justa memoria</b>	<i>Justicia</i>
41	<b>La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión</b>	<i>Justicia global</i>
42	<b>Rawls: construtivismo e justificação coerentista</b>	<i>Justificación</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Kairós</i>
43	<b>Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana</b>	<i>Kant</i>
44	<b>La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant</b>	<i>Kant</i>
48	<b>El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía</b>	<i>Kant</i>
48	<b>Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano</b>	<i>Kant</i>
48	<b>Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer</b>	<i>Kant</i>
49	<b>Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana</b>	<i>Kant</i>
42	<b>Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política</b>	<i>Legitimación del Estado</i>
44	<b>Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos</b>	<i>Lenguaje</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Lenguaje</i>

43	Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web	<i>Léxico</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Ley de conservación</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Ley de transformación</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Liberalismo</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Libertad</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Límites del conocimiento</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Literatura</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Locke</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Lotman</i>
43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena	<i>Lucha</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Materia</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eídos como sujeto y garante de la identidad	<i>Materia</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Mecánica racional</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Mecanismos de sujeción</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Medio ambiente</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Medio artístico</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Memoria</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Merleau-Ponty</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Metafísica</i>
45	Teleología y teología en Edmund Husserl	<i>Metafísica</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Metaforización artística</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Methodenlehre</i>

48	<b>El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía</b>	<i>Método de investigación</i>
50	<b>La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza</b>	<i>Metodología</i>
43	<b>La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método</b>	<i>Metodologías de investigación</i>
44	<b>La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales</b>	<i>Metodologías de investigación</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Mirada</i>
47	<b>Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger</b>	<i>Mirada</i>
41	<b>Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana</b>	<i>Mismidad</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Mística</i>
47	<b>Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística</b>	<i>Mística</i>
48	<b>El mito y la música como referencias contraristotélicas en El nacimiento de la tragedia</b>	<i>Mito</i>
41	<b>Espacio modal y universales estructurales máximos</b>	<i>Modalidad</i>
43	<b>Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana</b>	<i>Modernidad</i>
44	<b>Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos</b>	<i>Modernidad</i>
41	<b>El problema de la amistad en la moral</b>	<i>Moral</i>
43	<b>El “sacerdote asceta” y el sacro –dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Moral</i>
41	<b>Reflexiones cartesianas sobre el bien moral</b>	<i>Moral definitiva</i>
43	<b>Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson</b>	<i>Muerte</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Muerte</i>
41	<b>El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto</b>	<i>Muerte de Dios</i>
49	<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b>	<i>Muisca</i>
42	<b>Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis</b>	<i>Mujer</i>

46	<b>Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual</b>	<i>Mujeres</i>
49	<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b>	<i>Mundo real</i>
41	<b>El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto</b>	<i>Mundo roto</i>
41	<b>Espacio modal y universales estructurales máximos</b>	<i>Mundos Posible</i>
49	<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b>	<i>Mundos posibles</i>
48	<b>El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia</b>	<i>Música</i>
41	<b>Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana</b>	<i>Mutua pertenencia</i>
43	<b>Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson</b>	<i>Nada</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Nada</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Nada silente</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Naturaleza</i>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Naturaleza</i>
50	<b>Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad</b>	<i>Naturaleza</i>
44	<b>Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?</b>	<i>Naturaleza dual de los artefactos técnicos</i>
41	<b>La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión</b>	<i>Neoliberalismo</i>
43	<b>El “sacerdote asceta” y el sacro -dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Nietzsche</i>
48	<b>El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia</b>	<i>Nietzsche</i>
40	<b>Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles</b>	<i>Noética</i>
40	<b>Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica</b>	<i>Noética</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Nombres divinos</i>
42	<b>Educación y democracia</b>	<i>Normatividad</i>
47	<b>Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías</b>	<i>Normatividad</i>

45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Nuevo experimentalismo</i>
47	Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica	<i>Objetividad</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Objeto</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Obra de arte</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Obra de arte</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Obra de arte</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Ocasión propicia</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Odisea</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Olvido</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Ontología</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística	<i>Ontología</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Opinión pública y voluntad política</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Oportunidad</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Originalidad</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Oxímoron</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Palabras</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Panteísmo</i>
44	Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos	<i>Parrhesía</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Participación</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Pasión</i>
41	Reflexiones cartesianas sobre el bien moral	<i>Pasiones</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Pasiones</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Pasividad</i>

47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Paul Valéry</i>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Pensamiento</i>
50	<b>El espacio controversial de los sistemas complejos</b>	<i>Pensamiento complejo</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Pensar</i>
42	<b>Educación y democracia</b>	<i>Persona</i>
43	<b>Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?</b>	<i>Personalismo</i>
45	<b>La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot</b>	<i>Pintura</i>
41	<b>La función de la doctrina heraclítica en el Teeteto</b>	<i>Platón</i>
49	<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b>	<i>Pluralidad de mundos</i>
42	<b>Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política</b>	<i>Pluralismo político</i>
49	<b>Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad</b>	<i>Poder</i>
43	<b>Lo trágico y los destinos del Desasosiego</b>	<i>Poema</i>
44	<b>El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana</b>	<i>Polaridad</i>
42	<b>El contractualismo moderno y la culpa política</b>	<i>Política</i>
49	<b>Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad</b>	<i>Política</i>
47	<b>El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista</b>	<i>Posibilidad ideal</i>
47	<b>El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista</b>	<i>Posibilidad real</i>
42	<b>Rawls: construtivismo e justificación coerentista</b>	<i>Posición original</i>
43	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Pragmatismo</i>
50	<b>Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)</b>	<i>Preciencia</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eídos como sujeto y garante de la identidad</b>	<i>Predicación</i>
45	<b>La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto</b>	<i>Prejuicio</i>

41	<b>Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana</b>	<i>Pre-sentimiento</i>
49	<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b>	<i>Préstamo léxico</i>
42	<b>Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls</b>	<i>Presupuestos</i>
40	<b>La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia</b>	<i>Primer motor</i>
40	<b>La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro</b>	<i>Primer motor</i>
42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Principio de composicionalidad</i>
42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Principio de contexto</i>
48	<b>Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano</b>	<i>Principios regulativos</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Proliferación</i>
41	<b>La función de la doctrina heraclíteica en el Teeteto</b>	<i>Protágoras</i>
42	<b>¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas</b>	<i>Proyecto de paz de Álvaro Uribe Vélez</i>
40	<b>La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro</b>	<i>Pseudo Alejandro</i>
40	<b>Alejandro de Afrodisia Intérprete del <i>De Anima</i> de Aristóteles</b>	<i>Psicología</i>
40	<b>Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica</b>	<i>Psicología</i>
40	<b>Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia</b>	<i>Psicología</i>
42	<b>Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística</b>	<i>Psicología moral</i>
44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<i>Publicidad</i>

47	<b>Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe</b>	<i>Público</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Público teatral</i>
50	<b>Atención, referencia e inescrutabilidad</b>	<i>Quine</i>
45	<b>Teleología y teología en Edmund Husserl</b>	<i>Racionalidad</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Racionalidad</i>
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Rafael Gutiérrez Girardot</i>
42	<b>Rawls: construtivismo e justificação coerentista</b>	<i>Rawls</i>
42	<b>Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls</b>	<i>Rawls</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Razón</i>
48	<b>El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía</b>	<i>Razón</i>
49	<b>Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana</b>	<i>Razón</i>
45	<b>Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino</b>	<i>Razón divina</i>
43	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Realidad</i>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Realidad</i>
50	<b>Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico</b>	<i>Realismo científico</i>
50	<b>Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico</b>	<i>Realismo estructural</i>
50	<b>Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico</b>	<i>Realismo estructural epistémico</i>
50	<b>Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico</b>	<i>Realismo estructural óntico</i>
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Recepción</i>
43	<b>La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena</b>	<i>Reconocimiento</i>
46	<b>Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica</b>	<i>Reconocimiento</i>
50	<b>El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797</b>	<i>Reconocimiento</i>

42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Referencia (bedeutung)</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Regla de oro</i>
45	<b>La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto</b>	<i>Regla hermenéutica</i>
48	<b>Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano</b>	<i>Regularidades empíricas</i>
41	<b>El problema de la amistad en la moral</b>	<i>Relaciones interpersonales</i>
41	<b>La función de la doctrina heraclíteica en el Teeteto</b>	<i>Relativismo</i>
42	<b>Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis</b>	<i>Repetición</i>
41	<b>La universalidad de la metáfora en el arte</b>	<i>Representación</i>
47	<b>La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes</b>	<i>Representación</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Reproducción</i>
50	<b>Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad</b>	<i>Responsabilidad</i>
42	<b>Del objeto de la retórica</b>	<i>Retórica</i>
43	<b>Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones</b>	<i>Retórica</i>
46	<b>Los fundamentos de una política de la justa memoria</b>	<i>Ricoeur</i>
49	<b>El concepto de técnica en Homero</b>	<i>Saber</i>
41	<b>El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto</b>	<i>Sabiduría</i>
48	<b>El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía</b>	<i>Sagacidad</i>
49	<b>Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi</b>	<i>Sagrado</i>
42	<b>¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas</b>	<i>Seguridad democrática</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Selección natural</i>

42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Semántica</i>
47	<b>Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez</b>	<i>Séneca</i>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Sensación</i>
40	<b>Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva</b>	<i>Sensación</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Sensaciones</i>
43	<b>Lo trágico y los destinos del Desasosiego</b>	<i>Sensaciones</i>
42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Sentido (sinn)</i>
42	<b>El concepto kantiano de ciudadanía</b>	<i>Sentido común</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Sentido moral</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Sentir</i>
43	<b>Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson</b>	<i>Ser</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Ser</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Ser</i>
42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Significado</i>
41	<b>La universalidad de la metáfora en el arte</b>	<i>Símbolo</i>
44	<b>El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana</b>	<i>Símbolo</i>
42	<b>Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad</b>	<i>Simpatía</i>
47	<b>Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger</b>	<i>Simplicidad</i>
50	<b>El espacio controversial de los sistemas complejos</b>	<i>Sistemas complejos</i>
48	<b>Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer</b>	<i>Sistematicidad</i>
41	<b>Reflexiones cartesianas sobre el bien moral</b>	<i>Soberano bien</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Sociedad</i>
49	<b>Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas</b>	<i>Sociología del conocimiento científico</i>
47	<b>Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez</b>	<i>Sócrates</i>
43	<b>La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty</b>	<i>Subjetividad</i>

45	<b>La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot</b>	<i>Subjetividad</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Subjetividad</i>
44	<b>La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant</b>	<i>Substancia</i>
43	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Sujeto</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Sujeto</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eídos como sujeto y garante de la identidad</b>	<i>Sujeto</i>
49	<b>Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas</b>	<i>Sujeto de conocimiento</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eídos como sujeto y garante de la identidad</b>	<i>Sustancia (οὐσία)</i>
40	<b>Acerca de la primacía del ΧΩΡΙΣΤÓN en la sustancia aristotélica. El comentario de Alejandro de Afrodisia a <i>Metafísica V,8, 1017b 23-26</i>.</b>	<i>Sustrato</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Teatro moderno</i>
47	<b>Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe</b>	<i>Teatro nacional alemán</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Técnica</i>
49	<b>El concepto de técnica en Homero</b>	<i>Técnica</i>
46	<b>Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo</b>	<i>Tecnología</i>
50	<b><i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático</b>	<i>Tensión</i>
43	<b>Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?</b>	<i>Teología</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Teología negativa</i>
50	<b>Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica</b>	<i>Teología negativa</i>
50	<b>Atención, referencia e inescrutabilidad</b>	<i>Teoría relacional de la atención</i>
42	<b>Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)</b>	<i>Teoría semántica fregeana</i>
45	<b>Datos, fenómenos y teorías</b>	<i>Teorías</i>
45	<b>La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto</b>	<i>Texto</i>

	<b>Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)</b>	<i>Tiempo</i>
50		
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Tiempo acrónico</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Tiempo cíclico</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Tiempo cronológico</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Tiempo justo</i>
	<b>Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana</b>	<i>Tolerancia</i>
50		
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Tradicición</i>
	<b>El mito y la música como referencias contra- aristotélicas en El nacimiento de la tragedia</b>	<i>Tragedia</i>
48		
43	<b>Lo trágico y los destinos del Desasosiego</b>	<i>Trágico</i>
47	<b>Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger</b>	<i>Transformación</i>
	<b>El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista</b>	<i>Trascendental</i>
47		
41	<b>¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso</b>	<i>Tugendhat</i>
	<b>El desorden de las cosas y el problema de la demarcación</b>	<i>Unidad de la ciencia</i>
46		
46	<b>El desorden de las cosas y el problema de la demarcación</b>	<i>Unidad metodológica</i>
	<b>Espacio modal y universales estructurales máximos</b>	<i>Universales</i>
41		
44	<b>Revisiones de la ética de la virtud</b>	<i>Utilitarismo</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Vacío</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Ver</i>
44		
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Ver</i>
	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Verdad</i>
45		
47	<b>Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe</b>	<i>Vida</i>
	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Vida</i>
47		
42	<b>Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis</b>	<i>Vida</i>
	<b>¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso</b>	<i>Vida buena</i>
41		

- 42 ¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas *Violencia política*
- 47 Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica *Violencia simbólica*
- 43 Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web *Virtualidad*
- 41 El problema de la amistad en la moral *Virtud*
- 41 Reflexiones cartesianas sobre el bien moral *Virtudes*
- 46 El maestro Eckhart: Filosofía y Mística *Voluntad divina*
- 44 El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana *Warburg*
- 46 El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia *Xavier Zubiri*
- 49 Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi *Zen*
- 40 Parra Paris, Lisímaco. *Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant*
- 40 Franco Restrepo Vilma Liliana. *Orden contrainsurgente y dominación*
- 41 Carvajal Godoy, Johman. *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes*
- 43 Paul Ricoeur. *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos*, trad. Horacio Pons.
- 43 De Westfalia a Cosmópolis. Soberanía, ciudadanía, derechos humanos y justicia económica global. Francisco Cortés Rodas, Felipe Piedrahíta Ramírez.
- 47 Sánchez de la Torre, Ángel. *Hesíodo (siglo VIII a.C.)*
- 47 Ruiz Gutiérrez, Adriana María. *La violencia del derecho y la nuda vida*

No. 39

Nueva Serie  
Julio - Diciembre  
2014

# Praxis Filosófica

**La Filosofía de las Matemáticas del segundo Wittgenstein** ▶

Alejandro Tomasini Bassols

**Consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la especialización en las ciencias** ▶

Luis Humberto Hernández Mora

**Aspectos metodológicos de la demostración de la fuerza en los *Principia* de Newton** ▶

Sebastián Molina Betancur

**Seguir una regla: ¿se trata siempre de un caso de conocimiento?** ▶

Juan Saharrea

**La lógica de lo social y el arte de gobernar en Foucault: una caja de herramientas para el análisis político** ▶

David Enrique Valencia Mesa

**Experiencia mística: hacia una definición naturalizada** ▶

Lina Marcela Cadavid Ramírez

**Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto** ▶

Rodrigo Sebastián Braicovich

**Nietzsche y la vida interpretante** ▶

Luis Eduardo Gama Barbosa

**The Axiological Bankruptcy of Life** ▶

Nicolae Rambu

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387



# estudios políticos

N.º 45, Medellín, julio-diciembre de 2014



Instituto de Estudios Políticos  
Universidad de Antioquia

N.º 45, pp. 1-264, Medellín, Colombia, julio-diciembre de 2014, ISSN 0121-5167

45

ISSN IMPRESO · 0120-0062

ISSN EN LÍNEA · 2011-3668

# IDEAS Y VALORES

REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN LXIII · NÚMERO 156

DICIEMBRE DE 2014

## ARTÍCULOS

La organicidad: sobre los presupuestos de la imagen dogmática del pensamiento según Gilles Deleuze

JUAN DAVID CÁRDENAS

Posibilidad de una razón pública excluyente

FEDERICO G. ABAL

Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia

GUSTAVO PEREIRA

Potentiality, Sovereignty and Bare Life. A Critical Reading of Giorgio Agamben

GERMÁN EDUARDO PRIMERA VILLAMIZAR

Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas

FELIPE SCHWEMBER AUGIER

Rawls y el principio aristotélico. Una aproximación a la idea de bien en *A Theory of Justice*

PABLO ANDRÉS AGUAYO WESTWOOD

Liberación y desautomatización. La experiencia mística en perspectiva naturalizada

LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ

Tiempo y situacionalidad. La "respuesta" merleau-pontiana a la paradoja de McTaggart

CLAUDIO CORMICK

Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre

TUILLANG YUING ALFARO Y MARIELA CECILIA AVILA

Nada que temer de ese pensamiento: Montaigne, pirronismo y Reforma

MANUEL TIZZIANI

La finitud de la guerra o la guerra infinita

ALEXANDER MURIEL RESTREPO

## TRADUCCIÓN

## RESEÑAS

## DIÁLOGOS

## IN MEMORIAM

## EVENTOS



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



**Imprenta**  
**Universidad de Antioquia**

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13  
Correo electrónico: [imprenta@udea.edu.co](mailto:imprenta@udea.edu.co)  
Impreso en abril de 2015



**REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA**  
**SUSCRIPCIÓN**

Nombre: .....

C.C. o NIT: .....

Dirección de recepción: .....

Teléfono: ..... Ciudad: .....

Suscripción del (los) número(s) ..... Fecha: .....

Email: .....

Firma: .....

**Forma de suscripción:**

Cheque Giro N° ..... Banco: ..... Ciudad: .....

Giro Postal o Bancario N° Efectivo: .....

Valor de la suscripción anual —2 números— Colombia \$27.000 / Exterior US\$25

**NOTA**

- Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$1000 para la transferencia bancaria.
- **Consignaciones Nacionales:** Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta de ahorros Bancolombia 1053-72295-22 en **todas** las oficinas del País; y enviar el comprobante de consignación a la dirección indicada.
- **Consignaciones Internacionales:** Acérquese al banco de su confianza y realice una **transferencia bancaria internacional**. Debe incluir el valor de la revista, el flete y los costos de trámite de moneda extranjera. Los datos necesarios para la transferencia son:

CITIBANK NEW YORK

Dirección Banco Internacional: 111 Wall Street New York, N. Y. 10103- USA

Cuenta en el Citibank N. Y.: 3006658

ABA: 021000089

Swift: CITIUS 33

Banco Pagador BANCOLOMBIA COLOMBIA

Cuenta corriente No. 180010779 Universidad de Antioquia

Dirección Banco Local: Cra.50 No.50-14 Medellín-Colombia

SWIFT: COLOCOBM

CHIPS UID: CHOO5211

Beneficiario final: Universidad de Antioquia NIT: 890.980.040

Luego envíe el documento original de la transferencia a la dirección abajo especificada, con todos sus datos para el despacho de la revista (*Nombre, cédula, dirección, teléfono, ciudad, material adquirido*).

**Correspondencia y suscripciones:**

**Universidad de Antioquia**

**Instituto de Filosofía**

Bloque 12, oficina 434

Recepción de correspondencia: calle 70 No. 52 - 21 ZIP: 050010

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 219 56 80 - fax 57 (4) 219 56 81

E-mail: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

Medellín – Colombia

