

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Junio 2016

n° 53

## Contenido

### Artículos

#### **Presentación**

Francisco Cortés Rodas

#### **Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología**

Julio César Vargas Bejarano

#### **La apariencia (*Schein*) en las *Lecciones sobre la estética* de G.W.F. Hegel**

Carlos Mario Vanegas Zubiría

#### **Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación**

António Pedro Mesquita

#### **Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira**

Luisa Fernanda López Carrascal

#### **Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry**

Jaime Lorente Cardo

#### **La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad**

Olga Lucía Fernández Arbeláez

Carlos Alberto Valencia Cañaverl

#### **Un análisis ontológico de la educación a partir de los aportes de Badiou y Rancière**

Leonardo Colella

#### **La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze**

Diego Abadí



**Contenido**

**Artículos**

**Presentación**

Francisco Cortés Rodas .....7

**Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología**

Julio César Vargas Bejarano .....9

**La apariencia (*Schein*) en las *Lecciones sobre la estética* de G.W.F. Hegel**

Carlos Mario Vanegas Zubiría.....35

**Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación**

António Pedro Mesquita .....57

**Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira**

Luisa Fernanda López Carrascal .....81

**Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry**

Jaime Llorente Cardo .....103

**La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad**

Olga Lucía Fernández Arbeláez, Carlos Alberto Valencia Cañaverl.....127

**Un análisis ontológico de la educación a partir de los aportes de Badiou y Rancière**

Leonardo Colella .....165

**La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze**

Diego Abadi .....183

## **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 Premier

© 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: Erledy Arana Grajales, Imprenta Universidad de Antioquia  
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. Francisco Cortés Rodas, 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 Gagin, 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. Carlos Vásquez Tamayo, 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

**Corrección de estilo:**

David Santiago Mesa Díez  
Juan David Gómez Osorio

**Asistente de dirección:**

Carmen Elena Muñoz Preciado

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

Juan David Gómez González

**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: [imprenta@udea.edu.co](mailto:imprenta@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);  
[estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

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

## Presentación

Desde diferentes ámbitos de la Filosofía, los autores de este número 53 de *Estudios de Filosofía* contribuyen a la promoción del debate y a la discusión crítica en diferentes tópicos del pensamiento filosófico contemporáneo. Desde el pensamiento de Reinhold y Husserl, Julio César Vargas Bejarano presenta dos visiones de la fenomenología y sus diferencias de principio. Esta investigación permite examinar el concepto de fenómeno y los límites de una autoconciencia basada en la reflexión, concluyendo que si bien la teoría de Reinhold tiene sus limitaciones, aún sigue vigente en la investigación fenomenológica.

En la investigación sobre Teoría del Arte, Carlos Mario Vanegas Zubiría, defiende la tesis de la reivindicación de la apariencia en el arte en las *Lecciones sobre la estética* de Hegel. En este sentido el artículo indaga por la distinción entre la apariencia que engaña y la apariencia necesaria, para plantear una mirada esquemática sobre el papel de la apariencia en el arte y la tarea de éste para la cultura.

En el campo de la filosofía antigua, António Pedro Mesquita en su artículo: *Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación*, plantea dos tesis respecto de la naturaleza de la metafísica y de su objeto en el marco del pensamiento de Aristóteles, las cuales suponen y certifican a la vez la irreductibilidad de las ontologías platónica y aristotélica.

En el artículo *Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira*, el concepto de ira y las obras de Martha Nussbaum, Robert Solomon y Aristóteles, son el punto de partida para Luisa Fernanda López Carrascal, quien defiende que en ciertos casos la ira puede llegar a ser racional. El artículo destaca la dimensión moral de las emociones a partir de un análisis del origen de estas y de aspectos fundamentales de su estructura y naturaleza moral.

Jaime Llorente Cardo presenta un artículo en el que se exponen los supuestos antropológicos implícitamente contenidos en la obra de Michel Henry para argumentar que de lo corporal deriva una concepción unitaria del fenómeno humano, así como una rehabilitación del estatuto ontológico de la subjetividad.

En torno a la filosofía de la educación, Olga Lucía Fernández y Carlos Alberto Valencia muestran resultados de una investigación a propósito de la educación y la democracia, en la cual se muestra la función de la metáfora en tanto invención para resolver problemas mediante la creatividad y el pensamiento divergente. Siguiendo en el campo de la educación, Leonardo Colella explora los procesos educativos a

partir de la ontología y la teoría del sujeto de Alain Badiou y los aportes de Rancière, analizando los elementos que constituyen el concepto de “sujeto” en la educación.

Finalmente Diego Abadi estudia en su artículo las problemáticas planteadas en la obra de Deleuze a luz de la filosofía de Maimon con lo cual mostrará la importancia filosófica de algunos caracteres de la Idea deleuziana y de los conceptos relacionados con ella, destacando los condicionamientos de los cuales parte y las novedosas resoluciones que propone.

**Francisco Cortés Rodas**  
**Director**  
**Revista Estudios de Filosofía**  
**Doi: 10.17533/udea.ef.n53a01**



# Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología\*

## Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Two Conceptions of the Phenomenology

Por: Julio César Vargas Bejarano

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades

Universidad del Valle

Cali, Valle

E-mail: juliocesarvargasb@gmail.com

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a02

**Resumen.** *Un siglo antes de Husserl, con el propósito de completar el sistema de la filosofía kantiana, motivado por los ideales de la Ilustración y por sus interrogantes teológicos y religiosos, Reinhold diseñó el programa de elevar “la filosofía a ciencia rigurosa”. Para ello desarrolló una disciplina cuyo propósito es acceder – reflexivamente – a los principios elementales de la conciencia, a la facultad de la representación. Disciplina que ha de validarse fenomenológicamente. Aunque, a primera vista la fenomenología de Reinhold (aún en su versión tardía, de 1802) tiene varios aspectos en común con la de Husserl, hay diferencias de principio. El parangón entre estas concepciones de la fenomenología, la explicitación de sus convergencias y diferencias, permite aclarar, en primer lugar, en qué sentido una concepción de ‘fenómeno’ restringida a la manifestación resulta demasiado estrecha; en segundo lugar, cuáles son los límites de una teoría de la autoconciencia basada en la reflexión, según un modelo ‘óptico’. De este modo, se muestra que, a pesar de sus límites y debilidades, la fenomenología de Reinhold sigue arrojando luces a la investigación filosófica.*

**Palabras clave:** *Representación, fenómeno, autoconciencia, reflexión, facultad de la representación*

**Abstract.** *A century before Husserl, in order to complete the system of Kantian philosophy, motivated by the ideals of the Enlightenment and its theological and religious questions, Reinhold designed the program to raise “philosophy to a rigorous science.” For this he developed a discipline whose aim is to access - reflexively - to the elementary principles of consciousness, the faculty of representation. This discipline must be validated phenomenologically. Although at first glance the phenomenology of Reinhold (even in its later 1802 version), has several aspects in common with that of Husserl, there are differences of principle. The comparison between these conceptions of phenomenology, the explicit expression of their convergences and differences, allows to clarify, first, in what sense a conception of ‘phenomenon’ restricted to the manifestation is too narrow; second, what are the limits of a theory of self-consciousness based on reflection, according to an “optical” model. Thus, it is shown that, despite its limitations and weaknesses, the phenomenology of Reinhold keeps shedding lights on philosophical inquiry.*

**Keywords:** *Representation, Phenomenon, Reflection, Self-consciousness, Faculty of Representation*

---

\* Este artículo es resultado del proyecto de investigación titulado: “Fenomenología y psicología: ponderación de las críticas de Aron Gurwitsch y Marc Richir a la fenomenología trascendental de Husserl”, aprobado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, 2014-2015.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Vargas, Julio. “Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología”. *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 9-33.

APA: Vargas, J. (2016). Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología. *Estudios de Filosofía*, 53, 9-33.

Chicago: Vargas, Julio. “Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología.” *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 9-33.

*“Cuando Husserl afirma en relación a la fenomenología: ‘tomamos como punto de partida la conciencia’ (Ideen I, § 34 60), ello corresponde exactamente con la teoría de la representación de Reinhold” (Schuhmann, 1971: 44)<sup>1</sup>*

A pesar de su profusa obra y de su propósito de mostrar el principio fundamental de la filosofía, Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) ha pasado a la historia de la filosofía, como un filósofo menor, primer epígono de Kant. Estación en el camino hacia los corifeos del Idealismo Alemán. Reinhold desarrolla una filosofía elemental, filosofía de la conciencia, de sus principios y estructuras esenciales, que hacen posible el conocimiento. Psicología racional. Si bien su filosofía falla en su pretensión de (de)mostrar el fundamento del conocimiento, el “principio de la conciencia”, surge la pregunta por la lección que deja su fracaso. ¿Fracaso estéril o productivo? En el primer caso, su filosofía no sería más que un vano intento de acceder a la dimensión incondicionada; en el segundo, permite un aprendizaje: identificar los límites de la tesis de que la representación es el fundamento del conocimiento. El examen de su proyecto y método filosófico permite identificar su error: la pretensión de que la psicología racional, teoría de la representación, es la vía para acceder al fundamento del conocimiento en general.

Para llevar a cabo la tarea que – a su juicio – Kant dejó inconclusa, Reinhold se propone desarrollar una fenomenología, ciencia fundamental del conocimiento, orientada por un principio fundamental, el principio de la conciencia. A primera vista existen numerosos aspectos comunes entre la fenomenología de Reinhold y la de Husserl. Sin embargo, las diferencias son de principio. El contrastaste entre estas dos versiones de la fenomenología permite establecer con claridad la diferencia entre un modelo de la reflexión basado en la representación (Reinhold) y la reflexión como parte constitutiva del método fenomenológico trascendental de Husserl. A pesar de las similitudes entre estas dos concepciones de la fenomenología, existen diferencias de principio: la concepción de la relación entre la dimensión condicionante, trascendental, y la psicológica, es distinta; las concepciones del fenómeno y de la autoconciencia son distintos.

La primera parte presenta los rasgos básicos de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold, el programa de “elevar la filosofía a ciencia estricta”, su concepción de la fenomenología. La segunda parte pondera las similitudes y diferencias entre los programas fenomenológicos de Reinhold y de Husserl. Se atiende especialmente a las diferentes concepciones de los ‘elementos’ de la conciencia: en un caso la

---

<sup>1</sup> “Wenn Husserl über die Phänomenologie sagt: “Als Ausgang nehmen wir das Bewußtsein” (Husserl, 1976: § 34, 60), so entspricht er damit genau der Reinholdschen Vorstellungstheorie.”

‘representación’ (Reinhold) y en otro las vivencias, los fenómenos (Husserl). Se cotejan las diferentes nociones de ‘fenómeno’, de ‘reflexión’, los modelos de ‘autoconciencia’. Este paralelo permite establecer que si bien la reflexión forma parte del método fenomenológico, la autoconciencia no es resultado de un acto reflexivo, pues ésta ya tiene lugar, en un nivel pre-reflexivo, a partir de relaciones intersubjetivas.

### 1. La ‘filosofía elemental’ y la fenomenología de Reinhold

En el marco de un proyecto filosófico ilustrado, la filosofía de Reinhold dinamiza la reflexión sobre los temas centrales del idealismo alemán: las disputas entre teísmo y ateísmo, realismo e idealismo y las condiciones para elevar la filosofía a sistema, ciencia. Desde su primera publicación *Los misterios hebreos* (1787), una constante en toda su obra es su interés por conciliar fe y razón, su propósito de acceder a las raíces filosóficas y religiosas de la ‘verdad’ (Ahlers, 2010: 10).<sup>2</sup> Para ello, la filosofía contribuye a aclarar los conceptos fundamentales del credo religioso, a dar cuenta del principio racional sobre el que se cimenta la creencia en Dios y el actuar moral. (Hoyos, 2001: 34- 57)<sup>3</sup>. Para estar a la altura de tales debates, la filosofía ha de acceder al rango de *prima philosophia*, reflexión sobre el ‘fundamento’ del conocimiento, realización del ideal kantiano de la ciencia filosófica, ciencia de los principios de la razón.

Sin embargo, Reinhold no mantuvo una concepción homogénea en su filosofía. Sus investigaciones sobre el ‘fundamento’ lo llevaron a realizar cuatro giros, que corresponden a cinco períodos de su pensamiento (Cf. Bondeli, 1995; Ahlers, 2005). Tras la publicación de los célebres artículos de divulgación de la filosofía de Kant, el primer período inicia en 1789, con la publicación del “Ensayo de una teoría de la facultad de representación humana” (citado como ‘Ensayo’), en donde formula su teoría de la “Facultad de representación”, cuyo objetivo es ofrecer las premisas de la teoría del conocimiento en general (Reinhold, 1789: 67). En 1797, se identifica con la “Doctrina de la ciencia” de Fichte, con la *Tathandlung*, como principio fundamental de la filosofía, y con su defensa ante las críticas escépticas del Enesidemo, segundo período. En 1799, tras un encuentro con Jacobi en Eutin, decide asumir una posición intermedia entre el teísmo spinocista de Jacobi y la

---

2 En este lugar no ofrecemos una exposición detallada de la filosofía de Reinhold, ni examinamos las numerosas críticas a su teoría de la representación. Para una presentación global de la filosofía de Reinhold y sus aspectos débiles (Cf. Cassirer, 1994a; Beiser, 1993; Bondeli, 1995; Hoyos 2001).

3 Aunque, en 1789, Reinhold reconoce explícitamente que la filosofía de Kant resuelve sus interrogantes sobre las “verdades fundamentales” de la religión y la moral, critica luego, en 1792, la filosofía moral de Kant. (Cf. Reinhold, 1787: 53-56; Lazzari, 2010: 133).

filosofía de Fichte, tercer período. Un par de años después, entusiasmado por la lectura de la recién publicada obra de Christoff Gottfried Bardili (1761-1808), *Grundriß der Logik*, en discordia con Fichte por su reseña crítica a esta obra, decide romper relaciones con el autor de la “Doctrina de la ciencia” y su filosofía, cuarto período. Finalmente, quinto período, en 1808, realiza un último giro a su filosofía, se dedica al análisis del lenguaje coloquial, anticipando – a juicio de algunos – el giro lingüístico del siglo XX.

En este artículo restringimos la atención al primer período del pensamiento de Reinhold, sin embargo resulta importante presentar brevemente algunas de las tesis que sostiene al inicio del s. XIX, período en donde denomina explícitamente su trabajo filosófico como fenomenológico, concretamente en el artículo titulado “Elementos de Fenomenología o explicación del realismo racional mediante su aplicación a las manifestaciones” (Cf. Reinhold, 1802: 104-185). Apoyado en la ‘filosofía de la identidad’ de Bardili, Reinhold se propone presentar el “auténtico sentido del idealismo”, en su nueva doctrina, a la que llama “realismo racional” (Cf. Reinhold, 1802: 219). De Bardili, retoma la tesis, de cuño spinocista, de la identidad entre las leyes del pensar y las leyes del ser, de la naturaleza. El eje del conocimiento se traslada de la representación, al pensamiento, cuyas verdades son eternas, inmutables. Gracias al pensamiento, a su *logos*, se puede acceder con toda evidencia a la realidad, al ser. En contraposición con las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, Reinhold proclama el “fin de la revolución trascendental” (citado por Ahlers, 2005: 298), afirma que el pensamiento no ha de investigarse bajo los límites de la subjetividad, sino en relación con su origen primordial: el proto-ser, la proto-verdad. En 1802, con el objetivo de controvertir la filosofía crítica, ‘subjetivista’, del ‘idealismo alemán’, Reinhold funda una revista, cuyo título es *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie* (abreviada como *BzÜ*), de la cual aparecieron 6 números. Focalizando su crítica en Schelling, Reinhold considera a su filosofía de la ‘identidad’ como un engaño, la acusa de ‘indiferentismo absoluto’, según el cual el fundamento, que permite la armonía entre naturaleza y espíritu, es oscuro, incognoscible: aunque permite acceder a la unidad, no permite conocer la realidad, su riqueza y diversidad (Cf. Reinhold, 1802: 196; Ahlers, 2005: 301). Como reacción a esa filosofía de la “proto-apariencia”, “*philodoxia*” (Cf. Reinhold, 1802: 186ss), Reinhold sostiene que el acceso a la proto-verdad se realiza examinando al pensamiento puro, pero no desde un punto de vista subjetivo (de la representación, absolutizando la subjetividad), sino en relación con el ser, ajustándose a su dinámica, que no es ni subjetiva, ni objetiva. En conexión con Platón, Leibniz y Bardili, concibe la fenomenología como tránsito

de lo oscuro y confuso, de la materia, a la claridad del conocimiento racional: “La fenomenología (...) ha de llevar a plenitud el esclarecimiento del conocimiento humano, el cual se introduce en la *ontología* (o la lógica pura [...]) mediante el claro conocimiento de lo racional como tal, mediante el claro conocimiento de la sensibilidad” (Cf. Reinhold, 1802: IV). Mediante el pensamiento, la oscuridad de los fenómenos deviene claridad, verdad prístina. El trabajo fenomenológico consiste en partir de la evidencia de la manifestación, para acceder a su arquetipo, a su esencia, todo ello de la mano del profundamento, el proto-ser (*Urwesen*), que se hace presente en el pensamiento, para ser aplicado a la manifestación (Cf. Reinhold, 1802: 108ss).<sup>4</sup>

A pesar de que el filósofo austriaco tan sólo utiliza explícitamente el término ‘fenomenología’ para referirse a su filosofía, en el cuarto período de su pensamiento, especialistas como Cassirer (1994a) y Beiser (1993) consideran acertadamente que la primera parte de su obra, la ‘filosofía elemental’, es una “fenomenología”. Nos parece acertada esa apreciación debido a que Reinhold en toda su obra sigue el principio fenomenológico de atenerse a los contenidos de conciencia, teniendo siempre presentes a los datos de la sensibilidad: mientras en el primer período de su pensamiento centra la atención en las ‘representaciones’, entendidas como las condiciones ‘internas’, a priori, del conocimiento; en el cuarto período, en la relación entre el pensamiento y la materia. En este artículo establecemos un parangón entre la ‘filosofía elemental’ y la fenomenología de Husserl, de sumo provecho para aclarar el carácter de la subjetividad ‘trascendental’ husserliana.

El primer período del pensamiento de Reinhold tiene una clara orientación kantiana. Elogia la mediación ejercida por la *Crítica de la razón pura* (en adelante referida con la abreviatura *KrV*) a las exigencias del empirismo y el racionalismo con respecto al problema del origen del conocimiento. Sostiene que esa obra se edifica sobre el principio de que el acceso a cualquier objeto sólo es posible por las condiciones a priori, materiales y formales, de la experiencia (“Todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible”. Cf. Kant, 1993: 196). Sin embargo, declara que este principio no se puede demostrar –de demostrarse caería en una prueba circular, pues el principio es válido en sí mismo–, sólo puede *mostrarse* en su aplicación, en la experiencia (Cf. Reinhold, 1978: 66-69). Reinhold tiene el mérito de (ser el primero en) advertir una inconsistencia en la filosofía de Kant, la

---

4 Para una presentación de la crítica de Reinhold a Schelling, Fichte y Hegel véase Ahlers (2005, 2012); para una presentación del ‘realismo lógico’ de Reinhold y sus conexiones con Bardili, véase Bieli (1995).

dualidad entre las dos fuentes del conocimiento sensibilidad y entendimiento, entre la filosofía teórica y filosofía práctica. Frente a esto, se propone desarrollar una arquitectónica, filosofía sistemática, acorde con los ideales de la ilustración, cuyo fin es emancipar a los seres humanos del autoritarismo de la tradición (política, religiosa), una filosofía que llene el “vacío entre teoría y praxis” (Cf. Reinhold, 1978: X), dejado por filosofía kantiana.

A su juicio, toda la *KrV* de Kant se asienta en un principio, fundamento de la experiencia, sin embargo, presupone la validez de lo que quiere fundar: la experiencia y sus principios (Cf. Reinhold, 1790: 281). Por ello, la tarea a seguir es el esclarecimiento de tales principios y así completar el programa – teórico y práctico – de investigación de Kant. Llevar a feliz término la doctrina, el “sistema de todos los principios de la razón”, que Kant anunció, pero no completó, pues su interés reside en una “propedéutica”, ‘crítica’ de las “fuentes y límites” de la razón (Cf. Kant, 1993: 57-58). Si bien Kant examina las condiciones a priori para el conocimiento de todo objeto de la experiencia, quedaría pendiente demostrar cómo es posible conocer las estructuras formales del espíritu – sensibilidad, entendimiento y razón –, tarea de la “ciencia de la facultad del conocimiento” (Cf. Reinhold, 1978: 70).

La ciencia de “toda la facultad de la cognición” (Cf. Reinhold, 1978: 71) ha de estar conformada tanto por los resultados de la *KrV*, como por la ciencia de la razón, de las formas generales de la representación. Esta ciencia equivale a la “psicología racional” (Cf. Kant, 1993: 656), cuyo propósito es dar cuenta de las condiciones a priori para el conocimiento de los objetos inmanentes, internos a la conciencia, accesibles mediante la reflexión (Cf. Reinhold, 1978: 78). Crítico de la “doctrina del alma de Locke, del empirismo de Hume y del sensualismo, intentando superar el dualismo entre realidad exterior, trascendente, e ‘interior’ de la conciencia, apartándose de la tesis dogmática de que el psiquismo, el alma, es una sustancia, Reinhold plantea la pregunta de cómo es posible que en el psiquismo se conforme la unidad sintética de lo múltiple, cómo es posible que la sensibilidad, las intuiciones de tiempo y espacio y las categorías del entendimiento, se unifiquen en una representación, simple o compleja. A su juicio, el problema del conocimiento se resuelve en la medida en que la reflexión, libre de supuestos, se dirija a la conciencia, al psiquismo puro, abstrayéndolo de sus relaciones con la dimensión orgánica, corporal. Para acceder al nivel de ciencia rigurosa, la filosofía ha de describir la conciencia como tal – no en sus estados psíquicos, empíricos –, acceder a su principio fundamental, y desde él, dar cuenta de sus estructuras y leyes, a priori. Para ello se requiere de una especie de *epoché* con respecto a las

condiciones “externas” del conocimiento, inaccesibles, (la cosa en sí, el sujeto, Dios), limitándose a las condiciones “internas” de la representación, cuyo carácter es necesario, a priori. La pregunta por el origen (trascendente) de la afección no se resuelve en la dimensión ‘noumenica’, sino en las representaciones, es decir, mediante la clara, la evidente, descripción conceptual de todo lo que se encuentra en la conciencia, en cuanto derivado del principio fundamental. El dogmatismo surge de la mezcla indebida entre la dimensión ‘externa’, inaccesible y las ‘condiciones internas’, a priori.<sup>5</sup>

La “filosofía elemental” (*elementar*) se ocupa, en primer lugar, de lo originario, universal, no derivable de otros principios, no subordinado a un todo que lo explique (Cf. Kant, 1993: 102); pero también es teoría de la “conciencia en general” – fenomenología – (Cf. Reinhold, 1789: 321ss; Beiser, 1993: 247). El tema de descripción es el *factum* de la conciencia, conformado, no por vivencias (como en la fenomenología de Husserl), sino por representaciones. Parte del presupuesto de que todos los seres humanos tienen en común ‘representaciones’. La conciencia, todo el conocimiento, es resultado de la constitución de unidades, de representaciones, cuya estructura está conformada por tres partes: a) la mera representación, b) la conciencia de quien está representando, autoconciencia, y c) el objeto de la conciencia. Hacerse cargo del conocimiento exige restringir la atención a las “condiciones internas” de la conciencia, a su forma, constituida por la unidad funcional, por la relación conjunta entre la ‘mera representación’, objeto y sujeto (Cf. Reinhold, 1789: 322).

Sin embargo, puntualiza Reinhold, la conciencia no es simplemente la relación de una “mera representación” a un “objeto” y a un “sujeto” (Cf. Reinhold, 1789: 323). Es resultado de una acción doble, espontánea: la capacidad que tiene el sujeto, a quien también denomina ‘alma’ (*Seele*) y facultad anímica, afectiva (*Gemüt*), de transformarse y relacionar la simple representación con el objeto y con el sujeto. La mera representación está conformada por dos momentos, ‘materia’ y ‘forma’. La ‘materia’ – que se puede interpretar como el significado – permite que tenga lugar la relación de la representación con lo representado, el objeto como tal,

---

5 Entre 1789 y 1792, Reinhold refina su ‘teoría de la facultad de la representación’, su teoría de la facultad del conocimiento. Frente a las críticas de Schwab y Heydenreich sobre la argumentación circular que sostiene la (pretendida) diferencia entre ‘contenido’ y ‘objeto’ de la representación, planteadas en el ‘Ensayo’ (1789), Reinhold reformula un año después su concepción del ‘objeto’, planteando explícitamente la diferencia entre la dimensión noumenica, la cosa en-sí, no representable, y la dimensión *phenomenica*, en el marco de los *Beyträge* volumen I (Cf. Reinhold, 1790: 170ss). Esta diferencia le permite reformular su concepción de ‘objeto’ y de ‘contenido’ de la representación. Sobre este tema no podemos profundizar aquí, para ello cf. Fabianelli, 2010a.

objeto externo. Mientras la materia tiene un origen incógnito, en la exterioridad, en la realidad en sí, la ‘forma’ pertenece al sujeto, a la dimensión anímica (*Gemüt*). El sujeto, representante, sólo tiene conciencia de sí, en cuanto está referido a lo representado, ya sea un objeto, o él mismo, mediante la reflexión.

Reinhold intenta superar el ‘dualismo’ entre sujeto y objeto, negando cualquier correspondencia entre la representación subjetiva y la realidad en sí. La facultad anímica tan solo recibe – provenientes de la desconocida exterioridad - impresiones sensibles, sin forma (Cf. Reinhold, 1789: 342). Luego, la facultad de la representación las eleva a ‘representaciones’, percibe, por ejemplo, un árbol, una casa. La materia determina que la forma se atribuya a éste y no a otro individuo; las formas, universales, el orden con que son concebidos los objetos. La realidad ‘en sí’, incógnita, sólo provee estímulos, que derivan en impresiones sensibles, informes, sobre las cuales se construye la representación, con sus respectivos ‘objeto’ y ‘contenido’ (Cf. Reinhold, 1790: 188).

El sistema de la ‘filosofía elemental’ está conformado por dos disciplinas: aquella dedicada a los primeros principios, a la facultad de la representación, y aquella que da cuenta de cómo tiene lugar el conocimiento, fenomenología. Todo el conocimiento se asienta en la facultad de representación, oculta, de la cual tan sólo tenemos noticia de su actividad, cuyo principio reza así: “La ‘representación’ es aquello que ‘diferencia lo que es diferenciado, en la conciencia, por el sujeto, esto es, objeto y sujeto, y se refiere a ambos” (Cf. Reinhold, 1978: 81)

La filosofía tan sólo puede ser rigurosa si todos los conceptos, categorías y principios son claros, inequívocos, y esto se garantiza en la medida en que se pueden deducir del principio fundamental, de conciencia. De él se derivan, desde el punto de vista formal todas las demás proposiciones. El “principio de conciencia” determina todas las actividades cognitivas, permite distinguir entre mera representación, objeto y sujeto, el conocimiento de la realidad, lo posible y la autoconciencia. El conocimiento es resultado de un proceso: la atención se dirige a la ‘mera representación’, cuya materia remite al objeto; luego, a partir de la actividad del *Gemüt*, surgen simultáneamente las representaciones del objeto y del sujeto. Por último, como resultado de un acto reflexivo, el sujeto se identifica con su propia representación, autoconciencia.

Aunque la ‘filosofía elemental’ recibió desde un comienzo numerosas críticas, Reinhold fue consciente de sus aporías e intentó superarlas. Una de las dificultades centrales de su teoría es la pregunta de cómo surge la conciencia de sí, si el ‘sujeto’ y el ‘objeto’ no forman parte de las condiciones ‘internas’. Según Reinhold, el sujeto



no se puede conocer directamente, sino en su “reflejo”, en su representación. Tal ‘reflejo’ tiene como insumo la ‘materia’ de la representación, que no proviene del exterior, sino de la sensibilidad ‘interna’. La imagen, representación, del ‘sí mismo’ equivale a la ‘apariencia’ del sujeto, pero no a su ser propio, anímico (*Gemüt*), desconocido, inaccesible a la representación. Esto llevaría al problema de que, en rigor, no es posible el conocimiento de sí, porque el sujeto representado, no se corresponde con el sujeto representante, la facultad anímica, de la representación. La solución de Reinhold a este problema es insuficiente, circular. Propone que el sujeto cuenta con la capacidad de distinguir entre lo representado, quien está representando y la mera representación. Para hacer esta distinción la facultad de representación se debe poner a sí misma en perspectiva, de forma tal que tenga ante sí la tríada: sujeto representado, sujeto representante y mera representación. No obstante, persiste el problema de que para que tenga lugar esta abstracción, la identificación del sujeto representante con el sujeto representado, debe anteceder una conciencia de sí, que permita saber que el sujeto representado coincide con quien está ejecutando la representación. En otros términos, para defender la tesis de que la conciencia de sí es resultado de la representación, se requiere una capacidad previa, propia de la facultad de representación: debe poder identificarse a sí misma con lo representado.

Si bien Reinhold afirma que su teoría del conocimiento no equivale a la ‘psicología’ (sensualista, empírica), sin embargo, es una ‘psicología racional’, descripción de las estructuras puras de la conciencia. Y la descripción de su función – a priori, constituyente del conocimiento – deriva en “psicología trascendental” (Cf. Fabianelli, 2010b: 53-56): a partir del *factum* de la conciencia, de su actividad, se debe dar cuenta de cómo es posible conocer la realidad en cuanto aparece, en cuanto representada. Todo se valida mediante la deducción trascendental, cuyo punto de partida es el principio de la conciencia, cuyo carácter no es lógico, sino intuitivo. Los ‘fenómenos’, condiciones ‘internas’ del conocimiento, están presentes en la conciencia, en calidad de sensaciones, intuiciones, representaciones, conceptos, categorías, ideas. Todo se sintetiza en el término ‘representación’. Una revisión general de los comentaristas y críticos de Reinhold permite establecer que la mayor parte de las objeciones a la ‘filosofía elemental’ se ha enfocado en la circularidad de su argumentación. No obstante, desde el punto de vista del movimiento fenomenológico fundado por Husserl, se puede establecer la insuficiencia de la noción de ‘fenómeno’, restringido a la manifestación, al aparecer, dejando de lado el problema de la apariencia, de la ilusión. Esta carencia le impide a Reinhold identificar los límites del método reflexivo, no puede aceptar que su sistema trascendental no está asentado sobre un fundamento sólido, le impide superar la

concepción de una “psicología trascendental” y acceder a los problemas propios de una fenomenología trascendental, tal y como Husserl entendió a la subjetividad.

## 2. La ‘filosofía elemental’ de Reinhold y la fenomenología de Husserl

Las críticas a la ‘filosofía elemental’ no tardaron en surgir. Desde la orilla de los escépticos, Schulze<sup>6</sup> y Maimon, fueron los primeros. Pero, somos del parecer de que, a pesar de sus falencias y fracasos, la fundamentación de Reinhold aún tiene qué aportar a la reflexión filosófica. En esta parte, contrastamos en dos pasos las versiones reinholdiana y husserliana de la fenomenología. En primer lugar se establece la diferencia de perspectivas, de presupuestos, de cada una de estas filosofías, en especial atendemos a la noción de ‘fenómeno’ y a la técnica metódica de la reflexión. Esto nos lleva a considerar, en segundo lugar, el problema de la autoconciencia, central para cualquier fenomenología.

---

6 El primero fue Schulze, quien en su obra, *Aenesidemus*, pone en cuestión la existencia de la facultad de representación (Cf. Schulze, 1911). De existir, sería el origen, la causa de las representaciones que – efectivamente – están presentes en la conciencia, sin embargo, afirma Schulze, Reinhold no provee ninguna demostración de su realidad. Reinhold pretende demostrar la existencia de dicha facultad, bajo el supuesto de que todos los filósofos, aún los escépticos, están de acuerdo en que la conciencia contiene sensaciones, conceptos, ideas, representaciones. De ahí, infiere – sin percatarse de su engaño –, que una representación es posible, gracias a una capacidad, origen efectivo, oculto. *Aenesidemus* muestra la debilidad de esta argumentación en los siguientes términos: que un objeto *X*, efectivamente existente, no pueda ser pensado sin otro *Y*, de ahí no se sigue que *Y* exista. Ignorando este precepto lógico fundamental, Reinhold da un paso ilícito, asume, que si las representaciones se piensan como reales, existentes, debe haber algo que las produzca. Cuando, de hecho, sólo hay una asociación entre los términos ‘representación’ y ‘facultad’. Si esto fuera cierto, afirma *Aenesidemus*, tendríamos que aceptar toda la filosofía espinosista, leibniziana. Todo el sistema idealista sería real, más aún, se debería aceptar la existencia de un creador, a partir de la tesis de que el pensamiento siempre reclama un principio incondicionado. Kant se habría equivocado en su tesis de la imposibilidad de conocer lo incondicionado. El escéptico no niega que en la conciencia haya contenidos sensibles (sensaciones), representaciones, conceptos, ideas, fuerzas, y que pueda representarse una o varias facultades que los produzca. Niega que se pueda comprobar la existencia de tal facultad. Pero, sí no se puede garantizar el origen, tampoco se puede tener certeza sobre la existencia de tales representaciones. En realidad, el escéptico sólo utiliza los términos ‘intuición’, ‘representación’, ‘razón’, ‘conocimiento’, de un modo metafórico, para poder entenderse con los demás, pero no porque éstos existan realmente.

La crítica escéptica continúa, afirma que la ‘filosofía elemental’ pretende garantizar la existencia de tal facultad, sin que le corresponda ninguna intuición empírica, tan sólo se basa en el principio de la conciencia, como un *faktum*, no demostrable, sino mostrable en su actividad. Pero, no tiene en cuenta que de los atributos de un efecto no se puede retroceder a su causa o fundamento, con seguridad. Si bien pueden tener aspectos comunes, causa y efecto son dos asuntos muy diferentes, del efecto no se puede extraer la causa. Y, subraya Schulze, aunque tal facultad existiera, tampoco podría caracterizarse a partir de los atributos de las representaciones. La ‘filosofía elemental’ tan solo describe los atributos de la representación, pretendiendo mostrar la existencia de una facultad. (Cf. Schulze, 1911: 72-99), para una exposición del *Aenesidemus* (y de la filosofía de Salomon Maimon) y de su crítica a Reinhold y a la filosofía trascendental (Cf. Hoyos, 2001: 105-230ss).

## 2.1 Dos concepciones del fenómeno y de la reflexión

Tras la redacción de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl advierte algunos puntos de convergencia entre su fenomenología y la ‘filosofía elemental’ de Reinhold. En un manuscrito, fechado en 1901, afirma:

Reinhold es digno de atención. Exige, en el segundo volumen de su ‘Nueva teoría de la capacidad de representación humana’, la investigación de las ‘condiciones internas del representar’ (...) En cuanto es así, suena exactamente como si Reinhold tuviera en mente una teoría del conocimiento fundada, fenomenológicamente, pura. Sería interesante averiguar si Reinhold realmente ha tenido esta idea, o si ha ofrecido indicaciones previas que avancen en este camino. Todo esto es muy interesante y significativo y, correctamente comprendido, ciertamente valioso.” (Citado por Schuhmann, 1971: 44)

El paralelismo entre la fenomenología de Husserl y de Reinhold no se limita a su interés común de elevar la “filosofía a ciencia estricta”<sup>7</sup>, ni a la denominación común de sus filosofías como ‘fenomenología’, sus proyectos filosóficos se asemejan en dos aspectos: en primer lugar, en su propósito de investigar el fundamento del conocimiento y, en segundo lugar, en la orientación de su método, basado en la reflexión, en la descripción de los fenómenos – vivencias (Husserl) o representaciones (Reinhold) – de los actos de la conciencia.<sup>8</sup> El panorama de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold, ofrecido en la primera parte, sirve de base para establecer las convergencias y divergencias entre ese proyecto filosófico y la fenomenología de Husserl.

A primera vista, podría parecer que entre la fenomenología de Reinhold y la de Husserl, hay más similitudes que diferencias. En primer lugar, sus filosofías asumen a la reflexión como parte central de su método: el problema del conocimiento se resuelve mediante el retorno a la conciencia sobre sí misma, en orden a ganar la evidencia de sus *cogitationes*, a establecer sus estructuras puras, a priori. Mediante este procedimiento se elevaría la filosofía a “ciencia estricta”, rigurosa. Al igual que la ‘filosofía elemental’ de Reinhold, la naciente fenomenología de las *Investigaciones Lógicas* parece optar por resolver el problema del conocimiento a partir de una reflexión psicológica, pura, ordenada a explicitar las estructuras intencionales. Al igual que Reinhold, Husserl se propone superar el sensualismo,

7 Es de recordar que Reinhold antecedió a Husserl en la propuesta de elevar la filosofía a ciencia estricta (no es casual que el austriaco haya titulado el artículo, donde pretende divulgar su filosofía, así: “Sobre la posibilidad de la Filosofía como ciencia estricta”), ciencia basada en la evidencia inmediata, en la descripción rigurosa de los elementos, principios de la conciencia (Cf. Reinhold, 1790: 339-372).

8 Karl Schuhmann advierte sobre el parentesco entre la filosofía de Reinhold y la fenomenología de Husserl – particularmente en el procedimiento común de la *epoché* y la reducción al campo de la conciencia – y advierte sobre las pocas investigaciones realizadas sobre esta temática común (Cf. Schuhmann, 1971: 44 nota). Hasta donde tengo conocimiento, Schuhmann es el único que hasta el momento se ha ocupado de la relación entre estos dos filósofos.

la dualidad interioridad y exterioridad. Comparten la máxima de la fenomenología: ceñir la descripción a los ‘fenómenos’, en cuanto presentes en la conciencia, prescindiendo de toda teoría previa. Reinhold expresa esa tesis en los siguientes términos:

El principio de la conciencia no supone ningún concepto filosófico determinado de representación, objeto, sujeto, sino que ellos son primeramente determinados y mostrados en él. Estos conceptos solo pueden ser expresados mediante proposiciones, que reciben su sentido del principio de la conciencia, están plenamente contenidos en él, se derivan de él inmediatamente. (Cf. Reinhold, 1790: 168)

Ambas fenomenologías comparten el principio metódico de ceñir la investigación a las condiciones ‘internas’ de la conciencia. A tal punto que Reinhold realiza una especie de ‘epoché’ con relación a todo lo que no es la conciencia (Cf. Schuhmann, 1971: 44).

Hasta aquí hay plena convergencia entre ambas posiciones filosóficas; sin embargo, hay diferencias de principio: la fenomenología de Husserl no concibe la conciencia como una dimensión ‘interna’, correlativa a otra ‘externa’, sino como correlación intencional: el objeto siempre se presenta ‘en tanto que...’ (*als*), en relación a un sentido, subjetivo. La concepción intencional del conocimiento no presupone que la relación con el objeto se efectúe como representación.<sup>9</sup> Aunque Reinhold, niega que haya adecuación o correspondencia entre la representación y la realidad ‘en sí’, presupone a ésta como el origen incógnito de la materia, contenido de la representación. Asume una posición “fenomenalista”, según la cual el ‘fenómeno’ se restringe a lo que adviene a representación y, como tal, está disponible: mientras las ‘condiciones internas’ del conocimiento son inseparables de la manifestación, las condiciones externas, separables, inaccesibles.<sup>10</sup> La descripción

---

9 Que la teoría de la intencionalidad no equivale a una teoría de la representación, se puede apreciar en la crítica de Husserl a la psicología de Brentano. De acuerdo con Brentano, todos los actos de la conciencia o son representaciones o se basan en una representación. Husserl critica esta posición, no asume a la representación como la actividad fundamental de la conciencia, sino a la intencionalidad (Cf. Husserl, 1984a: 377ss).

10 Aún a principios del siglo XIX, en el marco de su ‘realismo racional’, Reinhold asume al ‘fenómeno’ sólo desde el punto de vista de la ‘manifestación’, opuesta a la apariencia. En confrontación con Schelling, afirma que considerar el fenómeno como ‘apariencia’ conduce a una mera *Philodoxia*, apariencia del pensamiento, “amalgama entre el pensar y el poetizar” (Cf. Ahlers, 2010: 7). La fenomenología reinholdtiana, en este período, parte del supuesto de que el pensamiento está en condiciones de hacer presente al proto-ser, lo incondicionado y eterno. A diferencia de la filosofía de la “indiferencia” – Schelling – (Cf. Reinhold, 1802: 196; Ahlers, 2005: 301), considera que el pensamiento puede acceder a lo real, a lo múltiple y diverso. El fenómeno no es apariencia, por el contrario, el pensamiento puede acceder – mediante la lógica - al ‘arquetipo’ de las cosas, a su esencia. En este movimiento el proto-ser

fenomenológica ha de atender a las formas, relaciones y leyes, de la actividad de la conciencia. La facultad de representación se hace cargo de las condiciones ‘externas’ – el objeto y el sujeto – a partir de la materia, proveniente de las representaciones específicas, y de la forma que ella le otorga.

La fenomenología de Husserl asume, desde su irrupción en las *Investigaciones Lógicas*, otra concepción del ‘fenómeno’. Si bien en los actos intencionales se distingue entre ‘materia’ y ‘cualidad’, esto no equivale a la relación ‘materia-forma’, propuesta por Reinhold. Para Husserl, la materia equivale al sentido intencional, el cual comprende las propiedades, formas y relaciones que determinan al objeto intencionado; la cualidad del acto determina el modo como se realiza la aprehensión del objeto, esto es, en cuanto representado, percibido, recordado, imaginado, valorado, etc.). Materia y forma constituyen la esencia intencional, a la que pueden corresponder o no, objetos intencionales. Puesto que en este lugar no podemos presentar detalladamente la teoría fenomenológica de la intencionalidad, nos limitamos a señalar los rasgos propios de la noción husserliana de ‘fenómeno’, de fenomenología. Para ello, partimos de la diferencia entre ‘manifestación’ y ‘lo que se manifiesta’. Si bien los términos ‘fenómeno’ y ‘manifestación’<sup>11</sup> (*Erscheinung*) son sinónimos, si bien Husserl los utiliza, en algunos textos, de manera indistinta, podemos identificar una diferencia entre ellos. La ‘manifestación’ es correlativa a uno o varios ‘objetos’, gracias a ella podemos acceder a éstos. La manifestación de algo, no asegura su existencia, su realidad. Un mismo objeto puede manifestarse de diversas formas: en la percepción, en el recuerdo, en la fantasía.

De acuerdo con Husserl, la ‘manifestación’ puede realizarse de tres posibles maneras: en primer lugar, si se atiende a la “vivencia concreta de intuición” (Cf. Husserl, 1984b: 764), a los contenidos de conciencia, el objeto puede manifestarse, como representado, percibido, recordado, fantaseado. En segundo lugar, la ‘manifestación’ se puede entender como la presencia efectiva de un objeto, que está (*hic et nunc*) siendo dado a la conciencia, este sería el caso de la percepción. Y, en tercer lugar, la manifestación se refiere a los ‘objetos de los sentidos’, es decir, a la sensación, en cuanto medio para la manifestación de las propiedades de los objetos. Sin aparecer ella misma, permite la exhibición del objeto, sus atributos, cualidades sensibles como el color, el olor, entre otras (Cf. Husserl, 1984b: 765).

---

se revela a sí mismo, como lo verdadero por antonomasia, anterior a cualquier otra verdad, el “*Πρῶτος κατ’ ἐξοχήν* [primero por excelencia]” (Cf. Reinhold, 1802: 110). La fenomenología es “pura filosofía natural”, cuya tarea es acceder al fundamento, a la causa, de la naturaleza, retraer las manifestaciones al arquetípico, al incondicionado, proto-ser, y a partir de él, extraer sus “principios puros” (Cf. Reinhold, 1802: 110ss).

11 En la versión de José Gaos y García Morente este término es traducido como ‘fenómeno’.

Puesto que en ella tiene lugar la ‘donación’ efectiva del objeto, la segunda modalidad tiene un privilegio sobre la primera y la tercera, es más originaria. La fenomenología se ocupa de las tres modalidades de la ‘manifestación’; sin embargo, es de tener presente que ellas no advienen a la conciencia, sino como resultado de un acto reflexivo. En cuanto tema de la reflexión, las vivencias, en donde tiene lugar la manifestación (su estructura y génesis), son los *fenómenos* de la fenomenología.

Los “fenómenos” (“*Phenomene*” – Cf. Husserl, 1984b: 765) designan las vivencias, concretamente, las ‘manifestaciones’ en cuanto ‘objetos’ de la reflexión. La reflexión pone por tema a las ‘vivencias’, a las ‘manifestaciones’ del objeto, de cada objeto. El tema de la fenomenología no son los objetos en general, ni ésta o aquella región de la realidad, región natural, psíquica, ideal. Es el ‘aparecer’, pero como éste no se ofrece directamente, requiere de la reflexión. “Fenomenología significa”, para Husserl, “la doctrina de las vivencias en general y, allí incluidas todas las donaciones intencionales, demostrables con evidencia en las vivencias, no solo *reell*, sino también intencionalmente.” (Cf. Husserl, 1894b: 765).

La fenomenología describe las vivencias, pero no desde una perspectiva empírica, sino pura, eidética. No describe el psiquismo de esta o aquella persona, sino sus estructuras generales, esenciales, y cómo participan en la constitución del objeto real, existente.

A pesar de las diferencias, es, precisamente, la descripción pura, esencial, de las estructuras de la conciencia, uno de los rasgos comunes a estas dos fenomenologías: ‘psicología racional, pura’. Como hemos dicho, Reinhold considera que el origen oculto de tales estructuras es la ‘facultad de la representación’. Y aunque Husserl no habla ni de ‘facultad’, ni de ‘representación’, considera la dimensión trascendental, como horizonte oculto, origen, condición a priori del aparecer. Sin embargo, cada uno tiene una concepción distinta del origen: para Reinhold, el origen es trascendente, ‘en-sí’, de él sólo se tiene noticia indirectamente, en la actividad (psíquica, anímica) de la ‘representación’.<sup>12</sup> En cambio, para Husserl, el horizonte trascendental, condición del aparecer, no es externo, habita en la experiencia.

---

12 En el período del ‘realismo racional’, conectado a la tradición platónica y neoplatónica, Reinhold sostiene que mediante el pensamiento se puede acceder al ser esencial, a lo arquetípico (véase notas 4 y 10). Según esta posición, la dimensión trascendente no es ajena a la manifestación de las cosas, garantiza su evidencia. Aunque en este artículo no profundizamos en este período del pensamiento de Reinhold, a pesar de las similitudes con la fenomenología de Husserl, para quien la dimensión trascendental no es externa a la experiencia, es de tener en cuenta una diferencia central, el horizonte determina la comprensión de todos los objetos, reales, ideales, posibles, e impide que cualquier proposición o teoría se entienda como ‘clausurada’.

Es precisamente aquí, en la posibilidad de acceder al ‘origen’, y en los efectos que esto tiene para la comprensión de cómo surge el sentido de ser, en los efectos en la vida personal – el abandono de la actitud natural, el tránsito a la actitud fenomenológica –, en donde reside la mayor diferencia entre la filosofía elemental de Reinhold y la fenomenología de Husserl. Para Reinhold, la relación entre la capacidad de representación y la estructura tripartita de ‘mera representación’, ‘objeto’ y ‘sujeto’, está supeditada al principio de la conciencia. La facultad de representación sólo puede caracterizarse a partir de su actividad, su forma se infiere de la “sensibilidad, el entendimiento y la razón”, que constituyen su “alcance”, pero no su contenido (Cf. Reinhold, 1790: 177). Se puede sentir la fuerza del origen oculto, incondicionado, sus efectos en la representación, pero ella misma permanece desconocida (Cf. Reinhold, 1789: 205ff) El origen, el alma, es ‘externo’, lo ‘otro’ de la conciencia, cuya ‘representación’ no ofrece información alguna con respecto a su naturaleza. Esta posición se corresponde con una descripción ‘naturalista’ de la conciencia, propia de la psicología racional del siglo XVIII. Según esta posición, para dar cuenta de la naturaleza del mundo y del psiquismo, el pensamiento debe retornar sobre sí mismo, establecer su función, determinar las leyes que la gobiernan. Antes que dar cuenta de la ‘sustancia’, se debe reconstruir de qué manera el pensamiento, desde lo más simple a lo complejo, de la representación a las teorías, participa en la construcción del conocimiento (Cf. Cassirer, 1994b: 113ss; Cassirer, 1994a: 36-38).

En contraposición a la psicología de inspiración sensualista, empirista, en cuyos principios se apoyó la naciente psicología experimental de finales del siglo XIX, Husserl es heredero de las investigaciones de Brentano y de Dilthey, quienes buscaron alternativas para dar cuenta de la conciencia, del psiquismo y su papel en la constitución del conocimiento. Sobre la base de que el psiquismo no es una instancia interior, en interacción causal con el medio, Husserl afirma que la conciencia es esencialmente intencional: mediante sus actos se refiere a los objetos y, a la vez, es determinada, afectada, por ellos. Esta correlación se explicita como resultado de la *epoché* y reducción fenomenológicas. El aparecer no es absoluto, sino esencialmente relativo a una perspectiva, a la conciencia. Todo lo que aparece – un objeto, una imagen, una representación –, aparece ‘en tanto que’... esto y no lo otro, arriba o abajo, cercano o lejano, etc. Sin embargo, al momento de determinar qué es el ‘aparecer’, resulta siendo que éste se evade a la mirada directa, es vivido, pero sólo puede ser elevado a objeto de análisis, a tema, de un modo indirecto, mediante la reflexión. Pero, por reflexión se entiende aquí un método muy distinto al de Reinhold. Para la fenomenología, la reflexión no consiste en el retorno de la

razón sobre sí misma, sobre sus actividades, para explicitar su principio fundamental, y, desde allí, deducir las estructuras necesarias, a priori. Antes bien, su punto de partida es el “aparecer” subjetivo-relativo, las vivencias, para explicitar luego – mediante reducción eidética – las estructuras intencionales.

Pero, las filosofías reflexivas se enfrentan ante un problema, el carácter irreductible, la opacidad, del *cogito*. El *ego cogito*, actual, se evade, nunca puede ser plenamente alcanzado por el acto reflexivo. Esta dimensión oculta a la mirada directa, pero vivida, fáctica, es trascendental. Oscura como el interior de un telescopio, posibilita el aparecer, sin que ella misma se exhiba. Reinhold desestima esta oscuridad, le otorga un carácter metafísico, ‘en sí’, no accesible a la representación, al principio de la conciencia. A lo sumo, esa ‘trascendencia’ provee contenidos afectivos, que sirven de insumo para la facultad – subjetiva – de la representación. Ante la pregunta de cómo puede esta facultad conocerse a sí misma, cómo se adquiere la conciencia de sí, Reinhold responde que – si no es ‘abstracción’ – la reflexión puede acceder a la “concreta totalidad”, pero no se refiere a la existencia de un sujeto en el mundo, sino a la claridad conceptual sobre su ser, a la visión conjunta de sus relaciones con otros objetos, en el contexto general de sus vivencias. Totalidad divisible mediante la abstracción, divisible en el componente ‘subjetivo’ y ‘objetivo’ (Cf. Cassirer, 1994a: 46, 52ss).

## 2.2. Dos concepciones de la autoconciencia

Para dar cuenta de la autoconciencia, Reinhold acude al ‘principio de la conciencia’. Apoyándose en Kant, sostiene que la alteración de la materia, y con ello la causalidad, no se explica a partir de una interacción entre elementos físicos, interacción externa al sujeto, sino de la asociación, propia del entendimiento, la cual supone a su vez una unidad (categorial) que la soporta. Sin embargo, para fundar el conocimiento, no basta un principio que afirme tal unidad, tal y como sería el caso del de ‘no contradicción’, que garantiza tan sólo la coherencia de pensamiento. Para ello, se requieren los principios “de la conciencia” y “del conocimiento”<sup>13</sup>, cuya estructura es: si un elemento *A* se relaciona con otro *B*, esta relación es posible gracias a una unidad, que permite establecer ya sea sus atributos comunes, ya sea sus diferencias.<sup>14</sup> Ciertamente, este esquema resulta apropiado para dar cuenta de cómo

13 “La conciencia cuyo objeto no es ni una mera representación, ni lo que representa, sino algo representado diferente de ambos, se llama conocimiento.” (Cf. Reinhold, 1990: 223; Hoyos, 2001: 62ss)

14 Fichte desarrolla sistemáticamente este esquema en su “Doctrina de la ciencia” (1794). Al respecto Manfred Frank afirma que esta concepción dialéctica de la identidad sirve de base para el idealismo de Schelling y de Hegel, y que Leibniz había descrito esta estructura, en sus reflexiones sobre el ‘fundamento’, preludio al principio de la conciencia de Reinhold (Frank, 1991: 96-98).



un todo, una unidad, se relaciona – mediante síntesis y análisis – con sus partes constitutivas; sin embargo resulta inapropiado para dar cuenta de la autoconciencia. De la capacidad de un sistema (pongamos por caso un robot) para identificar sus partes, realizar síntesis y análisis, interactuar con el medio, no se sigue que tenga conciencia de sí.

El ‘principio de conciencia’ de Reinhold tan sólo permite definir formalmente sus elementos: ‘sujeto’, ‘objeto’ y ‘mera representación’. Reinhold define cada uno de ellos acudiendo indiscriminadamente a los otros (Hoyos, 2001: 59ss): por ejemplo, afirma que el sujeto es aquél al que le corresponde un objeto y puede ser diferenciado mediante la representación. Argumentación circular.<sup>15</sup> Para salir de este escollo, Reinhold transgrede su principio fenomenológico de atenerse a los eventos de la conciencia, acude a la capacidad de representación, y afirma que ella dispone de una guía, las formas a priori, formas de la sensibilidad y formas de la representación, que le permiten al sujeto construir la representación, esto es, atribuir (activamente) forma a la materia y (pasivamente) ser afectada por la materia (*Stoff*), cuyo origen es trascendente. Cada una de ellas, materia y forma, proviene de fuentes trascendentes, ‘en sí’: la forma proviene del *Gemüt*, de la facultad anímica; la materia, de la realidad externa.

Según este esquema, la representación (ya sea del objeto, o del sujeto, en el caso de la autoconciencia) sucede en dos niveles, uno amplio, que corresponde a la capacidad de representación, dirigida a un objeto en general, y la representación en sentido restringido, dirigida al objeto, en el marco de la estructura tripartita: mera representación, sujeto y objeto. En el caso de la autoconciencia se puede apreciar mejor la ambigüedad de esta descripción: no se puede establecer con claridad qué es el sujeto, si aquél que, oculto, gobierna la capacidad de representación, o el de la estructura tripartita, propia del ‘principio de conciencia’. Desde el punto de vista de la capacidad de representación, el sujeto es activo, adquiere conciencia de sí mediante una relación, dirigiéndose a su representación (como sujeto ‘reflejo’) en la estructura tripartita. Sin embargo, no hay una correspondencia entre el sujeto, ‘actividad pura’ y la representación de sí, a la que accede en la estructura tripartita. Reinhold intenta superar las dificultades de este modelo, pero se encuentra ante el problema de aceptar la dimensión anímica como ‘en sí’, base de la autoconciencia.

---

15 Hoyos (2001: 69ss) muestra la circularidad en que incurre la fundamentación de Reinhold. Cuando mediante la reflexión se explicita el principio de la conciencia, en rigor “no toma nada” de él, asume que es el fundamento, pero no cae en cuenta de que es un “modelo auto-referencial”, circular: “lo que es aceptado como presupuesto ‘verdaderamente probado’”, el principio de conciencia, “no contribuye en nada a su demostración filosófica como verdadero”, cae en la aporía de la fundamentación, en el trilema de Münchhausen.

Para resolver este problema, explora la facultad del deseo como la dimensión que motiva la representación, reacción a los contenidos sensibles (*Stoff*), cuyo origen es la trascendencia de la realidad ‘en sí’.

En cambio, para Husserl, la reflexión y la autoconciencia tienen un sentido diferente al de las teorías de la representación. La fenomenología pone por tema la ‘conciencia de sí’ que tiene lugar a nivel pre-reflexivo, anterior a la construcción teórica del conocimiento.<sup>16</sup> No es una reflexión al estilo óptico, un retorno sobre una representación previa, sino una reflexión que ha de ajustarse a su objeto, siempre dinámico, cambiante: la dimensión trascendental. La dificultad radica en acceder a un objeto, el campo de la conciencia, que a pesar de ser vivido<sup>17</sup>, no se ofrece directamente, al modo de un objeto ‘a la mano’, ‘ahí delante’. Husserl se enfrenta a la dificultad de mostrar cómo es posible la relación entre la dimensión trascendental, constituyente, siempre presente, actuante, y la dimensión constituida, mundanizada, psicológica – unidad psicofísica. A su juicio, tras la reducción fenomenológico-trascendental, se establece que la dimensión trascendental, el yo trascendental, constituyente, es ‘origen’ de la dimensión psicológica. Pero, al momento de dar cuenta del tránsito de la dimensión psicológica a la trascendental, parece encontrarse en una situación análoga a la de Reinhold, debe mostrar que la autoconciencia que precede a la reflexión temática, no es un presupuesto implícito, inaccesible, inútil para la reflexión. De ser así, sí la reflexión “no toma nada” de lo explicitado, todo se torna en una “idea escandalosa (...) y difícil de aceptar”, para utilizar la expresión de Luis E. Hoyos (2001: 69): o se presupone que el fundamento determina los actos de la conciencia, pero no es, en modo alguno accesible, o se incurre en una argumentación circular.<sup>18</sup>

---

16 En un libro próximo a publicarse, titulado “Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica”, Felipe León (2014) muestra en qué sentido la reflexión es un rasgo esencial al método fenomenológico, mediante ella es posible tematizar la experiencia pre-reflexiva, pre-teórica. De manera que, a pesar de sus acusaciones al método reflexivo de Husserl, la hermenéutica existencial de Heidegger pone en práctica la ‘reflexión’. Para la relación entre autoconciencia y reflexión Cf. Zahavi, 2003.

17 Para la fenomenología de Husserl, la experiencia está conformada primordialmente por el sustrato vivencial, pre-teórico, en donde tiene lugar la apertura al mundo – mediante la afectividad –, los vínculos intersubjetivos, la constitución del yo puro y la constitución de objetos, reales y posibles, las kinestecias. (Cf. Husserl, 2006: 187ss; Husserl, 1994: 41ss; Welton, 2003).

18 Comentando el modelo reflexivo de Reinhold, Hoyos trae a colación la leyenda de la reina Isabel de Castilla, quien se quejaba ante Nebrija, por la dificultad de su teoría gramatical. Molesta ante la dificultad del aprendizaje de la gramática, le decía que el uso del lenguaje corriente era más fácil que la teoría gramatical que lo pretendía explicar. Sobre esta base, Hoyos critica a Reinhold que su teoría sobre la reflexión es obtusa, “fundamentalismo extremo”. Asumiendo que en ella se explicita algo – como sería el caso de la gramática –, (para Reinhold) lo explicitado no se podría utilizar para efectos de la teoría y de la comprensión (“no toma nada”, afirma Hoyos). Este sería el caso de Reinhold, quien dice explicitar el principio de la conciencia, con su respectiva facultad de representación, pero a la vez

Punto de partida de la fenomenología trascendental son la *epoché* y la reducción fenomenológica, cuyo primer resultado es la explicitación de la estructura *ego-cogito-cogitatum*: el yo puro, a través de sus actos intencionales, se dirige a los objetos, a la realidad objetiva, a la posibilidad, y a sí mismo (Cf. Husserl, 1976: 71ss). Puesto que el yo puro efectúa los actos intencionales (los inicia, los termina, cambia de actitud), parece ser que la conciencia de sí se logra mediante la reflexión. El yo trascendental está presente en el flujo de la conciencia, conforma una unidad, que permanece idéntica en el fluir de las vivencias (desde luego, esta unidad pura, no excluye la historia subjetiva, las habitualidades). Sin embargo, el yo no se puede aprehender directamente a sí mismo, escapa a la reflexión, es decir, al momento de determinarse tan sólo encuentra su yo ‘sido’, pasado, objetivado, pero no activo, ‘presente’. De este modo, la autoconciencia sería resultado de la flexión del ego sobre sí mismo, que se encuentra como ‘reflejo’, ‘objetivado’. No obstante, esta interpretación de la autoconciencia comparte el rasgo esencial de la reflexión, tal y como la entiende Reinhold. Se expone a la mencionada crítica de la conciencia relacional, presupone una unidad previa, una autoconciencia, cuya aclaración requiere de otra autoconciencia, y así sucesivamente (Cf. Zahavi, 2003: 158-159). Para Husserl, en cambio, la autoconciencia no es resultado de una relación del yo consigo mismo, antes bien tiene un carácter pre-reflexivo, pre-teórico. Horizonte temporal, en el campo trascendental de la conciencia tiene lugar la conciencia de sí, como horizonte presente, presente viviente. El yo trascendental se vive a sí mismo como actividad pura, presente continuo, pero también constituido, en unidad con su cuerpo, con los otros, apertura al mundo. Veamos esto de cerca.

La pregunta por la constitución de la realidad objetiva es derivada de la pregunta de cómo tiene lugar la autoconciencia. Que la autoconciencia tiene lugar a nivel pre-reflexivo, significa que a los actos intencionales, dirigidos por el rayo de la atención, les corresponde la conciencia de sí, conciencia temporal, no temática. Y esto de un modo continuo, es decir, la unidad se conforma a pesar de las interrupciones propias del dormir y de los demás estados de “inactualidad” del yo (Cf. Husserl, 1997: 145ss). Mientras la atención está centrada en un objeto, simultáneamente el yo cuenta con un saber implícito – pero explicitable –, saber del trasfondo perceptivo, de su posición corporal y sus movimientos, cuenta con el trasfondo oscuro del pasado, de las representaciones que pueden actualizarse mediante asociaciones, síntesis pasivas. No obstante, esta conciencia no es un mero saber marginal, sino que constituye la dimensión trascendental, fuente del sentido de la experiencia (Cf. Zahavi, 2002: 160ss).

---

afirma que ella no aparece, no aparecen ni el ‘objeto’, ni el ‘sujeto’, tan sólo tenemos noticia de ellos mediante sus efectos, la representación. (Cf. Hoyos, 2001: 69ss).

Pero, si la autoconciencia ya tiene lugar en cada acto intencional, previo a la reflexión, si la reflexión no rinde la conciencia de sí, aún queda por resolver cómo es posible la autoconciencia pre-reflexiva. Para Husserl, la autoconciencia es resultado de la constitución temporal: el flujo temporal tiene la forma esencial del presente originario, retención y protensión. Esta estructura unitaria no está en el tiempo, sino que lo constituye. Unidad entre el presente continuo, lo retenido y las protensiones. Puesto que está conformada por esta estructura temporal, la subjetividad trascendental no puede acceder directamente a sí misma, sino mediante un acto reflexivo. El yo actual, presente puro, dirige la atención al yo sido, retenido, de manera que hay siempre una unidad entre el yo actual, puro, y el yo constituido, pasado-presente, con atributos definidos.

Ante esta división, Husserl afirma que se trata del mismo yo, en dos momentos distintos, una vez constituyente; otra, constituido, objetivado. Sin embargo, esta unidad no es fácil de defender: ¿cómo saber que se trata del mismo yo, si sus atributos son tan disímiles? Tampoco se puede afirmar que son dos yoes totalmente distintos, pues esto llevaría o bien a sostener que el yo trascendental es inaccesible y que, en consecuencia, el yo constituido, es lo “representante representado” (Cf. Reinhold, 1790: 223); o bien, llevaría a sostener que la conciencia está conformada por actos y estructuras intencionales, accesibles mediante la reducción eidética, circunscritas exclusivamente al plano psicológico. Negación de la fenomenología trascendental.

Si bien es cierto que en el modelo fenomenológico la autoconciencia no es resultado de la reflexión, necesita de ella para su autoaclaración. Husserl entiende por ‘inconsciente’ a la dimensión trascendental, vivida, determinante de la experiencia, pero explicitable mediante la reflexión. Todas las representaciones, fantasmas, símbolos, que lo constituyen pueden ser explicitados mediante actos reflexivos, dirigidos explícitamente por el yo; o pueden ser resultado de una o varias asociaciones pasivas, que motivan la atención del yo, la toma de conciencia. En cualquier caso, el advenir a la conciencia, el acontecimiento, puede ser aclarado mediante la reflexión fenomenológica, que desentraña las estructuras inconscientes que participan en este proceso.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> A diferencia de Freud, Husserl sostiene que el advenir a conciencia, el ‘acontecimiento’ se puede explicar desde la conciencia, mediante la reflexión. En otros términos: el ‘inconsciente y sus contenidos, ‘subfondo’, ‘reservorio’ de la conciencia, puede ser explicitado, al menos parcialmente, mediante actos reflexivos. En cambio, para el fundador del psicoanálisis existen fuerzas (inconscientes), represión, que impiden que una representación advenga a conciencia y si esto tiene lugar, hay una transposición del sentido. Cabe señalar que las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis han tomado un nuevo impulso en los últimos tres lustros. Para una visión panorámica de las relaciones entre los conceptos de inconsciente y pulsión en Husserl y en Freud, véase, por ejemplo, Bernet, 2003.

Para Husserl, el yo puro, trascendental, requiere de la reflexión para aclarar su autoconciencia, para elevarla a nivel de significado. El acto reflexivo retorna sobre lo ya vivido descubre al yo sido, con sus determinaciones fácticas: con atributos personales, en unidad con su cuerpo, con su mundo entorno, familiar, social. Si bien la ‘autoconciencia’ precede a la reflexión, no puede dissociarse de lo que descubre mediante ella, de lo contrario permanecería como realidad ‘en sí’, lo absolutamente otro de la conciencia. Aquí encontramos la dificultad central: la unidad del yo trascendental. Todo lo que él sabe de sí, *temáticamente*, sus ‘contenidos’, adquiridos mediante actos reflexivos, corresponden a la dimensión psíquica, determinada, fáctica.

Entre el yo trascendental, constituyente del “sentido de ser” del mundo (*Cf.* Husserl, 1973: 549), y el yo psicológico, mundanizado, hay una imbricación, cuyos aspectos comunes están conformados por la estructuras eidéticas de la conciencia. La síntesis, los aspectos comunes, en vez de conciliar la diferencias, conducen a una aporía: ¿cómo es posible la unidad entre el yo constituyente del sentido de ser, externo al mundo, y a la vez mundanizado, determinado psicológicamente? Ante esta paradoja las soluciones se pueden agrupar en dos clases: de una parte, aquellas que, con Husserl, mantienen la unidad, mediante un salto a la dimensión trascendental, responsable de la constitución de todo, de sí misma y de lo imbricado, es decir, de la dimensión psíquica, mundanizada; de otra parte, aquellas que niegan esta unidad (Merleau-Ponty, Waldenfels, Richir).

La tesis de que la autoconciencia se conforma – pre-reflexivamente – al modo de una unidad, unidad del yo trascendental con el yo constituido, psicológico, cuenta con una debilidad, ya identificada por Husserl. Por la dinámica temporal del flujo de conciencia, el acto reflexivo no puede acceder a una unidad plena entre el yo constituyente y el yo constituido. Tan pronto ha sido objetivado, tematizado, un “crecimiento” (Husserl, 1973: 550) trascendental ha acontecido. Un reducto permanente se evade siempre a la reflexión. Y no se trata tan solo de una dimensión puntual, ‘presente’, antes bien, se trata del horizonte pleno de la concreción, la subjetividad trascendental.

Husserl afirma que en este nivel la ‘ilusión’, la abstracción, es inevitable, el campo fenoménico, la subjetividad trascendental, parece ser psicológica, pero en rigor no lo es (*Cf.* Husserl, 1973: 550ss). La ilusión, ‘Psicologismo trascendental’ (*Cf.* Husserl, 1968: 331ss), consiste en asumir a la subjetividad anónima, concreta, sentida, por lo abstracto, aprehensible mediante el lenguaje, mediante la reflexión. La autoconciencia de la subjetividad trascendental no es temática, se trata de un saber de sí, “anónimo” (*Cf.* Husserl, 2006: 187ss), no constituido por el yo, mediante la

reflexión o tematización. Sin embargo, la fenomenología se vale de la reflexión para explicitar las estructuras trascendentales, ocultas a la mirada de la actitud natural. Y, gracias a la imbricación entre lo psicológico y lo trascendental, tales estructuras pueden ser asumidas como propias de la subjetividad trascendental. Puesto que la dimensión trascendental no aparece directamente, sólo es posible acceder a ella a partir de su manifestación, como ‘ilusión’ o ‘distorsión’ originaria, inevitable.<sup>20</sup> De ahí que la descripción (esencial) de las estructuras trascendentales no sea definitiva, pues está supeditada a condicionamientos, debe ajustarse a la fenomenalización.

Ante esto, la reflexión debe tener presente que los fenómenos de la conciencia, la subjetividad trascendental, no se reducen a lo que se manifiesta: el aparecer está determinado por lo no aparente, trascendental. Este desfase irreductible del fenómeno, impide que la tematización se ajuste plenamente a su dinámica. La autoconciencia, antes que ser resultado de la reflexión, ya tiene lugar en el nivel primordial de la pasividad y de la proto-actividad. Si allí hay ‘identidad’, autoconciencia, ella no surge de una posición solipsista, sino de la interacción intersubjetiva, mediante la empatía, en relaciones de quiasmo. Pero, esta temática, la génesis de la conciencia de sí a partir de relaciones intersubjetivas, requiere de un examen detallado, en otro lugar.

De la presentación de los rasgos centrales de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold y del contraste con la fenomenología de Husserl se pueden sacar algunas conclusiones. El método fenomenológico de Husserl tiene un carácter reflexivo, sí, pero es de tener presente que la autoconciencia no es resultado de la relación del yo consigo mismo. La autoconciencia tiene lugar en nivel pre-temático, pre-reflexivo, conciencia ‘anónima’. En esta instancia no se pueden determinar con claridad las fronteras entre la subjetividad y la intersubjetividad, en esta instancia tiene lugar

---

20 Tomándole la palabra a Husserl, Marc Richir (1998) se propone investigar precisamente esta ‘ilusión trascendental’. En conexión con Husserl, afirma que la autoconciencia aparece como ‘identidad’ consigo misma, pero esta ‘unidad’ es aparente, constituida mediante el esquematismo trascendental (la fantasía); luego, elevada al lenguaje mediante las instituciones simbólicas. La dimensión trascendental tiene un modo de aparecer ‘desfigurado’, ‘recortado’, aparece mundanizada. La ‘imbricación’, el encubrimiento de lo trascendental por lo psicológico, está conformada por un campo esencial, pero de “esencias salvajes” (Merleau-Ponty), indeterminables. Para dar cuenta del carácter inaprehensible de la dimensión trascendental, el método debe acudir a otro modelo de reflexión, distinto del modelo ‘óptico’, pues éste sólo conduce a una *porte-false*: o se presupone que el psiquismo es una capa ‘espiritual’ e interacción con la naturaleza, o se asume que a la dimensión espiritual corresponde un *ego*, determinado (hipóstasis). La descripción fenomenológica ha de ajustarse a la fenomenalidad del fenómeno, debe avanzar en zigzag, apoyada en juicios reflexionantes, el método identificado por Kant en su tercera crítica. Opuestos a los juicios determinantes, tales juicios tienen presente que su tema no es un estado de cosas determinable, definible, se ajustan al carácter dinámico, indeterminable de su objeto (Cf. Richir, 1998).

la apertura al otro, al mundo, mediante la afectividad, en vínculos intersubjetivos. Del examen de la fenomenología de Reinhold surgen interrogantes que ayudan a comprender mejor, por qué la fenomenología no es una filosofía reflexiva – a pesar de que se valga de esta técnica en su método –, ayudan a comprender en qué sentido el ‘fenómeno’ no se reduce a la manifestación, sino que está determinado por una dimensión trascendental, siempre imbricada con la dimensión psicológica, psicofísica, mundanizada.

Para las teorías de la representación – como la de Reinhold –, que limitan su noción de ‘fenómeno’ a lo que se manifiesta, dejando de lado el problema de la apariencia, la dimensión trascendental queda reducida a una dimensión ‘en sí’, accesible tan sólo mediante sus efectos, mediante la representación, descriptible mediante las actividades, leyes y funciones de la conciencia. Para tales teorías, subsiste el problema de la cosa ‘en sí’, el ‘alma substancial’, el ‘objeto’, trascendentes, inaccesibles a la representación. En cambio, para la fenomenología no hay ‘realidad en sí’, sino una imbricación entre lo trascendental y lo psicológico, lo determinante y lo determinado. Reinhold fracasó en su intento de elevar la filosofía a “ciencia estricta”, sin embargo no es un fracaso vano, su filosofía no solo impulsó al idealismo alemán, sino que también permite aclarar, por vía negativa, el sentido propio de la reflexión fenomenológica-trascendental, y en qué medida, a pesar de las semejanzas y relaciones de complementariedad, la fenomenología trascendental no es psicología racional.

### Bibliografía

1. Ahlers, R. (2005) “Differenz, Identität und Indifferenz im Gespräch des deutschen Idealismus um 1802, besonders bei Reinhold und Schelling”, *Archivio di filosofia*, LXXIII, pp. 285-312.
2. \_\_\_\_\_. *Sein, Schein und Ursein bei Reinhold und einige Folgen*, disponible en:
3. \_\_\_\_\_. [www.academia.edu/7229006/Sein\\_Schein\\_und\\_Ursein\\_bei\\_Reinhold\\_und\\_einige\\_Folgen](http://www.academia.edu/7229006/Sein_Schein_und_Ursein_bei_Reinhold_und_einige_Folgen), 2010. Acceso el 18 de junio de 2014.
4. Beiser, F. (1993) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-London: Harvard University Press.
5. Bernet, R. (2003) “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud”. En: Welton, D. (ed.) *The New Husserl*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 199-222.

6. Bondelli, M. (1995) *Das Anfangsproblem bei K. L. Reinhold: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt: Klostermann.
7. Cassirer, E. (1994a) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, T. III: Die nachkantischen Systeme*. Darmstadt: WBG.
8. \_\_\_\_\_. (1994b) *Filosofía de la ilustración*. México: F.C.E.
9. Di Giovanni, G. (ed.) (2010) *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment, Studies in German Idealism*, Dordrecht: Springer.
10. Fabbianelli, F. (2010a) *Inhalt und Gegenstand der Vorstellung in Reinholds Elementarphilosophie*. En: Di Giovanni (2010), 197-207.
11. \_\_\_\_\_. (2010b) “‘Antropología’, ‘psicología’ e ‘trascendental’ nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XII, Vol 2, 47-60.
12. Frank, M. (1991) *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam.
13. Hoyos, L. E. (2001) *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Universidad Nacional, Siglo del Hombre.
14. Husserl, E. (1968) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, The Hague: Martinus Nijhoff.
15. \_\_\_\_\_. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1928-1935)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. XV, The Hague: Martinus Nijhoff.
16. \_\_\_\_\_. (1976) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, I. Halband*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. III/1. The Hague: Martinus Nijhoff.
17. \_\_\_\_\_. (1984a) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/1, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
18. \_\_\_\_\_. (1984b) *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/2, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.



19. \_\_\_\_\_. (1994) *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, México, Fondo de Cultura Económico.
20. \_\_\_\_\_. (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, New York, Springer.
21. Kant, I. (1993) *Crítica de la razón pura*. Traducción Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara.
22. Lazzari, K. L. (2010) *Reinhold und der Glaube der Vernunft*. En: Di Giovanni 2010, 133-144
23. León, F. (2014) *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Bogotá: Universidad Nacional, será publicado en 2015.
24. Reinhold, K. L. (1789) *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Prag- Jena: Mauke.
25. \_\_\_\_\_. (1790) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Vol. I, Jena: Mauke.
26. \_\_\_\_\_. (1802) *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hefte 4, Hamburg.
27. \_\_\_\_\_. (1978). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg: Meiner, 1978 (1791).
28. Richir, M. (1998) “Qu’est-ce qu’un phénomène?”, *Les Études philosophiques* Le Phénoménal et sa tradition - octobre-décembre - P.U.F. – Paris No. 4, pp. 435-449.
29. Schuhmann, K. (1971) *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
30. Zahavi, D. (2013) “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”. En: Welton, D. *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press.



# La apariencia (*Schein*) en las *Lecciones sobre la estética* de G. W. F. Hegel\*

## The appearance (*Schein*) in the *Lectures on aesthetics* of G. W. F. Hegel

Por: Carlos Mario Vanegas Zubiría

Escuela de Historia  
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades  
Universidad Pontificia Bolivariana  
Medellín, Colombia  
E-mail: carloszubiri@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2015

Fecha de aprobación: 28 de mayo de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a03

**Resumen.** Desde Platón el arte ha sido deslegitimado filosóficamente porque su elemento y su medio es la apariencia. De tal manera que, el ser y la verdad, según la antigua teoría, se encuentran en las ideas y no en las apariencias sensibles. Hegel está lejos de este platonismo en sus *Lecciones sobre estética* y, por el contrario, va a realizar una reivindicación de la apariencia en el arte. El interés de este artículo es indagar por la distinción entre apariencia que engaña, vinculada al no-ser, y la apariencia necesaria de las obras de arte que, para Hegel, es la apariencia de la esencia. El artículo aprovecha tanto la oposición planteada por Hegel entre belleza natural–belleza espiritual, como el modo de ser del arte como ideal, para indicar que es la apariencia del arte una de las formas donde el espíritu se hace concreción, donde revela su conciencia activa, pensante, y puede manifestar sensiblemente las determinaciones e intereses más altos para su cultura.

**Palabras clave:** apariencia, arte, Hegel, filosofía del arte

**Abstract.** It may be noted that since Plato art has been philosophically undermined because its element and its means (media) is appearance. In such a way that, being and truth according to ancient theory, are found in ideas rather than in sensible appearances. Hegel is far from Platonism in his *Lectures on aesthetics* and on the contrary, he makes a claim of the appearance in art. The interest of this paper is to investigate the distinction between deceiving appearance linked to non-being, and the necessary appearance of works of art, that for Hegel, is the appearance of the essence. The article uses both the opposition raised by Hegel between natural beauty and spiritual beauty, as the way of being of art as an ideal, to indicate that the appearance of art is one of the ways in which the spirit reaches concretion, where it reveals its active consciousness, its reasoning, and can manifest determinations and significantly higher interests for its culture.

**Keywords:** appearance, art, Hegel, Philosophy of art

---

\* El artículo hace parte de la investigación doctoral “La filosofía hegeliana en entredicho: arte, historia y filosofía del arte”, que actualmente se realiza bajo la asesoría del Dr. Javier Domínguez Hernández. De igual manera, hace parte del proyecto de investigación terminado en el 2014, “Arte y memoria en el arte contemporáneo”, bajo el apoyo de la Convocatoria Mayor Cuantía del Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) Universidad de Antioquia, 2012-2014.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Vanegas, Carlos. “La apariencia (*Schein*) en las *Lecciones sobre la estética* de G.W.F. Hegel”. *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 35-55.

APA: Vanegas, C. (2016). La apariencia (*Schein*) en las *Lecciones sobre la estética* de G.W.F. Hegel. *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 35-55.

Chicago: Vanegas, Carlos. “La apariencia (*Schein*) en las *Lecciones sobre la estética* de G.W.F. Hegel.” *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 35-55.

*“Damas y caballeros, el programa que tienen ustedes en las manos está impreso con caracteres derivados de la cultura fenicia, modificados por griegos, romanos y por escribas carolingios, y adoptados en el Renacimiento italiano; los numerales nos llegaron de la antigua India a través de Arabia; el papel en el que está impreso es una invención de los chinos que llegó a Occidente en el siglo VIII, cuando los árabes tomaron prisioneros chinos que les enseñaron el arte de fabricar papel. Claro, el término Friday (viernes) proviene de sustituir por Frigg, una diosa teutónica, a la antigua diosa Venus; o mejor dicho a la deidad planetaria que en la antigüedad tardía recibió uno de los siete días del ciclo que hoy llamamos semana”* (Gombrich, 1991).

He iniciado con la afirmación de Ernst Gombrich porque considero que manifiesta uno de los intereses sustanciales de las humanidades y, por supuesto del arte: la vinculación de nuestro presente histórico con aquello que nos ha forjado y a lo cual nos vinculamos existencialmente a través de nuestra herencia cultural, entretejida con los hilos de formas diversas de vida, con los variopintos modos del pensar y de la sensibilidad, con la multiplicidad que se nos presenta en la historia, y que podemos encontrar al virar la mirada a la gestualidad de expresiones que componen eso que llamamos tradición. Por otra parte, creo que el breve relato de Gombrich expresa la actitud transformadora y activa del hombre, tan sustancial para considerar cualquier aspecto sobre el arte en Hegel. Y es que la modernidad instauró el momento de la actividad pensante, de la reflexión, que se instaura, en medio de la identificación de cualidades humanas, como la actividad más esencial para el hombre. Pensarse, producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es para el moderno Hegel la tarea del espíritu humano. Y esta actividad, entendida como un constante movimiento de la reflexión, está a la base del carácter de la apariencia del arte, porque el arte no es el producto de una cosa abstracta, sino de algo que devela una individualidad viva. Y esta es el espíritu que se hace concreción en la apariencia de la obra de arte, en tanto conciencia activa, pensante, y pensamiento de algo que es (Cf. Hegel, 1989: 62).

Soy consciente de que un acercamiento al concepto de *apariciencia* que Hegel expone en sus *Lecciones sobre estética* no puede realizarse de forma autónoma respecto al entramado argumentativo sobre el arte que allí se expone. Por ello, primero realizaré una aproximación al concepto desde la oposición belleza natural–belleza espiritual; luego indagaré el modo de ser del arte como ideal, para plantear una mirada esquemática sobre el papel de la apariencia en el arte y la tarea de éste para la cultura. Quisiera adelantarme y señalar rápidamente que uno de los objetivos principales de las *Lecciones* es ubicar el arte y su función dentro de la cultura, especialmente la cultura moderna y, para hacer esto, Hegel ha propuesto que el arte, en tanto realización de la verdad suprema, “obedece a propósitos e intereses

irreductibles a las condiciones de su aparición” (Podro, 2001: 22), a pesar de que siempre está referido a un contexto histórico, cambiante y finito. Tal devenir del arte es posible gracias a la mediación de la reflexión, pues a través de ella se logra la realización de los contenidos en la apariencia; donde el hombre puede manifestar sensiblemente las determinaciones e intereses más altos para su cultura; por ello el arte es reconocido como un producto del hombre, como su propia imagen (*Ibid.*, 53). Pero esto, es lo que pretendo señalar a continuación.

### **Belleza natural y lo bello del arte**

La primera aproximación al concepto de apariencia que quiero tratar aparece en esa oposición tan arraigada en la tradición entre la belleza natural y la belleza del arte. Ya en el exordio de la “Introducción” a las *Lecciones*, Hegel enfatiza en la delimitación que debe tener la investigación filosófica sobre el arte. Sus lecciones tratan de la estética, cuyo objeto específico de estudio es el arte bello. Los conceptos de *estética* y *bello* son utilizados aquí por la familiaridad que poseen en el pensamiento de la época, así que no pueden considerarse con la carga conceptual que la tradición les ha proporcionado. Por ejemplo, belleza en Hegel no hace referencia ni a la correcta proporción entre las partes de un objeto, entendida como armonía y simetría entre las partes de un todo; ni es entendida como la medida, el orden y la buena forma; tampoco es considerada aquí desde un orden cognoscitivo que refería la belleza perfecta a las ideas, y la imperfecta al nivel sensorial y material, como ocurre en Platón, quien considera la belleza como una imitación objetiva y rigurosa de las formas perfectas, lo que le permite identificar al arte con la *apariencia* de lo verdadero absoluto. Sin embargo, y pese a la gran influencia platónica sobre la belleza, Hegel delimita el objetivo de sus *Lecciones* a un tratamiento científico de lo bello en el arte, donde queda excluida cualquier consideración sobre la belleza de la naturaleza. Con esta advertencia preliminar, Hegel se prepara a examinar el arte desde una postura alejada de la estética dieciochesca, en tanto “desplaza el interés por la percepción de lo bello en general a la experiencia de la obra de arte concreta” (Domínguez, 2003: 124).

La exclusión de la belleza de la naturaleza como beneficiaria de la consideración de la filosofía del arte se debe a que Hegel entiende el arte bello como superior a lo bello natural, lo que implica que abandona como tarea del arte la imitación de la naturaleza, una idea que era antigua, medieval, renacentista e incluso, Kant la mantenía en el siglo XVIII. Esta tradición tan amplia de la mimesis, estableció el devenir de una metafísica de lo bello, es decir, de una cosmovisión de la Belleza que para el pensamiento ilustrado estaba regida por la racionalidad en la

imitación de las formas de la naturaleza.<sup>1</sup> Pero creo que Hegel realiza esta ruptura con la mimesis como esencia del arte, cuando afirma que “lo bello artístico es superior a la naturaleza”, donde hay un énfasis en esa *superioridad* que indica que “la belleza artística es la belleza *generada y regenerada por el espíritu*” (Hegel, 1989: 8), toda vez que lo bello del arte es la manifestación de la idea en una forma exterior que ha sido llevada a cabo, a su apariencia –*zur Erscheinung*–, por la misma Idea. Por este motivo, tal belleza no puede ser una propiedad esencial a la naturaleza; por el contrario, la belleza solo existe para nosotros, en tanto espectadores conscientes que la contemplamos.

De lo que se desprende que la belleza, en *strictu senso*, es real solo desde la perspectiva de la conciencia, en tanto autorrealización del espíritu (Cf. Ramírez, 1988: 89). Es una superioridad que se legitima en que lo bello artístico es producido por el espíritu, para contemplarlo y para considerarlo por sí mismo.<sup>2</sup> Pero esta *superioridad* no es cuantitativa en tanto se encuentra en relación con otra, sino que es una superioridad absoluta, como aquello que tiene capacidad de la mediación, de la actividad pensante que conoce al penetrar en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido y desarrolla el contenido

---

1 “Cuando Charles Batteux estableció en 1747 el concepto de las bellas artes, dio un contenido positivo para aquel campo conceptual básico que había surgido a lo largo del siglo XVIII. Y ese concepto identificó el arte con la belleza y definió su función como la de imitar la naturaleza.<sup>18</sup> A partir de la posibilidad distintiva de la *autonomía estética* y del contenido positivo de las bellas artes se estableció la Historia del Arte” (Fernández, xvii); “A Constituição paradoxal da arte reside essencialmente na contradição pela qual, por um lado, ela é *mimesis* em relação à realidade e, por outro lado, é a quintessência das “construções ilusórias, criações fantásticas, imagens do desejo. A arte representa a unificação paradigmática da liberdade e da coação, da anarquia e da regra, do logro e da fidelidade a natureza singular e do típico, da imanencia formal e da transcendência sistemática” (Bazin, 1989: 281); “Ya en la Antigüedad se podía observar un profundo dualismo en la concepción de la naturaleza; si el arte ha de imitar la naturaleza, esto puede significar dos cosas distintas; o la imitación de las leyes que la rigen o la imitación de su aspecto. El primer concepto derivaba de Demócrito y el segundo de Platón. [...] Y en el siglo XVI a estas concepciones se añadió la tesis de que el arte antiguo profundizó y puso en práctica las leyes de la naturaleza mejor de lo que lo hubiera hecho la naturaleza misma, por lo que por ello puede constituir un modelo en el terreno del arte igual de bueno o mejor que la propia naturaleza”. (Tatarkiewicz, 1991: 239). Y respecto al escultor: “Y ya que su objetivo es la imitación de la naturaleza, el escultor ha de advertir que la imitación tiene dos aspectos: tenemos que admitir que hay universales y particulares. Todos los seres humanos tienen un aspecto parecido, pero al mismo tiempo no hay dos iguales” (Wittkower, 1983: 95).

2 “la forma de la *intuición sensible* pertenece al *arte*, de modo que el arte es lo que presenta la verdad en modo de configuración sensible para la conciencia, y ciertamente de una configuración sensible que en esta apariencia suya misma tiene un sentido y un significado superiores, más profundos, sin no obstante querer hacer aprehensible a través del medio sensible el concepto como tal en su universalidad; pues precisamente la *unidad* de éste con la apariencia individual es la esencia de lo bello y de su producción por el arte” (Hegel, 1989: 78).

en sus determinaciones (Cf. Hegel, 1989: 56). Por su parte, si consideramos la belleza en la naturaleza, solo puede hacerse desde un carácter muy primario, como pura exterioridad, en tanto no se ha realizado el trabajo del espíritu sobre ella. Pero en el Arte, lo bello es la manifestación de la idea en lo sensible exterior que se realiza desde su propia interioridad; el arte, entonces, puede considerarse como un momento de autorrealización en el cual el espíritu concuerda con su manifestación. Con esta mediación que Hegel introduce como el *fin del espíritu*, ha realizado la revalorización y la inversión de la relación tradicional –tanto de los antiguos como de nosotros– de lo bello artístico y lo bello natural.<sup>3</sup>

### **La obra de arte y las meras cosas**

Ahora bien, quisiera diferenciar la obra de arte de los demás objetos del mundo, para considerar su peculiar apariencia sensible; para ello, me remitiré al apartado titulado “La obra de arte en cuanto objeto sensible para una relación esencial con el hombre en cuanto sensible”. En esta apartado Hegel indaga la obra de arte como cosa sensible, como objetos externos que aparecen para nuestros sentidos como cualquier “cosa” de la naturaleza. Pese a esta vinculación, este no es el destino de la obra de arte porque ella no existe sólo para eso, pues, de lo contrario, tendría razón Platón al considerar el arte y sus productos como una duplicación superflua de las cosas naturales. Para Hegel, la obra de arte es de “tal índole que en cuanto sensible es al mismo tiempo esencialmente para el espíritu” (*Ibid.*, 30). De tal suerte, lo sensible de la obra de arte sólo debe tener existencia para una necesidad humana, que puede entenderse como necesidad de pensamiento o de satisfacción contemplativa, donde se puede apreciar algo producido humanamente y que, a su vez, ha sido puesto en obra.

Pero nuestra relación con las meras cosas puede darse desde dos instancias que hacen de lo sensible algo interesante para el espíritu. El primer modo apunta a lo más inmediato y elemental: relación de nuestra intuición –sensible– desiderativa con el mundo externo. He aquí lo menos espiritual para el espíritu, como ver, oír, sentir por sentir. Por ejemplo, cuando alguien quiere relajarse se deja llevar por lo

---

3 “Pues la *idea como tal* es ciertamente lo en y para sí verdadero mismo, pero lo verdadero sólo según su universalidad todavía no objetivada; pero la *idea* en cuanto lo *bello artistico* es la idea con la determinación más precisa de ser realidad efectiva esencialmente individual, así como una configuración individual de la realidad efectiva con la determinación de dejar que la idea se manifieste esencialmente en si. Con esto queda ya formulada la exigencia de adecuar completamente entre sí la idea y su configuración como realidad efectiva concreta. Así concebida, la idea en cuanto realidad efectiva configurada conforme a su concepto es el *ideal*” (*Ibid.*, 56).

que ve/oye/siente; pero esto no es más que una mera aprehensión de lo externo de la que no queda nada. El espíritu es espíritu cuando es activo y cuando, al percibir lo externo lo hace algo suyo, para hacer algo con él. Así, el espíritu tiene que estar realizándose de alguna manera, lo que implica que su modo de ser es *performativo*, entendido aquí como una ejecución, una actuación o como representación.

La primera manera del espíritu de hacer de lo externo algo suyo no es por la mera aprehensión sensible, sino por la relación de deseo frente al mundo: aquí el hombre es singular sensible que se enfrenta a las “cosas en tanto que asimismo singulares” del mundo externo; o se dirige a ellas no “como pensador con determinaciones universales” (*Ibid.*, 30), sino según el impulso e intereses singulares, y se mantiene en ellas, puesto que es mediante el deseo que se logra la consumación de los objetos y la consecuente autosatisfacción. La relación según el deseo es negativa, pues para usar y consumir lo externo, tiene que dosificarlo: no se pueden satisfacer con la apariencia externa, sino que, estimulado por ella, la quiere y quiere la cosa en su existencia sensible concreta. Aquí, en esta relación negativa del espíritu con el mundo externo, no cabe el arte, pues el espíritu como puro y sólo deseo, no es todavía espíritu libre (*Cf. Ibid.*, 31).<sup>4</sup> Para Hegel, por el contrario, la relación del hombre con el arte no es la relación de deseo sólo para el deseo práctico, o para satisfacer cosas sensibles orgánicas o inorgánicas que se puedan usar o consumir; el deseo práctico es insensible para objetos de mera satisfacción espiritual.

El segundo modo de interesarle lo externo al espíritu es el de “la relación puramente teórica con la *inteligencia*”. Cuando el interés del espíritu en lo externo es el interés teórico, el examen, lo que el espíritu busca ya no es la cosa singular para usarla y consumirla, sino la cosa en su universalidad, para conocerla; esto es, para “encontrar su esencia y ley internas, y en concebirlas según su concepto”. Además, el interés teórico deja ser las cosas singulares, porque el espíritu como inteligencia no pertenece sólo al individuo como el deseo, sino al individuo en cuanto en sí mismo universal (*wir* = del nosotros); es, entonces, la razón universal del hombre la que se afana “por encontrarse a sí misma en la naturaleza y con ello restablecer la esencia interna de las cosas” que, por supuesto, no puede confundirse con lo

---

4 “Al deseo no le basta con meras pinturas de la madera que quisiera usar o de los animales que quisiera comer. Ni tampoco puede el deseo dejar al objeto subsistir en su libertad, pues su impulso le apremia precisamente a superar esta autonomía y libertad de las cosas externas y a mostrar que éstas sólo son ahí para ser destruidas y consumidas. Pero, al mismo tiempo, tampoco el sujeto, víctima de los intereses limitados, mezquinos y singulares de sus deseos, es libre en sí mismo, pues no se determina a partir de la universalidad y la racionalidad esenciales de su voluntad, ni tampoco libre respecto al mundo externo, pues el deseo sigue estando esencialmente determinado por las cosas y referido a ellas” (*Ibid.*, 31).



que *aparece* en lo sensible. En lo sensible dado, lo que encontramos inmediata o inicialmente es caos, infinita diversidad, desunión, etc.<sup>5</sup>

Ya desde Kant se pensaba el “principio subjetivo” de la finalidad en la naturaleza que no se puede atribuir a la naturaleza, como se pensó en la Antigüedad o en el medioevo. Por el contrario, el mundo moderno nos ha ubicado a nosotros mismos como ese principio de orden; así, sin el “principio subjetivo” la naturaleza, en su infinita diversidad, queda irrepresentable. Ahora bien, ¿es esta relación del hombre sensible con la obra de arte como extraída de lo sensible una relación teórica, de la inteligencia? No. Esta no puede ser nuestra relación con la obra de arte, en tanto sería desatender lo que le da individualidad a la obra: su apariencia sensible. Aunque el comportamiento teórico no sacrifica lo singular, también lo modifica, lo transforma interiormente al hacer de lo concreto, algo abstracto; de lo individual, el caso de una generalidad (Cf., *Ibid.*, 31).

A partir de estas razones, lo sensible en el arte tiene como característica la inmediatez de su significatividad, en su manera de representar un contenido de pensamiento –Danto dirá “encarnar un significado”–; por esta razón, lo sensible de la obra quiere ser “superficie y apariencia de lo sensible”, “quiere presencia sensible” (*Ibid.*, 32) porque su carácter material se ha espiritualizado; y es que a través de la mediación del trabajo espiritual, la mera sensibilidad se hace en la apariencia sensible una idealidad, libre del artista (del hombre), para que cuando capte el interés del receptor (el hombre), éste espíritu perciba en esa idealidad que se encuentra con lo suyo.

De lo anterior se puede afirmar que el arte se ubica como perteneciente a dos mundos; con su forma y figura pertenece al mundo de los objetos sensibles externos, y por ende se encuentra entre los fenómenos de la naturaleza. Pero como este carácter material ha sido espiritualizado, elevado a apariencia, pertenece a su vez al mundo del pensamiento. Esta dualidad es adecuada si el contenido del espíritu determina la figura concreta en la que se realiza, y por ello esta exterioridad no nos vale inmediatamente, sino que detrás suponemos un significado que espiritualiza la apariencia externa. Lo exterior alude a su alma. Pues una apariencia que signifique algo no se representa a sí misma y lo que ella es en tanto externa, sino otra cosa (*Ibid.*, 19), pues “Es más, toda palabra ostenta ya un significado y nada vale para sí

---

5 “Pues la inteligencia racional pertenece no al sujeto singular en cuanto tal, como sucede con el deseo, sino a lo singular en cuanto al mismo tiempo en sí universal. Puesto que el hombre se relaciona con las cosas según esta universalidad, es su razón universal la que se afana por encontrarse a sí misma en la naturaleza y con ello restablecer la esencia interna de las cosas, la cual no puede ser inmediatamente mostrada por la existencia sensible aunque constituye el fundamento de ésta” (*Ibidem*).

misma. Igualmente, el espíritu, el alma, transparecen a través de la mirada humana, el rostro, la carne, la piel, toda figura, y siempre es aquí el significado algo más que lo que se muestra en la apariencia inmediata” (*Ibidem*).

La obra no se agota en la mera rudeza de la piedra, o en las líneas, colores o sonidos que utilice, sino que ella despliega “una vitalidad interna, un sentimiento, un alma, un contenido y un espíritu al que precisamente llamamos el significado de la obra de arte” (*Ibid.*, 20). Es por ello que en la pintura su materialidad, “la extensión en la superficie, la particularización de los colores”, es decir, los elementos que forman la objetualidad de la obra, “tal como es para la intuición, [debe ser] transformada en apariencia artística puesta por el espíritu en lugar de la figura real misma” (*Ibid.*, 586). Esta “cualidad dual” que posee la obra de arte se corresponde, entonces, con la naturaleza dual del propio ser humano. Para Hegel el ser humano es como las cosas naturales, puesto que está inmerso en la inmediatez del mundo exterior, pero, a la vez, es “conciencia pensante”, puesto que se piensa a sí mismo, y se separa de ese mundo indeterminado cuando “se intuye, se representa, piensa”; de tal suerte que se desdobra en la actividad pensante, representándose a sí mismo como algo exterior pero en el cual se identifica como en lo suyo propio. Este es el modo teórico, en tanto se realiza desde la filosofía, desde la reflexión teórica sobre las preguntas que ya Kant había planteado: qué es el hombre, qué puede alcanzar, y cómo puede conocer. De igual manera, el hombre también realiza este proceso en el ámbito externo a él, pues modifica las cosas externas para identificarse con ellas, les imprime su carácter interior para luego reconocer sus propias determinaciones. Esta es la posibilidad del espíritu de extrañarse y de reconocerse de sí en lo otro, para captarlo—captarse y volver a sí mismo a lo suyo. Así, el hombre ha creado mundos donde se refleja a sí mismo, donde humaniza la naturaleza y todo aquello que es exterior a él se encuentra mediado ahora por su actividad reflexiva.

Ya en otro apartado de las *Lecciones*, “Lo bello natural”, Hegel presenta algunas consideraciones que ayudan, desde una perspectiva diferente, al tratamiento de la naturaleza espiritual del arte, y su existencia singular inmediata, circunscrita a la contingencia de la realidad efectiva finita. En el literal C titulado la “Deficiencia de lo bello natural”, Hegel ofrece consideraciones para tratar la naturaleza espiritual del arte y su existencia singular inmediata. Aquí, lo bello natural es deficiente porque depende del inmediato ser—ahí. La idea, en este ámbito, se realiza en una inmediatez singular y logra su realidad efectiva como existencia; el problema es que esta idea queda dispersa y amarrada a fines y medios finitos, a “toda la finitud de la apariencia”. De tal suerte que la idea de lo bello natural se realiza en la ausencia de libertad, pues al realizarse en una exterioridad

que la enreda, que la hace sumisa y la sumerge en el desenfreno del arbitrio y el acaso, se expone a contingencias que no son esenciales para sí misma, y que la dispersan. Al respecto nos dice Hegel:

En esta inmediatez la idea ha realizado *singularizadamente* todos sus aspectos y resulta por tanto sólo el poder interno que refiere entre sí las existencias singulares, tanto naturales como espirituales. Esta referencia es exterior a ellas mismas y también aparece en ellas como una *necesidad exterior* de las más diversas dependencias recíprocas y del estar determinado por otro (*Ibid.*, 110).

Aquí está explícita la diferencia que reside entre el espíritu y la naturaleza: el primero es en esencia Libertad, en tanto tiene la posibilidad de ser relación de sí mismo consigo mismo; la segunda, por el contrario, es Necesidad. En otros términos, el espíritu tiene en sí mismo su propia determinación, mientras que la naturaleza no la puede tener porque sus fenómenos son contingentes, toda vez que en éstos no se realiza la mediación de sentido que es el pensamiento, sino que aparecen como un simple reflejo de la belleza del espíritu; y en su modo incompleto e indeterminado, están sujetos a la “condicionalidad de coyunturas externas”, y condenados a la finitud de medios y fines externos (*Cf., Ibid.*, 8, 110).<sup>6</sup>

La referencia a este pasaje me permite señalar el carácter distinto que tiene el Ideal del arte, en tanto puede decirse que “frente a la prosaica realidad dada, esta apariencia producida por el espíritu [la obra de arte] es el milagro de la idealidad, una burla si se quiere, y una ironía sobre el exterior ser—ahí natural” (*Ibid.*, 122); ahí está la vitalidad que el arte sí tiene, un goce que se produce en el individuo y a través del cual puede acceder al arte —como ocurre con la filosofía o la religión—. La belleza artística es producto de un espíritu —un artista—, y otro espíritu —infinitos receptores— la reproduce, la interpreta y la realiza.

Sin embargo, esta vitalidad no apela a fines exteriores y contingentes sino a fines e intereses humanos, de la cultura, que se concentran en una figura inmediata. Además, si se considera la relación necesaria de la idea del arte con su figura singular, la inmediatez de esta figura no dispersa el concepto que se realiza allí, puesto que el concepto concentra en sí las particularidades de la realidad externa, permaneciendo singularizado, en unidad libre y total. Y esto es lo que ocurre en la obra de arte, no porque aparece en ella lo verdadero “por tener ser—ahí interno o

---

6 “la inmediatez del ser—ahí es un sistema de relaciones necesarias entre individuos y poderes aparentemente autónomos, en el cual cada singular es utilizado como medio al servicio de fines extraños a él, o bien precisa de lo exterior mismo a él como medio. Y puesto que aquí la idea en general sólo se realiza en el terreno de lo exterior, al mismo tiempo aparecen también desatados el desenfrenado juego del arbitrio y el acaso, así como toda la urgencia de la precariedad. Este es el dominio de la ausencia de libertad en que vive lo inmediatamente singular” (*Ibid.*, 110).

externo y ser en general realidad, sino únicamente porque esta realidad corresponde al concepto” (*Ibid.*, 84).

Con esta diferencia, se puede indicar que el arte está determinado por la reflexión y representa intereses y vicisitudes del pensamiento humano; y hace esto al poner en *apariencia* –*Schein*– la libertad del espíritu pensante. El carácter espiritual del arte indica la actividad vital del pensamiento que lo eleva sobre lo indeterminado y la arbitrariedad de las circunstancias contingentes. Es en la apariencia del arte donde el espíritu pone en juego sus inquietudes y tiene su fin más elevado y sustancial. Es esta condición la que eleva al arte sobre los fenómenos de la naturaleza, pues siguiendo a Hegel, si el arte cumple con esta característica le puede brindar al hombre algunas respuestas a sus necesidades y demandas, para que, a su vez, pueda alcanzar sentido y orientación en el desarrollo del mundo de la vida (*Cf.* Hegel, 2006: 17).<sup>7</sup> Esta perspectiva, creo que puede relacionarse aquí con Arthur Danto. El filósofo norteamericano afirma que la falta de criterio perceptual –los indiscernibles– del arte contemporáneo posibilitó el giro a una nueva autoconciencia, algo así como una reflexión filosófica sobre el modo de ser de la obra de arte. Desde esta posibilidad, Danto acude a Hegel para afirmar que, frente al arte contemporáneo, se necesita de nuestra contemplación reflexiva, lo que permite la autonomía del arte frente a la finalidad histórica, de tal suerte que se logra una autocomprensión del arte.

Creo que es este carácter activo del pensamiento frente a sus productos, lo que le permitió a Hegel ubicar la función del arte en el mismo ámbito que la filosofía y la religión, toda vez que es “un modo de hacer conscientes y de expresar lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu” (Hegel, 1989: 11). Ésta es la tarea del arte: tener la posibilidad de configurar sensiblemente en la apariencia, lo que para la cultura humana es significativo. En este sentido, es posible que el arte sea digno de un tratamiento científico–filosófico toda vez que el fin del arte es la manifestación de los contenidos e intereses del hombre configurados en un fenómeno sensible, y así se constituye como una visión del mundo que invita a la consideración pensante, a que el espíritu lo considere como objeto de su conciencia.

---

7 “Esta necesidad pasa por las más multiformes manifestaciones hasta el modo de producción de sí mismo en las cosas externas, tal como se da en la obra de arte. Y no sólo con las cosas externas se comporta el hombre de este modo, sino también consigo mismo, con su propia figura natural, a la que no deja tal como encuentra, sino que deliberadamente modifica. Esta es la causa de todo atavío y adorno, aunque éste sea tan bárbaro, de mal gusto, completamente desfigurador e incluso pernicioso como los zapatos de las mujeres chinas o las perforaciones de orejas y labios. Pues sólo en el mundo civilizado la alteración de la figura, de la conducta y de cualquier modo y manera de exteriorización emana de la formación espiritual” (*Ibid.*, 27).

### **Objeciones a la apariencia del arte**

Hemos afirmado que la verdad se manifiesta a través de la configuración sensible y concreta, correspondiente a la naturaleza del arte. Esta finalidad del arte nos lleva a la tesis de Hegel que acentúa, enfáticamente, que la verdad se manifiesta en la *apariencia*. Pero para lograr esto, Hegel refuta las objeciones que históricamente han dicho algo sobre el arte, en especial las que sostienen que el arte no es digno de un tratamiento filosófico. Tales detractores consideraban el carácter servil del arte, pues su función es la de pretender la relajación del ánimo por medio de su carácter suntuario y ornamental. El arte es, desde esta perspectiva, un mero *divertimento* y un modo de llevar el ocio.<sup>8</sup> No hay en él ningún fin serio, es algo superficial y sin ningún tipo de interés sustancial para la cultura del pensamiento. Y si llega a tener algún tipo de “seriedad científica” ha sido por sus servicios a fines más elevados. En consecuencia, el arte no posee un fin en sí mismo, sino que es un medio para formas de pensamiento más elevadas; además, cuando se ha subordinado a fines más serios, el arte ha utilizado el medio de la *Ilusión*.

De esta objeción se desprenden dos consideraciones importantes. Por una parte, se presenta al arte como un elemento que hace grata la vida, que la ablanda frente a las circunstancias del mundo prosaico y cotidiano, pero a pesar de encontrarse en el arte una forma de ocio, este tipo de disfrute es insustancial, y de esta manera la vida humana no puede apelar al arte, sino a la filosofía, que en su trabajo racional y analítico siempre ha dicho la “verdad” de las cosas. Por otra parte, aparece la posibilidad de ver en el arte un medio eficaz, que ha sido utilizado por la filosofía para intentar considerar las contradicciones propias del ser humano: su instinto y deber, su sensibilidad y su espiritualidad. Esta postura, como vimos, presenta al arte como un medio y, más aún, como un medio que es discutible por tener su vida en la apariencia, entendida como ilusión.

---

8 “aunque las creaciones artísticas no son perniciosas para estos serios fines y a veces incluso, al menos en su función de mantener alejado el mal, parecen promoverlos, el arte contribuye más a la *remisión*, a la *relajación* del espíritu, mientras que los intereses sustanciales precisan más bien de la tensión de éste. Por eso puede parecer desproporcionado y pedante querer tratar con seriedad científica lo que para sí mismo carece de naturaleza seria. En todo caso, según tal enfoque, el arte aparece como algo *superfluo*, aunque la *emoción* del ánimo que el hecho de ocuparnos de la belleza puede causar no sea precisamente pernicioso como *afeminamiento*. A este respecto, a menudo ha parecido necesario tomar la defensa del arte bello, el cual se admite que es un lujo, en lo referente a su relación con la necesidad *práctica* en general y, más precisamente, con la moralidad y la piedad, y, puesto que su inocuidad no puede ser probada, hacer creíble al menos que este lujo del espíritu procura un número mayor de *ventajas* que de *desventajas*” (*Ibid.*, 8).

Frente a esta objeción, Hegel responde con el rechazo a la postura que identifica la ilusión y la apariencia. En primer lugar, el arte no puede ser portador de intereses ajenos a su naturaleza ni mera ilusión; por el contrario, al ser un producto humano tiene una necesidad interna que lo hace autónomo y lo separa de cualquier otro fin. Como el espíritu pensante es quien le da sentido a la obra de arte, su fin no es un mero pasatiempo para la distracción ociosa del espíritu. En este sentido, si consideramos al arte solo para el *divertimento* y el entretenimiento, o para la decoración y la estimulación de nuestra vida privada y pública, es decir, para el uso de circunstancias exteriores al arte, este sería servil, instrumentalizado; sin embargo, el acento moderno que establece Hegel en su filosofía del arte es que “lo que nosotros queremos examinar es el arte *libre*, tanto en su fin como en sus medios”. Hay en esta afirmación una vinculación entre lo libre, lo absoluto y el fin sustancial superior que se condensa cuando plantea que la tarea del arte es el develamiento de la verdad, y tiene “por tanto su fin último en sí mismo, en esta representación (*Vorstellung*) y este develamiento mismo.” (Hegel, 1989: 44).

Y es en esta vinculación donde Hegel puede plantear de cara su famosa y cuestionada tesis respecto a la función histórica, como una oposición a la supuesta indignidad del arte como objeto de tratamiento filosófico: “solo en esta su libertad es el arte arte verdadero, y solo cumple su suprema tarea cuando se sitúa en la esfera común a la religión y a la filosofía” (*Ibid.*, 11). Ante la sospechosa dignidad del arte, Hegel propone la más alta dignidad, tan alta como la religión y la filosofía. El arte y sus productos son un llamado a la reflexión, despierta el juicio de los individuos y les presenta a través de la intuición materia para el pensamiento. Ahora bien, al considerar aquí un fin sustancial para el arte, donde la libertad del espíritu está en obra, la apariencia adquiere para el arte un carácter esencial, lo que le permite a Hegel atacar la arraigada posición de considerar la apariencia como opuesta a la verdad.

Desde la antigüedad el arte ha sido deslegitimado filosóficamente porque el elemento y el medio de existencia del arte es la apariencia. Ya sabemos que en la antigua teoría el ser y la verdad se encuentran en las ideas, y no en las apariencias sensibles. Así, por ejemplo, podemos verlo en Ricoeur cuando afirma que Sócrates elabora “una especie de fenomenología del error” (Ricoeur, 2004: 23-33), es decir, que toma una cosa por otra, como ocurre en el *Sofista*, al acusar a los que fabrican “imitaciones” (*mimémata*) y “homónimos” (*homónuma*) de los seres como imitadores del ser y la verdad (234d), ellos hacen un simulacro, una representación de una cosa ausente.<sup>9</sup> Asimismo ocurre en el *Fedro*, cuando se introduce el mito de

---

9 “Sabemos que quien promete producir todo mediante una sola técnica. sólo elaborará, por medio de

la escritura, un invento que desea regalar el artificioso Theuth al rey Thamus. Ante el regalo, el rey desconfía del artificio como *phármakon* de la memoria, y rechaza esta *téchne* porque en ella

Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad (275a-b).<sup>10</sup>

De igual manera puede verse en *La República*, donde Sócrates le plantea a Glaucón el símil de la línea. Allí le explica que hay dos segmentos del conocimiento, uno de ellos es el de lo visible, el de las imágenes “ante todo a las sombras”. Estas sombras o *eidolon* son las que están más alejadas de la verdad, en tanto están alejadas también respecto a aquello que imitan (510a).<sup>11</sup> Las inquietudes señaladas en Platón apuntan a constituir la distancia que la imagen, o la sombra como apariencia, tiene respecto a la verdad. Platón considera al simulacro, en tanto apariencia, como un

---

diseños, imitaciones y homónimos de las cosas. Será así capaz de ocultar a los jóvenes poco inteligentes, mostrándoles sus dibujos desde lejos, que él es el más habilidoso para realizar realmente lo que quiere hacer.”; “¿Y Qué? ¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objeto los razonamientos o no podría suceder u que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras 19 de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo?” (234d); “¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo a verse uno obligado a contradecirse a sí mismo” (241e)

- 10 “dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría.» Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad.»” (257a-b).
- 11 “Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes” (510a).

doble que pretende mediar entre el hombre y la verdad; y es un doble que introduce, desde la búsqueda de su legitimidad, la ficción, la pura ilusión, en cuanto quiere presentarse como presencia de lo invisible. Por eso, el problema de Platón con la apariencia radica en que ésta quiere presentarse como realidad. Postura que resulta imposible para una filosofía que ha instaurado una dualidad epistémica establecida en un saber organizado conceptualmente, en donde la apariencia es una duplicación superflua de las cosas naturales. Las breves nociones que he traído aquí, han establecido toda una tradición en la que se considera que los objetos estéticos, y por supuesto con ellos el arte, tienen su modo de ser, su “realidad” y “verdad” siendo la representación de algo que no son.

Pero Hegel se encuentra muy alejado de esta postura platónica, de ahí que cuestione esa indiferencia establecida de la apariencia como no-ser. Para él, a la esencia “le es esencial la *apariencia*; [pues] la verdad no sería tal si no pareciera y apareciera, si no fuera para alguien, para sí misma tanto como para el espíritu en general” (Hegel, 1989: 12). Y a partir de esto se encarga de distinguir la apariencia que engaña de aquella que no lo hace; para poder encontrar la pertinencia de la apariencia del arte (*Ibidem.*), a partir de tres comparaciones. La primera de ellas tiene que ver con la apariencia del arte y la realidad. En este punto Hegel señala que la realidad apela a la apariencia del mundo externo de los fenómenos y del mundo interno de nuestros sentimientos. Tanto al uno como al otro, en medio de la cotidianidad, les atribuimos realidad y verdad porque es lo que percibimos y sentimos de manera inmediata, por ello, ante la fuerza de estas experiencias, le imponemos al arte la categoría de mera apariencia.

Sin embargo, para Hegel la obra de arte es una *concepción* a la que se le da existencia y realidad. El arte y sus productos no pueden considerarse como mera ilusión, en tanto ya han pasado por la conciencia humana, por la actividad del espíritu. De esta manera, la *apariencia necesaria* a las obras no es para engañar, no es para presentarnos una ilusión, sino que, como son obras donde la verdad adquiere existencia, ser—ahí como figura concreta e inmediata y elevada lejos de los amarres del mundo exterior, es apariencia de la esencia. La apariencia se presenta a nosotros para reconocer y para regenerar algo verdadero, algo que nos interesa comprender y que nos pide confrontación pensante con ello. Hegel afirma que esa “esfera del mundo empírico interno y externo del mundo” no puede llamarse “verdadera realidad efectiva”, sino “una mera apariencia y una ilusión más cruda”, toda vez que la “auténtica realidad efectiva”, la que sí puede considerarse como verdadera, “se hallará más allá de la inmediatez del sentir y de los objetos exteriores” (Hegel, 1989: 12).



La segunda comparación la realiza con las representaciones de la historia, donde podemos apelar a la posición que tiene la poesía y la historia para Aristóteles. En *Poética*, Libro IX, 1451b, se aprecia:

De lo que hemos dicho se desprende que la tarea del poeta es describir no lo que ha acontecido, sino lo que podría haber ocurrido, esto es, tanto lo que es posible como probable o necesario. La distinción entre el historiador y el poeta no consiste en que uno escriba en prosa y el otro en verso; se podrá trasladar al verso la obra de Heródoto, y ella seguiría siendo una clase de historia. La diferencia reside en que uno relata lo que ha sucedido, y el otro lo que podría haber acontecido. De aquí que la poesía sea más filosófica y de mayor dignidad que la historia.

Este carácter es el que creo que puede pensarse en la comparación que realiza Hegel entre las representaciones del arte y de la historiografía, en tanto la apariencia del arte, si bien hace parte de la realidad sensible, “apunta desde sí a algo espiritual que debe acceder a la representación a través suyo, frente a su apariencia inmediata no se presenta a sí misma como ilusoria, sino más bien como lo efectivamente real y lo verdadero, mientras que lo inmediatamente sensible vicia y oculta lo verdadero” (Hegel, 1989: 12), mientras que las representaciones de la historiografía padecen de lo particular, están enredadas en la contingencia de lo inmediato y de la “realidad efectiva ordinaria”.

La tercera comparación aparece entre las apariencias del arte y las explicaciones de la filosofía. Hegel explica aquí que la filosofía apunta a los principios éticos y religiosos y, por tanto, la apariencia sensible y las representaciones de la historiografía se encuentran más alejadas de la verdad que el pensamiento filosófico y la apariencia del arte, porque en estos dos lo verdadero que manifiestan solo puede tener ser—ahí y realidad sí ha pasado por el pensamiento. Lo espiritual de sus contenidos permite que el espíritu acceda a la representación; y que la apariencia sea un elemento sustancial de la tarea del arte, en tanto el arte hace de lo sensible apariencia, para hacer de la apariencia, verdad. Pero a pesar de la cercanía con la filosofía o la religión, es preciso aclarar que el arte no es ni pensamiento ni concepto, es pensamiento en lo sensible, actividad del espíritu que hace de lo sensible, de lo que no es humano, algo humano, y de este modo puede la apariencia cobrar interés para nosotros, pues, en tanto apariencia, queda determinada y destacada del rasero de las cosas. Esta es la idealidad del arte, un pensamiento o una idea en la existencia, en la historia, que se hace comprensible para el hombre. Se puede considerar que esta mediación es la que hace significativa una obra de arte y que ésta represente la necesidad universal y absoluta del hombre. Es pues la obra de arte una forma en la que el hombre configura y reconoce su visión del mundo; y por medio de ella “introduce una modificación en la realidad sensible que permite

reducir su extrañamiento. Se trata de un momento práctico de la duplicación del Sí propia de ese ser pensante que es el hombre” (Vercellone, 2004: 44).

### **En la apariencia, una idealidad**

Javier Domínguez afirma claramente que el Ideal no es otra cosa que el arte mismo en la historia y sus realidades (Cf. Domínguez, 2006: 268); o en otros términos el Ideal es la forma como el arte le da determinación a la idea, y con ello, la hace influyente y operativa en el mundo de la vida de las humanidades históricas. La idea se entiende aquí como “el concepto, la realidad del concepto y la unidad de ambos” (Hegel, 1989: 81). Entendida así, consiste en esa unidad ya señalada, en la que predomina en cierta medida el concepto. De forma abstracta, el concepto es el que engendra por sí mismo su realidad y en ella se realiza, permaneciendo idéntico consigo mismo en su objetividad (Cf. *Ibidem*). El concepto en su determinación sólo se refiere a sí, y en tanto no es negación frente a algo extraño, sino diferenciación infinita de todos sus momentos, es unidad libre, ideal, toda vez que “el concepto es la unidad de diferentes determinaciones y con ello totalidad concreta (...) unidad ideal” (Cf. Hegel, 1989: 82). El concepto logra la unidad consigo mismo cuando accede a las determinaciones que le son propias y, luego de superarlas, puede alcanzar la total unidad consigo mismo conservándose en su otro. Esta conservación es lo que hemos llamado la Idea; Idea como “unidad de la subjetividad y objetividad del concepto”, idea como singularidad donde lo universal entra en relación consigo mismo en la alteridad. Estas son las categorías que Hegel refiere al modo en el que se concreta una obra de arte particular.

Respecto al ideal del arte, la apariencia es la forma que lo hace existencia y realidad. Ya he afirmado que el arte hace de lo sensible en la apariencia una idealidad para que pueda ser comprendida e interpretada. Así, lo verdadero es lo conceptual sin más, la idea, y en cuanto nos referimos al arte hay que indicar que lo bello del arte “es la exteriorización y representación de la Idea” en la apariencia (Hegel, 1989: 71). Sin embargo, para desentrañar esta posición, hay que indicar que Hegel rechaza que el concepto sea entendido como unilateralidad, como abstracción indeterminada que no se puede llevar a la concreción de la figura sensible, como es el caso de lo bello artístico. Con su concepto de belleza Hegel plantea que no es sólo abstracción del pensamiento, sino que es “el concepto absoluto en sí mismo concreto y, más determinadamente tomada, la idea absoluta en su apariencia conforme a sí misma” (*Ibidem*); o en otras palabras, la idea debe llevarse a concreción como apariencia, pues sólo así puede entenderse la Idea absoluta como espíritu, y que

esta logre el influjo y la eficacia en las acciones humanas, permitiendo que la idea, junto a la reflexión, posibiliten el cultivo del arte en la cultura espiritual a través de la formación de los individuos.

En este sentido, comprendemos que para Hegel el espíritu libre y absoluto es el que determina lo verdadero, no así la naturaleza que es *lo otro* puesto por el espíritu. Es así como el espíritu, en tanto libre e infinito, no linda con nada y menos con algo que es contingente, efímero y que en sí no es libre. La naturaleza, por su parte, es la forma en que el espíritu se pone como negación de sí; por esto la naturaleza es portadora de la idea absoluta, pero en el sentido en que el espíritu la ha puesto como forma sensible reduciéndola hacia sí mismo: “el espíritu en cuanto la idealidad y negatividad, (...) se particulariza y niega ciertamente en sí, pero asimismo supera esta particularización y negación de sí como puestas por él” (Hegel, 1989: 72). En este sentido debe concebirse al espíritu como movimiento, como actividad que logra la diferenciación de sí en la naturaleza, negación absoluta que es superada para alcanzar “la universalidad libre consigo mismo”.

Aquí se enfatiza que “la infinita negatividad” es lo que constituye el concepto de la subjetividad del espíritu. En cuanto *subjetividad*, el espíritu se encuentra en el ámbito de la naturaleza, es en sí, pues está inmerso en la esfera de la finitud del conocer, y no ha alcanzado para sí mismo su propio concepto. Pero el espíritu debe superar esta primera experiencia buscando su universalidad en lo *verdadero*, y alcanzar la libertad infinita. Debe elevar lo finito a la claridad del pensar, al concepto, bajo el amparo del entendimiento para que pueda salir de esa lucha en lo relativo. En este proceso, el espíritu “aprehende la finitud misma como lo negativo de sí, y con ello alcanza su infinitud. El espíritu absoluto es esta verdad del espíritu finito” (*Ibidem*), lo que quiere decir que el espíritu se pone como objeto de su propio saber, de su querer, diferenciado de sí mismo, y luego al traerse de nuevo a sí, alcanza la unidad de lo verdadero (Hegel, 1989: 73). Con este argumento Hegel logró esclarecer el vínculo esencial de la idea de lo bello, como concepto absoluto. Este vínculo es esencial puesto que la idea de lo bello del arte debe superar la inmediatez de su realidad finita, debe elevar su existencia material a la apariencia, que es el ámbito de la verdad del concepto; además, debe ser para la reflexión del espíritu y de esa manera poder develar la infinitud del mismo. Ésta es la relación que guarda la obra con la realidad efectiva, de negatividad y diferenciación, en la que el arte debe ser despojado de toda arbitrariedad y limitación de la realidad, pero no a través de la negación inútil de su propia naturaleza, sino por medio de la superación de la misma en la esfera del pensar, del saberse a sí mismo. Este proceso se esquematiza en la siguiente estructura, que extensamente se ha expuesto aquí:

- Primero un contenido
- Segundo la expresión, la apariencia y la realidad de ese contenido
- Y en tercer lugar la particularidad de lo exterior que representa lo interno (Hegel, 1989: 74)<sup>12</sup>

Con estos tres puntos Hegel se refiere a que el contenido, en tanto mera abstracción, tiene en sí mismo la forma de su ejecución; el contenido del arte se determina en la apariencia, que es su concreción, y debe alcanzar su realización efectiva. Este tener en sí mismo la forma de su realización es la forma en que se satisface una necesidad, que en el arte será una necesidad universal. Pero hay que aclarar que, en tanto el concepto es algo subjetivo, interno, que se enfrenta en su unilateralidad a lo objetivo, a lo exterior, el proceso de su realización no debe entenderse como el quedarse en la objetividad de nuestro mundo de intereses y fines, en la que se logra la concreción del contenido, ni tampoco mantenerse en la interioridad del contenido espiritual; por el contrario, este contenido debe comprender que no se halla ante un límite, sino que se encuentra a sí mismo en su negación como deficiencia –entendida como mera objetividad de fines finitos o como unilateralidad de la interioridad. Tal deficiencia debe ser negada, pero de manera pensada, sabia (Cf. *Ibidem*) (lo que no implica que tenga que ser sólo una manera discursiva de pensar, toda vez que el arte es una manera de pensar que apela a la inmediatez de lo sensible). Con esta explicación del proceso que realiza la obra del arte, Hegel concibe el contenido total de nuestro ser–ahí, el cual tiende a la consecución de la libertad. Desde esta perspectiva, el sujeto logra alcanzar su totalidad en tanto rebasa para sí su propia deficiencia y, enfrentándose a las oposiciones que ocurren en su vida, puede alzarse afirmativamente y alcanzar su totalidad entendida como Libertad (Cf. Hegel, 1989: 74).

La necesaria vinculación en el sujeto de su puro pensar, de lo interno, con la existencia sensible y el sentimiento, deben llevar a la consecución de la unidad del sujeto como sujeto total, el cual ha llegado a apropiarse del mundo

---

12 “Si recordamos aquello que ya establecimos sobre el concepto de lo bello y del arte, encontramos dos cosas: *en primer lugar*, un contenido, un fin, un significado, *luego* la expresión, la apariencia y la realidad de este contenido, y ambos aspectos, *en tercer lugar*, de tal modo interpenetrados que lo externo, lo particular, aparece exclusivamente como representación\*\* de lo interno. En la obra de arte no se da nada más que lo que tiene referencia esencial al contenido y lo expresa. Lo que llamábamos el contenido, el significado, es lo en sí simple, la cosa misma devuelta, a diferencia de la ejecución, a sus determinaciones más simples si bien comprensivas. Así, p. ej., el contenido de un libro puede resumirse en un par de palabras o frases, y en el libro no debe aparecer nada distinto de aquello de lo cual ya en el índice ha sido enunciado lo general. Esto simple, este tema, por así decir, que forma la base de la ejecución, es lo abstracto, mientras que, por el contrario, la ejecución es lo concreto” (*Ibid.*, 74).

exterior en la representación, en el pensamiento (*Cf. Ibid.*, 1989: 75). Respecto a la libertad de la belleza, ésta es posible porque es la idea misma la que determina su articulación como figura sensible, autodeterminación que implica de suyo la concordancia de la idea de belleza con su existencia particular o, en otras palabras, la múltiple apariencia particular es la vida misma de la idea, la idea aparece en su totalidad infinita existiendo concretamente, pues

aunque los aspectos, partes, miembros particulares del objeto bello también concuerdan en unidad ideal y dejan aparecer esta unidad, sin embargo la congruencia debe hacerse visible en ellos sólo de tal modo que conserven, uno frente a otro, la apariencia de libertad autónoma (*Hegel*, 1989: 87).

Es decir, que la figura que representa lo bello, el objeto que particulariza la idea, no sólo tiene unidad ideal, sino que debe tener unidad real, realidad autónoma: esto es la vitalidad existiendo de la idea.

Hegel está anticipando el gran valor que tiene para el arte que el contenido del mismo se realice de tal manera, que su representación sensible hecha apariencia pueda ser aprehendida y apropiada por todo individuo que busque la libertad; libertad que está encaminada correctamente si el individuo apela a la *Bildung* como forma de aprehensión de la exterioridad de su ser. Además, al exponer este contenido de la existencia del sujeto, está indicando que el arte pertenece a ese mismo contenido, y que al igual que la libertad y los procesos de conocimiento, tienen que vérselas con las determinaciones exteriores del mundo de la vida. Asimismo, el arte lo tiene que hacer, puesto que la materia que da vida a la verdad en él es completamente exterior, pura sensibilidad, pura objetividad para la intuición. En la pintura, por ejemplo, lo exterior, su ser—ahí efectivamente real “debe ser degradado a una mera apariencia (*Scheinen*) del espíritu interno que quiere intuirse para sí como espiritual”. Lo que quiere señalar Hegel aquí es que la pintura, y por tanto el arte, es animado por el espíritu, por la actividad del ánimo humano. Y la actividad interna del sujeto “en su aparecer efectivamente real está al mismo tiempo asociada a la multiformidad del ser—ahí externo”. En este sentido, la exterioridad sensible de la obra es la apariencia del interior del sujeto (*Ibid.*, 586)

La importancia de realizar efectivamente un contenido, que se determine como existencia y que en el caso del arte sea existencia material elevada a la apariencia, se debe al impulso que incita hacia el nivel de lo espiritual, de lo que se concibe a sí mismo como objeto, y que concibe lo exterior como producto propio, como impulso y estímulo para el movimiento y la acción del pensar. El arte despierta el juicio de los individuos y les presenta a través de la intuición pensamientos que deben reflexionar y confrontar; y de esta manera se ubica como una esfera en

donde el individuo puede formarse para la cultura. Es en esta actividad del hombre, actividad que procede en su realización para otro, para la intuición familiar del público, donde los pueblos han puesto sus representaciones y contenido más ricos; donde podemos acercarnos a nuestra propia tradición, a partir de la manifestación en la realidad prosaica de la vida, nuestros intereses más sustanciales —como hombres de sociedad—, con la característica que son para nosotros, para nuestro habitar en el mundo de la vida, como guías y formas que nos ayudan a considerar pensante y sensiblemente nuestros contextos sociales, porque como afirma Javier Domínguez, la tarea y la función que Hegel le confía a las obras es la de “aflorar la autoestima, pues nos hace sentir hombres del presente”; son “obras para reconocer lo propio y lo diferente, el pasado y el presente” (Domínguez, 2008, 220) en fin, obras en las que yace “lo humano del espíritu”.

### Bibliografía

1. Aristóteles. (1974) *Poética*. Madrid, Editorial Gredos.
2. Bazin, G. (1989) *História da história da arte*. Brasil, Martins Fontes Editora.
3. Domínguez, J. (2006) “Cultura y arte, una correspondencia en proceso. Correcciones a una interpretación establecida sobre el ideal del arte en Hegel”. *Areté, Revista de filosofía*, XVIII, 2, 267-287.
4. \_\_\_\_\_. (2008) “Arte como formelle Bildung en el mundo moderno en la estética de Hegel”. En: *Estudios de Filosofía*, 37, 201-221.
5. Fernández, C. (2007) *Concepto de arte e idea de progreso en la historia del arte*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
6. Gombrich, E. (1991) “En foco las artes y humanidades”. En: *Tributos. Versión cultural de nuestras tradiciones*. México, Fondo de Cultura Económica.
7. Hegel, G. W. F. (1989) *Lecciones sobre la estética*. España, Akal.
8. \_\_\_\_\_. (2006) *Filosofía del arte o estética (verano de 1826) Apuntes de F.C.H.V. von Kehler*. Edición de A- Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov. Madrid: Abada Editores / UAM Ediciones, 2006.
9. Platón. (1997) *Diálogos*. Madrid, Editorial Gredos.
10. Podro, M. (2001) *Los historiadores del arte críticos*. Madrid, A. Machado Libros

11. Ramírez, M. (1988) *Arte y belleza en la Estética de Hegel*. España, Universidad de Sevilla.
12. Ricoeur, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. México, Fondo de Cultura Económica.
13. Tatarkiewicz, W. (1991) *Historia de la estética, 3 vols*. Madrid: Akal.
14. Vercellone, F. (2004) *Estética del siglo XIX*. España: Balsa de La Medusa.
15. Wittkower, R. (1983) *La escultura: procesos y principios, 3a. ed.* Madrid: Alianza.





# Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación \*

## Plato and Aristotle. Two ontologies in contrast

Por: António Pedro Mesquita

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras

Universidade de Lisboa

Lisboa, Portugal

E-mail: apmesquita@netcabo.pt

Fecha de recepción: 24 de marzo de 2015

Fecha de aprobación: 19 de junio de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a04

**Resumen.** *La finalidad del presente escrito consiste en plantear dos tesis respecto de la naturaleza de la metafísica y de su objeto en el marco del pensamiento de Aristóteles, los cuales suponen y certifican a la vez la irreductibilidad de las ontologías platónica y aristotélica. A través de tal planteamiento se tratará de dejar claro que la sustancia aristotélica no es una noción operacional o puramente taxonómica, sino que posee un contenido ontológico propio e invariable, y que en dicho contenido radica la diferencia específica de la ontología aristotélica respecto de la platónica.*

**Palabras clave:** *Aristóteles, Platón, ente, categorías, substancia, esencia*

**Abstract.** *The purpose of this paper is to put forward two theses on the nature of metaphysics and its object in Aristotelian thought, which assume and simultaneously render the irreducibility of Platonic and Aristotelian ontology evident. Through the introduction and discussion of these theses, it will be made clear that the substance is not an operative, or merely taxonomical notion, but always has an invariant ontological content in Aristotle's philosophy. We will find that the irreconcilable difference between the Platonic and Aristotelian ontologies stems precisely from this content.*

**Keywords:** *Aristotle; Plato; being; categories; substance; essence*

---

\* Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación "Traducción anotada de las obras de Aristóteles (cuarta etapa) (PTDC/MHC-FIL/3672/2012) apoyado por la Fundação da Ciência e Tecnologia (Portugal). Versiones anteriores de este escrito han aparecido, en portugués, en la revista *Philosophica* (7, 1996: 85-103) y en el libro *Varia Antiqua* (Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 171-190).

### Cómo citar este artículo:

MLA: Mesquita, António. "Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación". *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 57-79

APA: Mesquita, A. (2016). "Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación". *Estudios de Filosofía*, 53, 57-79.

Chicago: Mesquita, António. "Platón y Aristóteles. Dos ontologías en confrontación," *Estudios de Filosofía* n.º 53 (2016): 57-79.

*He aquí porque es justo estar agradecidos no solamente  
a aquellos cuyas opiniones podemos compartir.*

Metaph. α 1, 993b12

## 1.

Algunos autores han sugerido, algunas veces, que la sustancia o entidad (οὐσία)<sup>1</sup> poseería en Aristóteles un carácter eminentemente relativo o contextualmente indexado, correspondiendo simplemente, en cada área de investigación, al tópico clave examinado en la misma, es decir, a lo que en ella se considera como “sustancial” o “esencial”.

Un ejemplo de esto es Richard McKirahan, quien en *Principles and Proofs*, un texto de 1992,<sup>2</sup> permite, al menos, que se le lea de dicha forma.<sup>3</sup>

Pues bien, aunque esta interpretación nunca haya sido muy favorecida por la crítica, quisiéramos aquí ponerla explícitamente en tela de juicio, y, al hacerlo, reclamar la irreductibilidad de las ontologías de Platón y de Aristóteles como lo que contradice y refuta dicha interpretación. O, mejor dicho, quisiéramos poner en tela de juicio esa interpretación *para poner de relieve* la irreductibilidad de las ontologías de Platón y de Aristóteles. De forma muy directa, podría decirse lo siguiente: no es cierto que la sustancia corresponde en el sistema aristotélico simplemente al tópico clave que se examina en cada área de investigación, puesto que, en ese caso, Aristóteles sería Platón.

En concreto, el objetivo del presente escrito consiste, por lo tanto, en plantear dos tesis respecto de la naturaleza de la metafísica y de su objeto en el marco del pensamiento de Aristóteles, los cuales suponen y certifican a la vez la irreductibilidad de las ontologías platónica y aristotélica.

Esas tesis son las siguientes:

1<sup>a</sup>) La sustancia (οὐσία) no posee en Aristóteles un valor puramente instrumental, ni se reduce en ningún caso a lo “sustancial” o a lo “esencial” en cualquiera rama de estudios indiferentemente dada, puesto que señala por naturaleza, y por eso mismo de forma invariable, un conjunto de objetos determinados, o, en

---

1 Aunque reconozcamos los méritos de la traducción de οὐσία por “entidad”, tal y como propone Tomás Calvo en su traducción de la *Metafísica*, mantendremos preferencialmente la versión consagrada de “sustancia”.

2 McKirahan, 1992.

3 Cf. por ejemplo la reseña de Maria José Figueiredo, en Figueiredo, 1994.

lenguaje aristotélico, un conjunto de *entes*, a saber, los que en sentido propio *son* (los individuos).

2ª) Por ello, la metafísica, en cuanto ciencia que tiene por objeto el ente en cuanto ente, es decir, la sustancia, juega también un rol específico e insustituible en el pensamiento aristotélico (el de filosofía primera), un rol que no puede transferírsele ni otorgarse a otra.

De estas tesis resulta una tercera, la que se refiere con propiedad a la relación entre Aristóteles y Platón.

Podemos formularla del siguiente modo:

3ª) La vinculación de la sustancia a un conjunto determinado de entes, que se expresa mediante la restricción del sentido propio de “ente” (que se identifica con la sustancia) a dicho conjunto, constituye la especificidad clave de la ontología aristotélica, en particular frente a aquella en cuyo seno surgió (la ontología platónica), de tal modo que se puede asistir al paso de una a la otra en la transformación interna a la que se somete el concepto de οὐσία, y que se manifiesta particularmente en el surgimiento del esquema, hasta entonces desconocido, de sustancia/accidentes o sujetos/predicados.

Por tanto, se trata de dejar claro, contra las concepciones instrumentales de la οὐσία, que la sustancia aristotélica no es una noción operacional o puramente taxonómica, sino que posee un contenido ontológico propio e invariable, y que en dicho contenido radica la diferencia específica de la ontología aristotélica respecto de la platónica.

Ahora bien, el lugar en el texto aristotélico donde podemos encontrar perfectamente expuesta la naturaleza de la sustancia en la dirección señalada, y en el que, por lo tanto, aparecen establecidas textualmente las dos tesis presentadas en primer lugar, es el capítulo de la *Metafísica* en el que Aristóteles empieza el análisis de la sustancia, es decir, el capítulo 1 del Libro Z.

Por ello, el desarrollo posterior lo haremos a partir de una traducción y comentario de Z 1, con arreglo a los cuales podremos regresar finalmente a las tesis en debate.

Con esto se comprende la estructura del presente estudio, realizando en un primer momento la señalada traducción y comentario, y respaldando enseguida sobre ellos las tesis enunciadas.

## 2.

Presentamos el texto con las respectivas citas, pero siguiendo las grandes unidades en las que lo dividimos y que quedan señaladas de forma parentética por medio de los cinco primeros números romanos.

Por motivos que quedarán claros más adelante, hemos optado por una versión lo más literal posible, aunque provocando por eso mismo una opacidad que el posterior comentario se encargará de desvanecer.<sup>4</sup>

El texto dice así:

[I: 1028a10] El ente (τὸ ὄν)<sup>5</sup> se dice de varios modos, de conformidad con la diferenciación hecha anteriormente en el [libro] sobre los diversos modos [de decir]; en efecto, significa, por una parte, lo que es (τὸ τί ἐστὶ) y este algo (τόδε τι) y, por otra, el cual (τὸ ποῖόν), el cuanto (ποσόν) y cada uno de los demás que se predicán de este modo.

[II: 1028a13] Pero, de todos los modos en que se dice, resulta evidente que el primero es *lo que es*, el cual significa la sustancia (οὐσία); puesto que cuando decimos de qué tipo es este algo (ποῖόν τι τόδε), decimos bueno o malo, pero no tres codos u hombre; y cuando, en cambio, [decimos] lo que es (τί ἐστὶν), no decimos blanco, ni caliente, ni tres codos, pero sí decimos hombre o dios. Y los otros son dichos ser,<sup>6</sup> al ser cantidades, o cualidades, o afecciones, u otra cosa semejante, de lo que es de este modo.

[III: 1028a20] En esta medida, cabría preguntar si “caminar”, “encontrarse bien” y “estar sentado” significan cada uno [algo] que es<sup>7</sup> y lo mismo respecto de todos los casos semejantes; puesto que ninguno de ellos es naturalmente por sí mismo, ni puede separarse de la sustancia (οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ’ αὐτὸ πεφυκός οὔτε χωρίζεσθαι δυνατόν τῆς οὐσίας), sino que, con más razón, lo que camina, lo que se sienta y lo que se encuentra bien es lo que es.<sup>8</sup> Estos parecen ser más<sup>9</sup> porque su sujeto (τὸ ὑποκείμενον) es algo definido (ὁρισμένον), a saber, la sustancia y el singular (ἢ οὐσία καὶ τὸ καθ’ ἕκαστον), los

4 La traducción se refiere al texto establecido por la colección Loeb, que presenta algunas alteraciones de detalle respecto a la lección de W. D. Ross que hoy en día sigue siendo de referencia.

5 Traducimos aquí τὸ ὄν por “ente” sin que nos guste, pero por necesidad. La palabra es ambigua y permite incluso interpretaciones indeseables, pero es la única que corresponde al sustantivo griego, preservando a la vez la referencia al verbo ser, cuyo participio presente es, originalmente, ὄν. Sin embargo, con vistas a contrariar esa ambigüedad y apartar dichas interpretaciones hay que tener presente que, en el contexto de la metafísica aristotélica, “ente”, según el sentido general que posee aquí y que es precisamente el sentido bajo el cual se constituye su objeto, no denomina en ningún caso cualquier ente particular, pero significa solamente todo lo que es, puramente en cuanto es, señalando, por lo tanto, el conjunto de las “cosas” que son (e. g., esta mesa, pero también el rojo, tres codos, etc.). La dificultad que en todo caso subsiste es la de distinguir en ciertos casos la utilización de ὄν en cuanto sustantivo y modo verbal; la resolvemos por principio dando preferencia a esta última solución, pero señalando a la vez en una nota la respectiva alternativa (V. *infra*, nn. 7-10).

6 O: “y se dice que los otros son entes” (τὰ δ’ ἄλλα λέγεται ὄντα).

7 O: “significan cada uno de ellos un ente” (ἕκαστον αὐτῶν ὄν σημαίνει).

8 O: “[que es] un ente” (τῶν ὄντων τι).

9 O: “estos parecen más entes” (ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα).

cuales se manifiestan en esta categoría: puesto que lo bueno o lo sentado no se dicen sin ella. Por tanto, resulta claro que cada uno de aquellos es por medio de ésta, de tal modo que lo que es primeramente (τὸ πρῶτως ὄν) – no lo que es algo, sino lo que es simplemente (ὄη ἀπλῶς) –, ha de ser la sustancia.

[IV: 1028a31] Sin duda que “lo primero” (τὸ πρῶτον) se dice de varios modos. Sin embargo, la sustancia es primera en todos, tanto en el enunciado (λόγῳ), como en el conocimiento (γνώσει), como en el tiempo (χρόνῳ). Desde luego, ninguna de las demás categorías es separable (χωριστόν), sino solamente ella. Pero también es primera en el enunciado: pues es necesario que en el enunciado de cada uno de ellos esté presente el de la sustancia (ἐνυπάρχειν). Y suponemos que sabemos mejor cada uno de ellos cuando conocemos lo que es (τί ἐστίν) el hombre o el fuego, más que el cual, el cuanto y el donde (μᾶλλον ἢ τὸ ποῖον ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ), puesto que también sabemos cada uno de estos mismos cuando conocemos lo que es el cuanto y el cual (ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῖον γνῶσει).

[V: 1028b2] Así pues, lo que desde hace mucho, ahora y siempre se investigó y se dejó siempre en suspenso (ἀπορούμενον), [a saber,] lo que es el ente (τί τὸ ὄν), significa lo que es la sustancia (τίς ἢ οὐσία). Unos declaran que es una, y otros más que una, algunos declaran que es limitada, y otros ilimitada. Por ello, también para nosotros la más importante, primera y, por así decirlo, única cosa que ha de examinarse, es lo que es el ente, en este sentido.

### 3.

Tal y como resulta de las divisiones introducidas en el texto, éste acarrea cinco grandes momentos, que se distribuyen del siguiente modo:

I: la afirmación de la pluralidad de sentidos del ente, con el señalamiento ilustrativo de algunos de ellos;<sup>10</sup>

II: la declaración del primado de la sustancia en el conjunto de las categorías;

III: la discusión de algunos casos especiales, con vistas a la corroboración del señalado primado;

IV: la tematización de dicho primado bajo diversos ángulos, desembocando en la reconstitución de la unidad de las categorías, es decir, del ente “por sí mismo”;

V: la reconducción de toda la metafísica, en cuanto investigación del ente, a una indagación sobre la sustancia.

---

10 La noción de ente en general admite cuatro grandes acepciones, definidas en *Metaph.* Δ 7 (pero Cf. E 2, 1026a33-b2, y Θ 10, 1051a34-b2), entre las que se destaca el ente “por sí mismo”, además del ente por accidente y también el ente como verdadero y falso, y el ente como acto y potencia (pero véase: *Metaph.* E 4, 1027b29-1028a4, y K 8, 1065a21-26). Por tanto, la pluralidad de sentidos de ente señalada aquí ya se ubica dentro del ente καθ’ αὐτό, discriminado por las categorías, cuya enumeración exhaustiva se presenta, como es sabido, en el cuarto capítulo de las *Categorías* y en el noveno del libro I de los *Tópicos*.

Desde el comienzo del texto, nos topamos con la reiteración del principio clásico según el cual “el ente se dice de varios modos”,<sup>11</sup> aplicado aquí ya específicamente al ente καθ’ αὐτό.

La diversidad de sentidos a la que se hace referencia en este paso apunta, por lo tanto, a la diversidad de las categorías.

Sin embargo, lo que resulta curioso en esta referencia es el modo como se hace, o, dicho de otra forma, la manera como se introduce aquí las categorías.

En efecto, uno de los puntos claves de este paso, y que, por lo general, las traducciones no ponen de manifiesto,<sup>12</sup> es el sentido literal de las expresiones utilizadas por Aristóteles para designar a cada una de las categorías, recuperando, además, el vocabulario típico de los demás lugares canónicos.<sup>13</sup>

Y es que aquello sobre lo cual se habla aquí no es inmediatamente la sustancia, pero más bien “lo que es”; y tampoco es la cualidad, la cantidad o el lugar, una terminología de la que el griego, sin embargo, ya disponía,<sup>14</sup> sino más bien el “cuál”, el “cuánto” o el “dónde”.<sup>15</sup>

Ahora, como bien sabemos, “lo que”, “cuál”, “cuánto”, “dónde”, etc., son en griego pronombres, adjetivos o adverbios pronominales que Aristóteles explora ya sea en su forma interrogativa (τί, ποῖον, πόσον, ποῦ), o, como sucede preferencialmente aquí, y por lo general, en su forma indefinida (τι, ποιόν, ποσόν, πού),<sup>16</sup> la cual constituye el correlato de respuesta a las interrogaciones expresadas por aquellos.

11 Otras pasos de la *Metafísica* donde surge son Γ 2, 1003a32, Δ 7, 1017a7-b9, y E 2, 1026a32.

12 Véase por ejemplo: Ross, 1924; Tredennick, 1933; Tricot, 1933; Bonitz – Seidl, 1980; García Yebra, 1982<sup>2</sup>; Frede – Patzig, 1985; Calvo Martínez, 1994; Bostock, 1994. Excepciones son: Furth, 1985; Sachs, 1999; Angioni, 2002<sup>2</sup>. Entre los comentaristas, el tema ha sido observado (véase, por ejemplo, Ackrill, 1963: 78-80; Garver, 1974: 29-30; Frede, 1981: 12; Smith, 1994: 75; Smith, 1995: 56-57; Santos, 1995: 88-89), pero rara vez valorado (una excepción es Hoffmann, 1980: 218-219).

13 Entre los más significativos, véase: *Cat.* 4, 1b25-27 (y, en general, 1b25-2a4); *APo.* I 22, 83a21-23; I 22, 83b15-17; *Top.* I 9, 103b21-23 (y, en general, 103b20-39); *SE* 4, 166b13-14; *Ph.* I 7, 190a34-b1; *Metaph.* B 2, 996b17-18; Δ 6, 1016b6-9; Δ 7, 1017a24-27; E 2, 1026a36-37; Z 4, 1029b23-25; *EN* I 4, 1096a24-27; *MM* I 1, 1183a10-11; *EE* I 8, 1217b27-29 (y Cf. 29-33); *Rh.* II 7, 1385b5-7. Para un elenco casi exhaustivo de los pasos en que surge, véase Oehler, 1956: 352-355. Respecto al orden en que son enunciadas las categorías, véase Apelt, 1891: 140-141.

14 Τόπος (lugar) es una palabra común de la lengua griega; ποιότης (cualidad) fue introducida por Platón en el *Teeteto* (182a) y ποσότης (cantidad) fue introducida paralelamente por Aristóteles, preservándose después de forma exclusiva en el lenguaje filosófico.

15 Algunas excepciones puntuales a esta regla en otros lugares del *corpus* son: *Ph.* V 1, 225b5-8 (ποιότης en vez de ποιόν); *Metaph.* K 12, 1068a8-9 (de nuevo ποιότης en vez de ποιόν y τόπος en vez de πού); *Metaph.* K 12, 1068b15-17 (τόπος en vez de πού).

16 En Aristóteles, “lo que” (τί) resulta siempre interrogativo en este contexto.

Pues bien, esta opción por las formas pronominales en detrimento de las sustantivas y, más aún, la preferencia por el aspecto indefinido en cuanto respuesta general y, por lo tanto, *indefinida* a las cuestiones estipuladas por los interrogativos, no es casual, ni por ende desdeñable.

Indica que, para Aristóteles, las categorías son la respuesta a ciertas interrogaciones típicas: “¿qué es esto?”, “¿de qué tipo es esto?”, “¿cuánto es esto?”, “¿dónde es esto?”, “¿cuándo es esto?”.

En este sentido, cada una de las categorías corresponde a un modo específico e irreductible de interrogar sobre el ser de algo.

Pero conviene precisar un poco más este punto: las categorías corresponden a modos *irreductibles* de interrogar sobre el ser de algo, porque dichos modos no pueden reconducirse a una sola interrogación fundamental que se expresaría en ellos diferentemente. Y en todos esos modos irreductibles se interroga siempre sobre el *ser de algo*, no porque el conjunto de las respuestas permita alcanzar un presunto ser unitario de la cosa sobre la que inciden las preguntas, sino, exactamente al revés, porque en cada una de ellas se interroga la misma cosa desde tantos ángulos diferentes cuantas interrogaciones hay, a saber, desde el ángulo de lo que la cosa es cualitativamente, desde el ángulo de lo que ella es cuantitativamente, etc.

La doctrina de las categorías depende estructuralmente de la tesis de la homonimia del ser, de la cual resulta ser una expresión. Por tanto, declarar que cada categoría corresponde a un modo irreductible de interrogar sobre el ser de algo es lo mismo que declarar que el esquema interrogativo “¿... es S?” puede ser completado, para un mismo sujeto, de tanto modos irreductiblemente distintos cuantas categorías hay.

Esta es, además, la forma que se ajusta a la propia naturaleza del vocablo κατηγορία en su original sentido forense, en cuanto deudor de un llevar a tribunal y de un *hacer responder* ante el tribunal.

Las categorías aristotélicas conservan, en abstracción de su uso inmediatamente jurídico, la idea clave de un acusar, o sea, de un decir (de algo) *que es* (algo), por medio del cual se obliga al acusado a responder por eso que se dice ser.<sup>17</sup>

---

17 Véase al respect Ross, 1949: 290: “It [the technical sense of κατηγορεῖν] does not occur before Aristotle, but it is an easy development from the use of κατηγορεῖν τί τινος (κατά τινος, περί τινος), ‘to accuse someone of something’”. Esta explicación, en estos mismos términos, la encontramos al menos desde Dexipo (Cf. *In Cat.* 6.16-21 Busse).

Ahora bien, esta reconducción de las categorías a otras tantas tipificaciones interrogativas sobre el ser de algo es precisamente lo que permite comprender qué es la sustancia en Aristóteles. Y, en este sentido, al caracterizar tácitamente las categorías con esa reconducción, el texto nos ofrece, a la vez, la metodología adecuada para alcanzar el significado de este concepto.

En efecto, para determinarlo basta con hacer la experiencia de la interrogación a la que responde esta categoría, es decir, la experiencia de la interrogación “¿qué es?”.

Hagámosla, pues.

Cuando preguntamos “¿qué es?” respecto de algo, ¿qué es lo que estamos interrogando?

Entramos por ejemplo en un salón y, señalando cierto lugar, nos interrogamos: “¿qué es eso?”.

¿Qué tipo de respuestas esperamos conseguir de forma plausible?

Sin duda que respuestas de este tipo: “es un cuadro”, “es una mesa”, “es un muchacho”.

Supongamos que el cuadro es negro, que la mesa mide dos metros y que el muchacho se encuentra allí.

¿Serían respuestas adecuadas a esa cuestión las que dijeran: “es negro”, “mide (= es de) dos metros, “está (= es) allí”?

Está claro que no. Puesto que *lo que eso es*, en los términos exigidos por la pregunta, es un cuadro, una mesa o un muchacho. Y, por lo tanto, aunque además pueda ser negro, medir dos metros o estar allí, ninguna de estas determinaciones podría presentarse jamás en este contexto en cuanto respuesta apropiada.

Ahora bien, lo que esto significa es que, cuando se hace la pregunta “¿qué es?” en su sentido natural, o sea, sin ningún presupuesto adicional o incualificadamente, la respuesta restituye invariablemente entes de este tipo: un cuadro, una mesa, un muchacho, etc. Más aún: la respuesta restituye invariablemente entes de ese tipo, y excluye invariablemente a entes de otro tipo, como negro, dos metros o allí, los cuales corresponden precisamente a otras cuestiones categoriales, en este caso, las que piden el “cuál”, el “cuánto” y el “dónde”.

La conclusión de este ejercicio es evidente: la cuestión “qué es” (a la que responde la sustancia) circunscribe un tipo muy particular de entes, a saber, *los*



*individuos* (este cuadro, esta mesa, este muchacho, etc.); en cambio, las demás cuestiones categoriales, ahora independientemente de su especificidad, circunscriben *lo que puede decirse de los individuos*, o sea, sus predicados (negro, dos metros, estar allí).

Ahora bien, la diferenciación de estos dos grandes grupos en que se dividen las categorías es deudora de los modos interrogativos que los constituyen y, en particular, del modo interrogativo presente en la cuestión “¿qué es?”, al tener ésta por objeto los individuos en cuanto conjunto particular de entes.

He aquí lo que el propio Aristóteles reconoce, al declarar:

Cuando decimos *cual es* este algo, decimos bueno o malo, pero no tres codos u hombre; y cuando, en cambio, [decimos] *lo que es*, no decimos blanco, ni caliente, ni tres codos, pero sí decimos *hombre o dios*.

Sin duda que la metodología utilizada no está exenta de objeciones.

Se podría desde luego alegar que es meramente casuística y depende del ejemplo o ejemplos que elige, no logrando concluir respecto de todos los casos, ni tampoco predecir en qué casos fracasaría.

Diríase además que padece de una insanable circularidad, puesto que supone lo que pretende probar, a saber, la singularidad ontológica de los individuos, que ya está dada por sentado en la definición del contexto en que se testa a los diversos modos interrogativos. En efecto, se preguntaría: ¿no será igualmente razonable, por ejemplo en el marco de la diferenciación entre varios colores, que la respuesta a la pregunta “¿qué es esto?” sea “es azul”, o que, en el ámbito del aprendizaje de las horas, a dicha cuestión se conteste “es mediodía”?

Y, por último, ¿no podrá haber casos en que la cuestión “¿qué es?” tenga constitutivamente por objeto entes que no se hallan en el conjunto de los individuos? Cuando, por ejemplo, preguntamos “¿qué es esto?” respecto de cierta moneda que apenas indistintamente divisamos, ¿no será una respuesta adecuada decir que “son cien pesos”, señalando en este caso una cantidad en vez de un individuo? Y podríamos invocar sin duda a un sinnúmero de casos semejantes.

Todas estas objeciones son justas en abstracto, pero creemos que no sirven en el presente caso.

Intentemos comprobarlo examinándolas según el precepto aristotélico que prescribe que se empiece por lo que nos resulta más inteligible y, por lo tanto, en sentido contrario al de su presentación.

¿Acaso en la situación señalada (la de la respuesta “son cien pesos” a la pregunta “¿qué es esto?”) se ejemplifica realmente una excepción a la regla que relaciona dicha pregunta con el señalamiento de un individuo?

Queda claro que no.

Puesto que, en este caso, cuando decimos que esto “son cien pesos”, no enunciamos una cantidad: *identificamos un individuo*, a saber, una moneda de cien pesos, y lo hacemos indicando una cuantía, tan sólo porque es por medio de su valor convencional que pragmáticamente atribuimos sentido a dicho individuo.

En efecto, lo que en esta situación nos lleva a interrogar “¿qué es?” es tan sólo el hecho de que no reconocemos en ese instante qué cosa es esa (*qué moneda es esa*, o incluso *qué es eso*). Y, por lo tanto, seguimos preguntando por el individuo en cuanto tal (la moneda) cuando hacemos la pregunta canónica “¿qué es esto?”. En cambio, si quisiéramos interrogarnos sobre su valor, la pregunta que haríamos entonces sería, de conformidad con la regla, la pregunta que indaga “¿cuánto es?”.

En esta medida, el hecho de que en los dos casos la respuesta sea nominalmente la misma (“cien pesos”) no ha de hacernos olvidar la diferencia fundamental que hay entre ambos: en el primer caso, la respuesta designa al individuo (“es *una moneda* de cien pesos”); en el segundo, expresa su cantidad (“esta moneda *vale* cien pesos”).

Ocurre lo mismo con la objeción anterior, aunque en otro nivel. Pero esta objeción ofrece además la ventaja de permitir que se compruebe la doctrina expuesta en su límite, por así decirlo.

Si no cabe duda que las respuestas “es azul” y “es mediodía” son, en los casos tipificados, respectivamente pertinentes con relación a una pregunta que interroga genuinamente “¿qué es esto?”, no es menos cierto que dichas respuestas tan sólo resultan de esta pregunta *en contextos como los apuntados*, es decir, en contextos donde se suponen ciertas calificaciones en el diálogo entablado entre quien interroga y quien contesta.

El que contesta puede declarar que “es azul” porque sabe anticipadamente que se está preguntando por un color, es decir, porque ya ha vinculado el sentido de la pregunta al conjunto determinado por este concepto. Sin dicha calificación, la respuesta volvería fatídicamente al señalamiento del individuo que en esa situación soporta aquella cualidad (“es un papel”, “es un dibujo”, etc.).

Del mismo modo, la cuestión “¿qué es esto?” tan sólo permite la respuesta “es mediodía” en un contexto como el señalado de un aprendizaje de las horas. Si

no fuera así, la respuesta incidiría naturalmente en la indicación de un individuo (“es un reloj”, por ejemplo).

Esto significa que, por lo general, la cuestión “¿qué es?” sólo accidentalmente puede tener por objeto una cualidad, una cantidad, etc., a saber, solo bajo la condición de una calificación previa de la cuestión. Y, a la inversa, esto significa también que, según la lección, cuando esta cuestión se coloca incualificadamente, su objeto es, necesaria e invariablemente, el individuo.

Por eso mismo podemos afirmar, con Aristóteles, que la categoría “¿qué es?” tiene por objeto lo que el individuo es *simplemente* (ἀπλῶς), mientras que las demás expresan modos cualificados de interrogar lo que él es (según la cualidad, la cantidad, el lugar, etc.), de tal modo que la pregunta “¿qué es?”, desde este ángulo, es siempre lo que cada una de las categorías acarrea a su manera, si bien que de modo cualificado en el caso de las categorías segundas, y de modo simple en el caso de la categoría primera.

Así se entiende el primado otorgado por Aristóteles a la categoría “¿qué es?”.

Es que, en verdad, todas las demás categorías suponen un individuo que es menester que haya sido dado ya, exactamente en la medida en que todas constituyen modos diversos de interrogarlo, indagando sobre lo que puede decirse que *él es* (de qué tipo es, cuánto es, dónde es, etc.).

Esto significa que la cuestión sobre el “cuál” o sobre el “cuánto”, por ejemplo, supone algo que, “antes” de ser de cierta cualidad y de cierta cantidad, es puramente en cuanto *este algo*, de tal modo que la efectuación de la pregunta “¿de qué tipo es esto?” o “¿cuánto es esto?” supone que ya se ha identificado, de algún modo, *qué es esto*.

En este sentido, la cuestiones “¿qué es esto?”, “¿de qué tipo es esto?” y “¿cuánto es esto?” son absolutamente diferentes. Es cierto que todas son irreducibles, en el sentido general subrayado hace poco. Pero, más allá de eso, la primera prevalece sobre las demás al encontrarse ya su respuesta siempre supuesta en las otras. Mientras la pregunta “¿de qué tipo es esto?” tiene por objeto algo que de algún modo ya se sabe qué es, aunque tácitamente, no es menester que la pregunta “¿qué es esto?” tenga por objeto algo que ya se sabe de qué tipo es o cuánto es. Por lo tanto, la pregunta “¿qué es esto?”, es por naturaleza *la primera* cuestión, la cuestión sin cuya respuesta no puede formularse o siquiera entenderse ninguna otra.

La diferenciación entre las diversas categorías y la categoría primera (la sustancia) estriba así en el hecho de que aquéllas expresan modos de ser

irreductiblemente distintos de algo cuyo ser, en cuanto simplemente *ese algo*, constituye el objeto de la pregunta incualificada “¿qué es?”. Y el primado de la sustancia queda comprobado por el hecho de que, en cada uno de esos modos de ser, se subentiende siempre necesariamente *el algo* respecto a lo cual dichos modos son.

Y es por eso que Aristóteles denomina preferencialmente τὸδε τι, “este algo”, a lo que en el cuadro de las categorías contesta a la pregunta “¿qué es?”.

No es extraño que así sea, pues, como ya hemos visto, el objeto de esa cuestión es precisamente *ese algo* que las demás cuestiones presuponen cuando intentan determinarlo con arreglo al modo categorial que las define; pero sí sobresale el hecho de que Aristóteles siga siendo en ella marcadamente fiel a esa experiencia del interrogar por medio de la cual la primera categoría circunscribe el espacio de los individuos en cuanto tal.

En efecto, cuando a la pregunta “¿qué es esto?” contestamos “es un cuadro” o “es una mesa”, aducimos sin duda el ejemplo de un *éste* (*un cuadro, una mesa*), pero de un *éste* que es determinadamente *algo* (*un cuadro, una mesa*). Y, por eso mismo, lo que contesta a la cuestión “¿qué es?” no es jamás el puro individuo, no es nunca un *bare particular*, sino más bien un individuo *especificado*, es decir, subsumido e identificado bajo una generalidad.

Ahora bien, para Aristóteles, *este algo* sí que es la sustancia. Sin duda que ella es el individuo: pero no solamente el individuo, sino el individuo *de este tipo*. En otras palabras, la sustancia para Aristóteles, más que ser el individuo, es *lo que el individuo es*.

Esta doble vertiente, aporética hasta cierto momento, de la sustancia en el Libro Z de la *Metafísica*, es lo que lleva Aristóteles a diferenciar dos sentidos constantes en ella, examinados exhaustivamente más adelante: el *sujeto* (τὸ ὑποκείμενον) y la *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι).<sup>18</sup>

Pero, claro, la sustancia no es, *por un lado*, sujeto y, *por otro*, esencia.

Este cuadro, por ejemplo, no es sujeto en cuanto *éste* y esencia en cuanto *cuadro*.

Al contrario, las dos vertientes son en la sustancia una unidad, la que expresamos precisamente cuando hablamos de “este cuadro” o de “esta mesa”.

---

18 Cf. Z 3, 1028b33-35.

Este cuadro es, sin duda, un *cuadro*: lo que nos apunta a lo que es o *era* (τὸ τί ἦν). Y sin duda que es asimismo *un* cuadro: el que nos encamina hacia el sujeto último e irreductible (ὑποκείμενον). Pero, en ambos casos, es *este cuadro* y es en esa insolubilidad (es decir, en su individualidad) que resulta ser una sustancia.

La unidad de esas dos vertientes, el ser *éste* y el ser determinadamente *algo*, el sujeto y la esencia, es lo que Aristóteles expresa en la declaración lapidaria de *Metafísica Z 1* de que “el sujeto es algo definido”, es decir, que el sujeto es la esencia, y es esto lo que es “la sustancia y lo singular”.

Solo por aquí se podría vislumbrar el modo como la ontología aristotélica se aparta, e implícitamente condena, a la platónica, tanto por hacer surgir el estatuto singular del individuo en el conjunto de los entes, como, principalmente, por hacerlo depender de una correlación con un sentido primario, natural o incualificado, de la cuestión “¿qué es?”.

Pero es conveniente llegar primero al final del texto comentado, incluso si elegimos en este momento una prospección más genérica y breve.

Lo fundamental ya ha quedado subrayado en el análisis precedente.

En efecto, en las tres grandes unidades que ocupan lo que queda, Aristóteles no hace más que explicitar y/o desarrollar lo que se encontraba allí potencialmente, extrayendo a la vez las debidas consecuencias respecto de la determinación del objeto de la filosofía primera.

En todo caso, cada una de ellas merece una referencia razonada con relación al modo como actúan dicha explicitación y dicho desarrollo.

Antes que nada, Aristóteles pone de relieve, como hemos visto, el primado de la sustancia: la sustancia es lo que es incalificadamente (ἀπλῶς), porque todo lo demás se dice *que es* en cuanto cualidad, cantidad, etc., *de la sustancia*. En esta medida, más allá de la sustancia no hay nada que pueda separarse de ella, porque más allá de ella no hay nada que sea “naturalmente por sí mismo”. Esta es la razón por la que ha de considerarse la sustancia como primera tanto en el orden del tiempo, puesto que solo ella es separable,<sup>19</sup> como en el orden del enunciado,

---

19 En este punto, el argumento es sumamente elíptico. Sin embargo, su sentido es relativamente claro: si sólo la sustancia es separadamente, todo lo que es o bien es *la* sustancia o es *en la* sustancia, la cual ha siempre de suponerse cronológicamente. Por tanto, el “orden del tiempo” señalado aquí no tiene que ver con la anterioridad temporal que constituye una de las acepciones de la prioridad serial con la que Aristóteles comienza el análisis de este concepto en las *Categorías* (12, 14a26-29) y en la *Metafísica Δ*

puesto que la declaración de cualquier predicado supone la sustancia sobre la que predica.<sup>20</sup> Pero ha de serlo especialmente en el orden del conocimiento, puesto que, como dice Aristóteles, “suponemos que sabemos mejor cada uno de ellos cuando conocemos lo que es el hombre o el fuego, más que el cual, el cuanto y el donde”, y también porque “sabemos cada uno de estos mismos cuando conocemos lo que es el cuanto y el cual”.

Por tanto, la afirmación del primado de la sustancia estriba en tres ideas claves: 1ª) la homonimia del ser, expresada en la diversidad de las categorías en cuanto modos irreductibles por medio de los cuales se dice lo que algo es; 2ª) la reconducción de todos esos modos a una diferenciación fundamental entre lo que ese algo es *qua tale* (la sustancia) y lo que él es según la cualidad, la cantidad, etc., en la que se expresa la diferenciación entre lo que es *simplicemente* y lo que es *cualificadamente*; 3ª) en cuanto consecuencia de la anterior, la restricción del valor propio del “es” a la sustancia, puesto que sólo ella es simplemente, mientras que lo demás no es más que *en* una sustancia.<sup>21</sup>

En consecuencia, el significado último del primado de la sustancia en el cuadro de las categorías es el siguiente: sólo la sustancia *es*; todo lo que no es sustancia es solamente *en la* (o *de la*) sustancia.

Sin embargo, dicho primado se presenta en este contexto con un aspecto particular y aparentemente menor, aunque representa una inflexión decisiva en la senda hollada hasta el momento.

Y es que, en el orden del conocimiento, el primado de la sustancia no se afirma solamente por el hecho de que conocemos algo cuando sabemos “qué es” en vez de “cuánto es” o “de qué tipo es”, pero más bien porque, como dice Aristóteles, también *sólo sabemos cada uno de estos mismos cuando conocemos qué es el cuanto y el cual*.

---

(11, 1018b14-20; véase asimismo *Ph.* VIII 7, 260b19), pero se acerca más bien a su sentido “natural” o “sustancial”, es decir, ontológico (*Cf. Cat.* 12, 14a29-35; *Ph.* VIII 7, 260b17-19; *Metafísica* Δ 11, 1019a2-4). Un ejemplo parecido de identificación del orden del tiempo con el orden ontológico surge con la discusión de la anterioridad del acto respecto a la potencia en *Metaph.* Θ 8, 1049b18-1050a3.

20 Aristóteles sigue siendo aquí claramente fiel a esa experiencia de la interrogación que fundamenta e impregna todo este texto. En efecto, se sugiere aquí que la cuestión “¿cuánto es?” pregunta siempre “¿cuánto es esto”, y, por lo tanto, al tener por objeto la cantidad, supone siempre el individuo que es de esa cantidad. Por ello, en la respuesta a esa cuestión, es decir, *en el enunciado* (por ejemplo, “mide dos metros”), se enuncia siempre el individuo (“*esto* mide dos metros”).

21 En las *Categorías* se alarga esta enseñanza para abarcar también al caso de las “sustancias segundas”: todo lo que no es la sustancia es *en una* sustancia (los accidentes) o *se dice de* una sustancia (las sustancias segundas): *Cf. Cat.* 5, 1b11-2b6.

Obsérvese lo siguiente: ya no se trata aquí de diferenciar la sustancia de las demás categorías desde el punto de vista del objeto que, de forma expresa o implícita, simple o incalificadamente, todas tienen. Se trata de diferenciarlas bajo el ángulo *de lo que cada una de ellas es*.

Por ello, lo que aquí se sugiere es que, a pesar de que la cuestión “¿qué es?” tenga constitutivamente por objeto la sustancia, tal y como queda demostrado por la experiencia realizada, podemos sin embargo dirigirla a cada una de las demás categorías, a saber, precisamente las que no son la sustancia, en cuanto cada una de ellas también es *algo*.

Ahora bien, esto supone que cada una de estas categorías, *en cierto sentido segundo*, puede pensarse también como una sustancia, y surge como dotada de cierta sustancialidad derivativa. Este “sentido segundo” significa que, aunque no sean sustancias, se las toma como si lo fueran cada vez que intentamos conocer *lo que ellas son*. Y esto resulta válido, obviamente, respecto de las categorías en abstracto (la cualidad, la cantidad, etc.), pero asimismo de los entes que caen bajo ellas, es decir, respecto de los predicados propiamente dichos (el rojo, el tres, etc.).

Se trata aquí de una potenciación de la reflexión, por la cual la relación entre la sustancia y las categorías segundas resulta enfocada en un nivel superior. En efecto, sustancia y categorías son sentidos del ente: la sustancia *es*; las demás categorías son *en la o de la* sustancia. Pero, precisamente por ello, *en cuanto* las categorías son, la diferenciación de sentidos del ente se puede reflejar ahora en ellas de forma análoga y paralela. Y, por eso, *lo que* cada una de ellas *es* constituye su “sustancia”,<sup>22</sup> por así decirlo, y resulta igualmente legítimo preguntar por su cualidad, por su lugar, etc.

Se trata aquí, sin embargo, de un *segundo* sentido y de un *segundo* nivel. Mientras en el primero hablábamos del ente en general, abarcando a la sustancia y a las categorías, en éste hablamos solamente del conjunto de estas últimas, haciendo abstracción de la sustancia. Y es precisamente por el hecho de que hacemos abstracción de la sustancia, y *solamente porque hacemos abstracción de la sustancia*, que ésta puede volver como la mera sustancialidad de las categorías.

Pero el hecho de que esta abstracción y operación son posibles es lo que también posibilita que Aristóteles pueda terminar diciendo que la investigación sobre el ente ha sido “desde siempre” una investigación sobre la sustancia:

---

22 Aristóteles habla a menudo de su “sujeto” (como por ejemplo en *Metaph. Z*, 4, 1029b24), así como de su “esencia” (*Ibid.*, 1030a31-32) y, en general, de su “qué es” (*Ibid.*, 1030a24-25).

puesto que interrogar “qué es” es siempre, *en cierto sentido*, interrogar sobre la sustancia.

Semejante posibilidad le permite determinar de manera consensual el objeto de la filosofía primera, y no sólo respecto del proyecto que empieza con él, sino de toda la historia de la metafísica, es decir, de la metafísica en cuanto tradición.

No puede negarse la referencia implícita a Platón.

En efecto, cuando Platón se interrogaba sobre qué es lo bello, qué es lo justo, qué es la virtud, se interrogaba asimismo sobre “qué es”, se interrogaba sobre la sustancia.

Sin embargo – y se trata del punto clave –, Platón se interrogaba sobre la sustancia *de lo bello, de lo justo, de la virtud*, es decir, sobre la sustancia *de los predicados*, desde el punto de vista de Aristóteles.

Ahora bien, no cabe duda que esto sea legítimo en teoría. Es incluso lo que queda salvaguardado por la advertencia final de Aristóteles respecto de la sustancialidad de las categorías. Pero solamente lo es, para Aristóteles, bajo la condición de reconocer *el carácter segundo de esta investigación*, y, por lo tanto, bajo la condición de reconocer el primado de la sustancia, es decir, del individuo.

Más aún: en realidad, la investigación de la sustancia en cuanto tal es la única que cumple con el designio de la metafísica en cuanto filosofía primera. De lo contrario, toda pesquisa, por más que sea metafísica, resulta ser, en términos aristotélicos, un simple tantear oscuro e indeterminado.<sup>23</sup>

Al quedarse en la indiferenciación de “lo que es”, el pensamiento platónico resulta ser, según Aristóteles, precisamente un semejante tantear.

Queda por eso condenado a ser, tal y como se dijo hace poco, una investigación sobre la sustancia que hace constitutivamente abstracción de la sustancia.

#### 4.

A la luz del comentario antecedente, las tesis que se presentaron al comienzo resultan naturalmente como consecuencias del texto aristotélico.

Parece legítimo considerarlas expresamente en cuanto tales, y retomarlas ahora bajo la forma de conclusiones.

---

23 Véanse las referencias generales a sus antecesores en A 7 e 10 y en  $\alpha$  1.



La primera conclusión concierne a la sustancia.

Hemos visto desde el comienzo que la sustancia se presenta relacionada con la cuestión “¿qué es?” y se identifica con “este algo”, en cuanto respuesta a dicha cuestión. Pero esta vinculación no es coyuntural o contingente: se refiere a la naturaleza misma de la cuestión señalada, al tener constitutivamente por objeto el individuo, excluyendo todo lo que, *siendo*, es sin embargo solamente en cuanto predicado suyo. Así pues, la sustancia en Aristóteles posee un contenido ontológico propio e invariable (es τὸδε τι, en el sentido señalado más arriba), y refiere constitutivamente un conjunto determinado de entes, los individuos.

Por ello, la declaración programática de la *Metafísica* según la cual “hay una ciencia que investiga el ente en cuanto ente y lo que le pertenece por sí mismo”<sup>24</sup> posee un sentido absolutamente literal y riguroso. La metafísica es exactamente esa ciencia a la que cabe estudiar la sustancia y sus predicados καθ’ αὐτά y que, dada la naturaleza de este objeto suyo, constituye la filosofía primera.

Sin duda que se puede decir, aprovechando la abertura proporcionada por las palabras del mismo Aristóteles, que también el “cuál”, el “cuánto” o el “dónde” son algo: y que, por lo tanto, las indagaciones que tienen por objeto *qué es* el “cuál” o el “cuánto” constituyen otras tantas ramas de estudio en las que dicho “cuál” y dicho “cuánto” se presentan ahora como *la sustancia* o *lo sustancial*.

Sin duda, pero de forma modalizada y bajo dos conceptos.

En primer lugar porque dichas “ciencias” no prescinden de (ni, por lo tanto, sustituyen) la filosofía primera. Más bien la exigen como lo que, al definir e investigar el ente en cuanto tal, les otorga bajo el concepto de sus sentidos segundos un estatuto análogo al de la sustancia, mediante una suspensión deliberada y expresa de consideración de esta última. Pero ésta mantiene, por eso mismo, su sentido, su centralidad y su primado.

En segundo lugar porque dichas “ciencias” son, en realidad, *la filosofía primera*. En efecto, el hecho de que el “cuál” y el “cuánto” sean lo sustancial dentro de la investigación que los tiene por objeto en cuanto tales, es decir, en lo que ellos son, es lo que hace que la ciencia que estudia el ente en general los estudie a ellos. Porque si bien es cierto que hay ciencias autónomas que investigan sustancias (e.g., la física), y otras que investigan por ejemplo cantidades (las matemáticas), también es cierto que el estudio de *lo que es* la sustancia o la cantidad pertenece a otra ciencia, la que estudia en general *lo que es*, es decir, la filosofía primera.

---

24 Metaph. Γ 1, 1003a21-22.

Por tanto, en el marco de la ontología aristotélica la metafísica y su objeto poseen, según lo estipulado en las tesis enunciadas, un estatuto y un lugar invariables.

Ahora bien, este carácter invariable de ambas, y sobre todo el sentido y el fundamento que dicha ontología les otorga, es lo que constituye su diferencia específica respecto de la ontología platónica.

En efecto, a la luz de esta última, todo responde indistintamente a la cuestión “¿qué es?”: tanto la mesa como lo bello, tanto el hombre como la igualdad, la injusticia y lo desemejante, el doble y el medio, el discurso o el no-ser. Y, por lo tanto, en términos aristotélicos, todo es una sustancia: la universalidad de las ideas, constitutivamente afirmada por la respectiva teoría, expresa precisamente eso.<sup>25</sup>

Por eso no tiene ningún sentido en la ontología platónica la diferenciación entre sustancia y accidentes, o entre sujeto y predicados. *Todo es* y, por lo tanto, todo es sustancia y todo es sujeto. (Todo lo *que es*, por supuesto: sin abarcar a las cosas sensibles o particulares que solamente *son* en un sentido segundo y, diríase, accidental.)<sup>26</sup>

La diferenciación entre lo que propiamente y simplemente es y lo que tan sólo es cualificadamente constituye, por lo tanto, un descubrimiento específicamente aristotélico. Se trata, además, del descubrimiento originariamente aristotélico, puesto que se encuentra en el origen del propio pensamiento aristotélico.

Sin embargo, lo que en ese descubrimiento originario constituye su factor originador es la percepción de la naturaleza de la cuestión “¿qué es?”, en cuanto ella misma determina por sí misma el espacio de los entes que son propiamente. Y se trata de dicho factor porque, al ejercerse tan sólo con los instrumentos que le proporcionaba la ontología platónica (el primado de la cuestión “¿qué es?”), se constituyó a sí misma en una ontología irreductiblemente distinta.

Podemos apreciar la dimensión de dicho descubrimiento con una fábula.

Es que, en realidad, el punto de partida de Platón en ontología no es distinto del de Aristóteles – y, en cierto sentido, es el mismo para todos nosotros, después de él.

---

25 Esto es lo que resulta de la enseñanza de la *República* X: “Solemos colocar cierta idea, cada cual única, para toda la multiplicidad a la que damos el mismo nombre” (596a). Pero véase también *Cra.* 386d-387a, *Phd.* 75cd, 100ab, *R.* VI 507ac, 423e, 439cd, *Ti.* 51b y sobre todo *Ep.* VII 342d, que, según las palabras acertadas de Ross, constituye “the most catholic list of classes of Ideas Plato anywhere gives” (Ross, 1951: 85).

26 Ni qué decir tiene que el pensamiento platónico rechazaría los términos que utilizamos aquí para caracterizarle, y que son posteriores a él, puesto que son aristotélicos. Este es, sin embargo, el más claro testimonio de la irreductibilidad entre las dos ontologías.

Para todos, en los términos de uno u otro, la cuestión “¿qué es?” pregunta por la “entidad” o la “esencia”.

Sin embargo, esta respuesta deja sin responder lo más importante.

En efecto, sigue siendo legítimo preguntar: *¿cuáles son las cosas* cuya esencia es interrogada con la cuestión “¿qué es?”?

Esta pregunta, a la que el propio Platón no se enfrenta y de la cual quizás no es, y tampoco podría ser, consciente, se comprenderá mejor si nos imaginamos un diálogo con un platónico.

Podríamos empezar así:

Pregunta: “¿Qué es lo que se interroga con la cuestión ‘¿qué es?’?”

Respuesta: “La esencia.”

P: “Pero, ¿la esencia de qué?”

R: “La esencia de las cosas.”

P: “¿De qué cosas?”

R: “De todas las cosas.”

Para Aristóteles, todo el problema se hallaría en esta última réplica.

En efecto, Aristóteles podría aceptar la primera respuesta, podría estar de acuerdo con la segunda, e incluso podría admitir, en cierto sentido, la tercera.

Pero lo que no podría admitir en la tercera, es decir, el sentido bajo el cual la tercera respuesta resulta, en su opinión, flagrantemente falsa, es tan vital que, mediante la necesaria corrección de ésta, todo el encadenamiento de preguntas y respuestas queda transfigurado, aunque pudiera seguir siendo el mismo verbalmente.

En efecto, según Aristóteles, la cuestión “¿qué es?” no pregunta por la esencia de todas las cosas: pregunta por ciertas esencias, a saber, por las únicas que merecen, según él, dicho nombre en sentido estricto, al ser desde luego las esencias de las únicas cosas que merecen en sentido estricto el nombre de “cosas”.

Es por eso que Aristóteles podría asumir verbalmente el encadenamiento completo de las respuestas.

Pero, *al haber simplemente recordado las preguntas*, el sentido de las respuestas que daría, incluso aunque resultan ser verbalmente las mismas que

las de nuestro platónico, sería radicalmente distinto, radicalmente no-platónico y radicalmente anti-platónico.

Según Aristóteles, la cuestión “¿qué es?” pregunta *por el individuo*. Y resulta aún posible decir, en cierto sentido, que la cuestión “¿qué es?” pregunta por la esencia tan sólo porque el individuo es lo único que posee esencia. Y resulta aún posible decir, en cierto sentido, que la cuestión “¿qué es?” pregunta por la esencia de todas las cosas porque tan sólo los individuos *son* estrictamente hablando.

Pero si esto fuera todo, no habríamos comprendido nada.

En efecto, lo que hay que comprender es el motivo por el que en Aristóteles esta cuestión, la cuestión “¿qué es?”, pregunta por el individuo.

Para comprender esto, hay que recorrer el camino inverso, a saber, averiguar por qué la cuestión “¿qué es?” *no* pregunta incualificadamente por la esencia y por qué *no* tiene incualificadamente por objeto todas las cosas, sino que pregunta solamente *por los individuos* y, por lo tanto, por todas las cosas tan sólo en cuanto todas las cosas son (primariamente) individuos.

En su sentido más hondo, esta averiguación investiga cómo se pasa de la pregunta “¿qué es?”, entendida platónicamente en cuanto pregunta por la esencia, a la pregunta “¿qué es?”, entendida aristotélicamente en cuanto pregunta por la sustancia. Dicho de otro modo, esta averiguación investiga la historia interna del concepto de οὐσία.

Eso ha sido lo que precisamente hemos intentado acompañar en el texto de la *Metafísica Z 1*.

En dicho texto se atestigua este descubrimiento: “que lo que desde hace mucho, ahora y siempre se investigó y se dejó siempre en suspenso, [a saber,] lo que es el ente, *significa lo que es la sustancia*”.

Pero cabría aún preguntarse: si resulta posible derivar este descubrimiento, tal y como quedó dicho, de la mera experiencia de la interrogación “qué es”, ¿cómo se justifica que Platón no haya hecho ese descubrimiento?

¿No habrá tenido dicha experiencia?

El verdadero problema no es si Platón la tuvo. El verdadero problema es que lo haya tenido siempre con retraso o de manera íntimamente diferida respecto a esa misma experiencia, que haya preguntado qué es *el “cuál” o el “cuánto”*, nunca pura y simplemente *qué es*.

Por ello, el mundo platónico es, desde un punto de vista aristotélico, el mundo cualificado por antonomasia. Las cosas son inmediatamente las cosas bellas o las cosas justas y la noción misma de “cosa” posee únicamente el sentido de un residuo vacío hacia el que confluyen cualidades, tal y como lo señala oblicuamente el *Timeo*.<sup>27</sup>

Sin duda que la “sustancialidad segunda” de las categorías, en los términos del texto comentado, permite un diálogo con Platón. Pero es exactamente en este punto donde más se afirma la especificidad de la ontología aristotélica: puesto que, tal y como hemos visto, el “qué es” de las categorías supone y constituye la expresión más completa del primado de la sustancia.

En resumen, pues, si la investigación del ente es realmente “desde hace mucho, ahora y siempre” la investigación de la sustancia, la verdad es que solo se convierte estrictamente en ello con Aristóteles.

Platón es el ejemplo paradigmático de esto mismo.

Es por eso que el carácter puramente operacional o funcional de la sustancia nunca podría ser aristotélico: ya que, *desde un punto de vista aristotélico*, es platónico.

### **Bibliografía**

1. Ackrill, J. (1963) *Aristotle. Categories and De interpretatione*. Oxford, Clarendon.
2. Angioni, L. (2002<sup>2</sup>) *Aristóteles. Metafísica. Livros VII-VIII*. Campinas, UNICAMP.
3. Apelt, O. (1891) *Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig, Teubner.
4. Bonitz, H., Seidl, H. (1980) *Aristoteles Metaphysik*. II, Hamburg, Meiner.
5. Bostock, D. (1994) *Aristotle. Metaphysics Books Z and H*. Oxford, Clarendon.
6. Calvo Martínez, T. (1994) *Aristóteles. Metafísica*, revis. P. O. García, Madrid, Gredos.
7. Figueiredo, M. J. (1994) McKirahan. *Principles and Proofs, Philosophica* 3, pp. 129-132.

---

<sup>27</sup> Tal y como hemos defendido en otro estudio: Mesquita, 2011: 149-167.

8. Frede, M. (1981) *Categories in Aristotle*. En: O'Meara, D. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington (D.C.), Catholic University of America Press.
9. Frede, M., Patzig, G. (1985) *Metaphysik Z. I: Einleitung, Text und Übersetzung. II: Kommentar*, München, Beck.
10. Furth, M. (1985) *Aristotle. Metaphysics Books Zeta, Eta, Theta, Iota (VII-IX)*, Indianapolis, Hackett.
11. García Yebra, V. (1982<sup>2</sup>) *Metafísica de Aristóteles*. Madrid, Gredos.
12. Garver, N. (1974) Notes for a Linguistic Reading of the *Categories*. En: Corcoran, J. (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 27-32.
13. Hoffmann, P. (1980) Les catégories ΠΟΥ et ΠΟΤΕ chez Aristote et Simplicius. En: Aubenque, P. (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, pp. 217-245.
14. Mckirahan, R. (1992) *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton, Princeton University Press.
15. Mesquita, A. P. (2011) Platão e o Individual: Para uma Leitura Ontológica da *Khôra* no *Timeu*. En: *Varia Antiqua. Estudos de Filosofia Antiga*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 149-167.
16. Oehler, K. (1956) *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, I, Berlin, Akademie Verlag.
17. Ross, W. D. (1924) *Aristotle. Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, I-II, Oxford, Clarendon.
18. \_\_\_\_\_. (1949) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon.
19. \_\_\_\_\_. (1951) *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon.
20. Sachs, J. (1999) *Aristotle's Metaphysics*. Santa Fe (New Mexico), Green Lyon Press.
21. Santos, R. (1995) *Aristóteles. Categorias*. Porto, Porto Editora.
22. Smith, R. (1994) *Aristotle. Topics Books I and VIII*. Oxford, Clarendon.

23. \_\_\_\_\_. (1995) Logic. En: Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, pp. 27-65.
24. Tredennick, H. (1933) *Aristotle. The Metaphysics*, I, London – Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library.
25. Tricot, J. (1933) *Aristote. La Métaphysique*, I, Paris, Vrin.





# Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira\*

## Emotions as ways of engaging the world. The case of anger

Por: **Luisa Fernanda López Carrascal**

Organización Internacional para las Migraciones (OIM)  
-Defensoría del Pueblo de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: luisafernandalc@yahoo.es

Fecha de recepción: 23 de febrero de 2015

Fecha de aprobación: 8 de septiembre de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a05

**Resumen.** *Este artículo destaca la dimensión moral de las emociones, particularmente de la ira, desde la postura cognitiva-evaluadora de Martha Nussbaum y Robert Solomon. Este punto de vista representa una alternativa que hace frente a la posición estoica que propone extirpar las emociones, especialmente aquellas que como la ira son consideradas destructivas e irracionales. El aporte de Aristóteles será fundamental, especialmente en lo que se refiere a su afirmación de que las emociones pueden ser apropiadas o no, pero no racionales o irracionales.*

**Palabras clave:** *emociones, moral, creencias, juicios*

**Abstract.** *This article highlights the moral dimension of emotions, particularly anger, from the cognitive-evaluative perspective proposed by Martha Nussbaum and Robert Solomon. This standpoint faces the stoic position that emotions are destructive and irrational. The contribution of Aristotle is essential in the argumentation of this article. It considers especially Aristotle's proposal that the emotions are appropriate or not, rather than rational or irrational.*

**Key Words:** *emotions, moral, beliefs, judgements*

---

\* El artículo hace parte de la tesis de Doctorado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia titulada "La ira: un análisis de la naturaleza moral de las emociones". El doctorado fue realizado entre enero de 2010 y septiembre de 2015.

Cómo citar este artículo:

MLA: López, Luisa. "Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira". *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 81-101.

APA: López, L. "Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 81-101.

Chicago: López, Luisa. "Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 81-101.

*La ira es básicamente el juicio de que uno ha sido agraviado u ofendido.*

*Robert Solomon. Ética emocional*

*Ira es lo que sobrepuja a la razón y la arrastra con ella.*

*L. A. Séneca. De ira*

El 16 de agosto de 1970 en una cantina de Dibulla, un pueblo apartado en la Guajira, y al parecer por un arranque de celos, inicia lo que serán veinte años de venganza. Esta venganza responde a un ritual basado en el honor y en la legitimidad de la retaliación como manera de restituir la afrenta contra la carne y la sangre del hermano. Con base en estos hechos, Laura Restrepo escribe *Leopardo al sol*. La historia empieza cuando Nando Barragán mata a Adriano Monsalve, su primo hermano, “su amigo, su socio, su llave. Sangre de su sangre”.

Según una versión, la que elige Laura Restrepo, fue el amor por Rebeca Brito, una mujer casada que atendía la cantina de Dibulla, lo que provocó en José Antonio Cárdenas (Nando Barragán en *Leopardo al Sol*) la ira con la que hubiera disparado a Hilario Valdeblánquez (Adriano Monsalve). En los hechos reales, de acuerdo con la abuela del último de los Cárdenas, la razón no fue esta, sino que Hilario no quiso acompañar a José Antonio a matar a un comandante de policía.

La emoción que antecede al asesinato de Adriano en manos de su primo Nando es la ira que Laura Restrepo describe así:

Nando los ve y se le arrebolan las mejillas con una rabiecita colorada, como sarpullido alérgico (...) se le ampollan y se le inyectan los ojos (...) le sube por el esófago una desazón agria y espesa. En su cabeza se dispara un éxtasis vertiginoso, sin pasado ni futuro, sin conciencia, ni consecuencias, luminoso de ira y enceguedo de dolor (2006: 27).

La fisonomía de la ira que acá encarna Nando nos recuerda la apreciación de Séneca según la cual es difícil saber si la ira es un vicio más detestable que deforme. La ira, además, es la pasión “más sombría y desenfrenada de todas”, es “sorda a los consejos de la razón”, es una “locura breve”, destruye a las personas y a las naciones, “es ávida de venganza, y no está conforme con la naturaleza del hombre” (De ira, I, 1).

Emociones como enojo, enfado, cólera, furor, ira, rabia, resentimiento e indignación, difícilmente pueden distinguirse unas de otras. Así como hay quienes consideran que se diferencian sólo en cuanto su intensidad: tener rabia es estar muy enojado, y cólera e ira se definen en los diccionarios como enfado o enojo muy violento (Hansberg, 1996), hay quienes sostienen que se diferencian por su estructura

evaluativa como veremos más adelante. Por lo pronto basta señalar el desprestigio de tales emociones consideradas negativas, violentas y desestabilizadoras. De acuerdo con el catolicismo, la ira es un pecado en tanto que apetito desordenado de venganza, que vulnera la caridad y la justicia; por consiguiente, es contrario a la razón. También algunos autores, especialmente estoicos como Séneca y Spinoza, vieron en la ira una pasión violenta e irracional: “la razón desea que la decisión que toma sea justa; la ira desea que parezca justa la decisión que se toma” (Séneca, *De ira*, I, 18). Según Spinoza “[l]a envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él, son malos” (*Ética*, IV, prop. XLV). Así, la ira se ha adoptado como uno de los mejores ejemplos de la irracionalidad de las emociones y de su dominio sobre nuestra voluntad: de la ira hablamos cuando decimos “no era dueño de mí”, “me cegó la ira”, “perdí los estribos”, “me dejé llevar por la cólera”.

Confrontar esta tesis y sostener que en ciertos casos la ira puede llegar a ser racional, es el objetivo del presente artículo. En primer lugar, se exploran algunos argumentos de dos posiciones o teorías respecto al origen de las emociones: fisiológica y cognitivista. En segundo lugar, se destacan los aspectos fundamentales de la estructura y naturaleza moral de las emociones desde el punto de vista de la teoría cognitiva-evaluadora, siguiendo especialmente a Martha Nussbaum y a Robert Solomon. Finalmente, y con el ánimo de reafirmar que no existe una supuesta irracionalidad de las emociones, sino que su carácter de racional o irracional, adecuado o inadecuado, depende de su estructura moral y carácter cognitivo, revisaremos, de la mano de Aristóteles, en qué casos la ira puede ser adecuada o racional.

### **I. ¿Fuerzas ciegas o emociones inteligentes?**

La idea de que las emociones son fuerzas ciegas, animales, irracionales, divorciadas de la cognición y del juicio, está vinculada con las teorías fisiológicas de fines del siglo XIX que concebían las emociones como meras sensaciones, experiencias de cambios fisiológicos sin complejidad o contenido conceptual (James, 1884). En la actualidad esta idea se relaciona con ciertas concepciones conductistas y empiristas de las emociones. Baste señalar que campos contemporáneos como la neuroética y la psicología evolutiva con tendencias conductistas, desarrollados a partir de los avances tecnológicos de neuroimagen, cuentan con neurofilósofos como Patricia Churchland que defienden la idea de que las emociones humanas no expresan juicios o creencias, sino que son respuestas neurológicas que compartimos con

otros animales<sup>1</sup>. De hecho, de acuerdo con Churchland, es posible inducir furia en un gato estimulando una determinada red neuronal. Solomon, aún sin compartir estas ideas reduccionistas, intenta simpatizar con la posición de Churchland suponiendo que, al hacer esta afirmación, ella está diferenciando entre la furia y la ira. La furia sería, de acuerdo con Solomon, “una reacción neuromuscular con mínima inteligencia, mínima atención a su objeto (si es que existe) y una mínima prudencia en su conducta ofensiva” (2007: 72)<sup>2</sup>. La ira, por su parte, implica necesariamente sentimiento y juicio además de la respuesta fisiológica distintiva. Solomon advierte que es preciso no confundir las pasiones o emociones con “los primeros movimientos” fisiológicos y de excitación. El error de identificar las emociones con el ingrediente fisiológico nos conduce, sostiene Solomon, a desconocer o empobrecer las importantes diferencias y variantes de las emociones (la furia, el enfado, la ira, la irritación y la indignación moral, por ejemplo). La complejidad y riqueza emocional muestran precisamente que, mucho más que respuestas rudimentarias como un gruñido, un rugido o un gemido, las emociones pueden ser sumamente refinadas, sutiles y sensibles al igual que contundentes y verbalizadas, incluso poéticas (Solomon, 2007).

En oposición a este reduccionismo fisiológico se encuentra la idea de que el cambio físico *per se* no es suficiente para el surgimiento de la emoción, la emoción precisa de una evaluación o cognición de dicho cambio corporal; es decir, entre la activación fisiológica y la emoción media un proceso de evaluación cognitiva que da lugar a la expresión de la emoción. En efecto, como veremos inmediatamente, la teoría cognitivo-evaluativa sostiene que las emociones, aunque comportan reacciones somáticas, se caracterizan por una valoración positiva o negativa de un objeto intencional (individuo, acontecimiento o situación) y una tendencia a la acción relativa al objeto en cuestión.

Investigadores que privilegian una perspectiva fisiológica pero no reduccionista de las emociones, entre ellos Antonio Damasio (2005, 2007), sostienen este carácter evaluativo de las emociones. Damasio considera que es probable que estemos “diseñados” neuronalmente para responder con una emoción, de

- 
- 1 Una aproximación a la perspectiva de Churchland puede verse en su ponencia de 2008 *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, disponible en [http://www11.georgetown.edu/research/nrcbl/pcbe/reports/human\\_dignity/chapter5.html](http://www11.georgetown.edu/research/nrcbl/pcbe/reports/human_dignity/chapter5.html). También en su libro *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, en el que argumenta que la moralidad se origina en la biología del cerebro. Las técnicas de neuroimagen han abierto el espacio a disciplinas como la Neurofilosofía, la Neuroteología, la Neuroeconomía, la Neuroestética o la Neuropolítica.
  - 2 Ejemplo de la versión extrema de la furia, tal y como la describe Solomon, es el ataque de locura homicida llamado en el sur de Asia *amok*.

manera preprogramada, cuando percibimos determinadas características, solas o en combinación, de estímulos provenientes del entorno. Emociones como el temor pueden ser provocadas al ver una culebra, inclusive antes de que la imagen haya alcanzado el neocórtex, región cerebral encargada de las funciones ejecutivas. En este caso no es necesario que el agente sepa que es una culebra, pues el solo movimiento zigzagueante lo pone en estado de alerta y lo lleva a actuar de cierta manera. De acuerdo con Richard Lazarus, las emociones son “evaluaciones” en las que un animal reconoce que algo importante para sus propios objetivos está en juego dentro de lo que sucede en su entorno (citado por M. Nussbaum, 2008).

Toda emoción remite, pues, a un objeto cuya presencia desencadena esa reacción, y una valoración (consciente o inconsciente) de ese objeto, una valencia afectiva de aprobación o rechazo (bueno-malo) hacia el objeto que suscita nuestra atención, en función del riesgo o beneficio que suponga para nosotros. El miedo, por ejemplo, al igual que el resto de emociones, tendría una función informadora, de alarma, en este caso entre la amenaza y nuestra capacidad para responder a aquella. Así, en cada emoción subyace una creencia o valoración, a saber, “x es peligroso”, y un deseo, normalmente la supervivencia y el bienestar.

Si identificamos la furia con el estímulo-respuesta fisiológico y adoptamos la perspectiva evaluativa tendríamos que decir que tal reacción corporal no es propiamente una emoción, pues las emociones contienen una percepción de su objeto, objeto que está investido de valor o importancia. Si no hay un objeto, la emoción sería solamente un temblor o una contracción del estómago sin relación alguna con el pensamiento y entonces deberíamos darle la razón a los neurofisiólogos (Nussbaum, 1997 y 2008). No obstante, las emociones no son, dice Solomon, meros sentimientos encerrados en sí mismos, sino formas de implicarnos en el mundo.

Por supuesto, es posible tener una reacción emocional (y, por ende, una experiencia emocional) en ausencia de todo trasfondo de implicaciones emocionales y demás. La estimulación artificial de programas afectivos produciría sin duda una experiencia semejante, muy real, pero totalmente desprovista de sentido. De hecho, por ese motivo no la llamaríamos siquiera emoción (2007: 326).

En este sentido, podría decirse que la ira de Nando Barragán, por el contrario, está llena de significado. No es una mera perturbación fisiológica, aunque muchos insistan aún hoy en que “la naturaleza de la ira es justamente su esencia neurológica-hormonal-muscular” (Solomon, 2007: 34). La ira de Nando nos remite claramente a su implicación en el mundo, a una situación y relación con otros, nos remite al pensamiento de que ha sido agraviado u ofendido. La ira de Nando es ira con alguien y por algo; contiene ella misma un juicio evaluador complejo de responsabilidad y

también sobre el amor por Rebeca Brito y sobre la lealtad y la amistad de Adriano Monsalve. La venganza que se lleva a cabo y desemboca en violencia, contiene además un trasfondo histórico y cultural.

Ya Aristóteles había advertido que el filósofo de la naturaleza y el lógico dan distintas definiciones y explicaciones sobre la misma cuestión: en el caso de la ira, el lógico la llamará “un deseo ardiente de desquite o algo por el estilo”, mientras que el filósofo de la naturaleza la describirá como “una ola de sangre y calor en torno al corazón” (Del Alma, 403a). La definición de un concepto, según la teoría de Aristóteles, debe enunciar la esencia de la cosa que no se da separada de la materia. Es contundente la manifestación y expresión casi automática de la ira en muchas circunstancias, también lo es la herencia evolutiva y la respuesta fisiológica que compartimos con otros animales, pero esto es sólo una parte, incluso breve, de lo que son las emociones. De la evidencia de las expresiones fisiológicas de las emociones no podemos concluir sin más que éstas son “síndromes corporales” o “sucesos biológicos” homologables a los de otros animales, desconociendo la otra evidencia: que las emociones se derivan de estados cognitivos, juicios y creencias: “ninguna emoción, y especialmente la ira, es una mera respuesta neurológica evolucionada” (Solomon, 2007: 33).

Hay quienes sostienen –sin contradecir necesariamente la postura cognitiva– que la ira, como algunas otras emociones, es una emoción básica, universal, transcultural precisamente por ser un suceso biológico, común a la especie, que viene incorporada como resultado de la evolución. Suceso biológico, dicen, que luego moldeará externamente la socialización, el aprendizaje y la cultura.

Solomon no niega que existan emociones tan rudimentarias como la furia a la que se refiere Churchland y que se distinguen por la inmediatez con la que ocurren. La aparición súbita es ciertamente una característica frecuentemente mencionada para describir las emociones, especialmente la ira, pero, incluso en el caso más extremo como el *amok*, no tan simple<sup>3</sup>. Algunos autores consideran las emociones como arrebatos repentinos y de poca duración, mientras que los estados de ánimo

---

3 Si bien podemos admitir con Solomon que el *amok* se diferencia de otros actos homicidas por su rapidez y desmesura, debemos advertir que la planificación del acto puede tardar años. Es el caso -uno entre muchos- de un profesor que en 1913 mató a su esposa y a sus cuatro hijos, provocó varios incendios y disparó a todo aquel que se atravesó en su camino. Era, a todas luces, un acto de súbita y espontánea explosión de rabia salvaje que se desató en el lapso de un día. Pero es necesario comprender que este acto se gestó durante años. Hacía dos años había comprado dos pistolas y había hecho prácticas de tiro, recogió en un cuaderno la serie de asesinatos que cometería, e incluso llegó a pensar que podría hacerse una película sobre sus asesinatos. No se trata aquí, pues, de una reacción neuromuscular con mínima inteligencia, se trata de un caso mucho más complejo que la neuroética no puede simplificar. Véase el completo trabajo de Sofsky, *Tiempos de horror: Amok, violencia y guerra* (2000).

serían más duraderos. También debemos decir, junto con Jon Elster, que en ocasiones el amor y la ira “pueden crecer sigilosamente de forma gradual e imperceptible de manera que no nos demos cuenta de lo que está ocurriendo” (2001: 36). De acuerdo con Solomon “la mayoría de las emociones no se miden en fracciones de segundo, sino en horas, días y semanas. Algunas emociones duran años. La ira es una de ellas (...) Desde luego existen los breves arranques de ira” (2007: 36).

En lo que Solomon insiste es en que la mayoría de las emociones y las más importantes del amplio espectro no son tan simples como aquellos arrebatos repentinos, sino que por el contrario tienen una estructura evaluativa mucho más compleja y refinada. La comprensión de esta estructura nos exige detenernos en algunas de las características de las emociones que ya hemos venido introduciendo. En el siguiente apartado nos centraremos en la tesis de Martha Nussbaum según la cual las emociones tienen tres características fundamentales, lo que le permite sostener su argumento sobre el carácter cognitivo-evaluativo de las mismas: las emociones son intencionales, están basadas en creencias, y son eudaimonistas<sup>4</sup>.

## **II. La estructura de las emociones: creencias, intencionalidad y eudaimonía**

Se había señalado que las emociones se refieren al modo de sentirnos en medio del mundo, que están dirigidas o referidas a objetos del mundo, condición a la que debemos referirnos con la expresión *intencionalidad*. Más aún, arriba señalamos que el objeto de las emociones está investido de valor o importancia para las personas. Como afirma Nussbaum: “Las emociones encierran siempre una valoración o una evaluación ya que llevan consigo la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto” (2008: 45). Este vínculo especial de las emociones con sus objetos revela que las emociones no son simplemente estados corporales, sino que se dirigen a una relación muy específica que tenemos con los objetos, relación configurada, como veremos, por las creencias y juicios.

El objeto que, por lo demás, puede estar presente y ser real o no, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta.

---

4 Aunque más adelante quedará claro en qué sentido usa Nussbaum este concepto, por ahora vale la pena mencionar que en la nota al pie 23 de *Paisajes del pensamiento* (2008) la propia autora dice que usará *eudaimonistic* como distinto al *eudaemonistic*, referido al uso que hacen algunas teorías sobre el bien y no como se ha asociado a la felicidad o placer en interpretaciones equivocadas de Aristóteles. *Eudaimonía* sería la referencia desde la cual medimos la importancia de nuestras emociones, en tanto sentido de lo que queremos para nuestra vida. Como veremos, para Nussbaum, esta referencia es lo que hace posible el carácter evaluativo de la emoción.

En otras palabras, la naturaleza evaluadora de las emociones es *autorreferencial*, esto es, se hace desde el punto de vista de la persona que experimenta la emoción<sup>5</sup>.

El valor o importancia de dicho objeto, presente en las evaluaciones del mundo en relación con el bienestar, está vinculado con los objetivos y proyectos más importantes de las personas, con “el sentimiento de proyectos vitales en los que su propio ser está involucrado” (Nussbaum, 2008: 143). Al carácter valorativo propio de las evaluaciones cognitivas de las emociones se refiere Nussbaum como el componente eudaimonístico de las emociones.

No obstante, este componente eudaimonístico que Nussbaum reconoce también en los animales, bien puede estar asociado a las condiciones de supervivencia y tener un carácter adaptativo, pero también puede tener un alcance eudaimonístico mayor tratándose de las emociones humanas<sup>6</sup>. Dice Nussbaum: “En definitiva, en una criatura ética y socio-política, las propias emociones son éticas y socio-políticas, componentes de la respuesta a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?»», y «¿Cómo he de vivir?»” (2008: 177). De esta forma podríamos decir que las emociones son una forma de juicio a través del cual valoramos y atribuimos importancia a ciertas cosas y personas. Las emociones como percepciones intencionales constituidas por creencias que confieren a su objeto un valor o importancia son *ipso facto* eudaimonistas, esto es, se encuentran vinculadas con los apegos y proyectos del organismo y, en el ámbito humano, con lo que tiene un valor intrínseco no meramente instrumental, con la vida humana plena o florecimiento de la persona, valor e importancia que remiten a un bien. Veamos de qué modo en este planteamiento Nussbaum aprecia y recoge, pero también modifica, el legado estoico.

---

5 De esto se ocupa también Solomon quien explica de qué modos un cierto sentido del yo está implicado en todas las emociones; véase Solomon, 2007: 298 y ss. También para Hume las pasiones indirectas, entre las que se encuentran la ira, el amor y el orgullo, están vinculadas a la idea de yo y de la percepción y relación con otros, a diferencia de las directas que surgen de modo inmediato a partir del placer o del dolor o de la percepción de eventos que son desagradables o agradables.

6 La continuidad que pretende sostener Nussbaum entre los seres humanos y los otros animales ocasionalmente resulta exagerada o desconcertante. Si bien argüir acerca del carácter intencional de las emociones en los animales no humanos es plausible y razonable, no parece serlo tanto la atribución de deliberación sobre los fines que hace Nussbaum: “(...) podemos deliberar no sólo sobre cómo lograr los fines que ya se encuentran establecidos, sino sobre los fines en sí mismos, preguntándonos, por ejemplo, si son consistentes con nuestros otros fines, cómo deberíamos precisar algunos de nuestros fines de manera más concreta, etc. Esta especie de deliberación tiene lugar también en los animales” (2008: 164). Este es apenas uno de los modos y lugares en los que algunos planteamientos de Nussbaum parecen incurrir en demasiada antropomorfización. Véase un desarrollo de esta opinión en la entrevista que le hace Helena Modzelewska en el artículo “Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia Entrevista a Martha Nussbaum”, *Areté, Revista de Filosofía* Vol. XXVI, N° 2, 2014 pp. 315-333.



El neoestoicismo de Martha Nussbaum consiste en retomar de los estoicos la idea de las emociones como juicios. Para los estoicos las emociones son un tipo de juicio que hacemos sobre la importancia de los bienes externos, los cuales son inestables y no están bajo nuestro control. Hasta aquí Nussbaum está de acuerdo. Con lo que está en radical desacuerdo es con la idea de que los juicios con los que se identifican las emociones sean siempre y necesariamente falsos: “Dicen [los estoicos] que de las cosas falsas sobreviene perversión en la mente, y de ella brotan muchas pasiones o perturbaciones y motivos de inconstancia. Según Zenón, la perturbación o pasión es un movimiento del alma, irracional y contra la naturaleza; o bien un ímpetu exorbitante. (...) Y les parece a ellos que las pasiones son juicios, como dice Crisipo en Sobre las pasiones” (Diógenes Laercio, 1990).

Según los estoicos, damos excesiva importancia a los bienes externos (la pérdida de un hijo, las injusticias, el dinero o la salud), y nada de esto está bajo nuestro control, por lo cual no tiene sentido llorar o sufrir. Nussbaum, por el contrario, piensa que la consideración de que las emociones están vinculadas al valor e importancia de cosas externas que no están bajo nuestro control, es fundamental: “Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente” (Nussbaum, 2008: 41). Así, a diferencia de los estoicos, Nussbaum no considera que llorar la pérdida de un amigo o sentir ira frente a una injusticia nos haga menos virtuosos. Para los estoicos la persona virtuosa es autosuficiente: al liberarse de la importancia que se le da a los bienes externos y a las pasiones vinculadas a éstos, la persona es capaz de forjar un carácter independiente, autárquico. Nussbaum, por el contrario, es de la opinión de Aristóteles quien “se interesó por los infortunios que entorpecen o impiden la actividad de una existencia caracterizada (...) por la eudaimonía” (Nussbaum, 1995). En tanto que las emociones son constitutivas de nuestra naturaleza, no podemos simplemente desentendernos de ellas, lo que sí podemos es modelarlas o educarlas, tarea que Aristóteles reconoce como primordial en nuestra vida práctica. Los estoicos, por su parte,

no están interesados en moderar las pasiones con la razón -ello, en realidad, sería imposible en una teoría como la estoica que sostiene que una pasión es la razón misma en un estado peculiar-, sino que proponen eliminarlas por completo como un método terapéutico adecuado (...). Las pasiones son estados perversos de la razón, verdaderas enfermedades que, como tales, deben ser erradicadas por completo, no moderarlas (Boeri, 2003: 152).

Los infortunios, y en general nuestra vulnerabilidad y mutua dependencia, es donde se anclan la relaciones interpersonales y se justifica la existencia de

la moralidad. En este sentido, bien podríamos atender la posibilidad de que la universalidad de nuestra moralidad radique no ya en alguna facultad abstracta o divina, sino en el tipo de humanidad o existencia que nos es propia. En palabras de Nussbaum: “La vida humana presenta algunas características invariables que son dictadas por la naturaleza de nuestro cuerpo y del mundo en que habitamos. Somos una especie físicamente débil y cognitivamente madura a una edad temprana, mientras aún estamos indefensos desde el punto de vista físico” (2008: 179).

Este mismo espíritu lo encontramos en Solomon (2007) quien también nos proporciona además el argumento universalista para comprender la universalidad de la ira:

Una emoción podría ser universal en virtud de las condiciones y circunstancias comunes de la vida humana, por ejemplo, el hecho de que todos precisamos comida y agua, y tenemos necesidades y deseos, el hecho de que sentimos dolor, enfermamos y morimos (...) lo que los existencialistas denominan... *la condición humana*, y bastaría para explicar por qué tenemos tantas emociones en común, especialmente el miedo, la ira, la tristeza, el asco y alguna forma de afecto o, cuando menos, un sentimiento de dependencia. Las circunstancias de la vida son tales que todos nos enfrentamos a peligros, nos sentimos frustrados u ofendidos por nuestros congéneres, nos sentimos decepcionados y sufrimos por las pérdidas, encontramos cosas repugnantes, nos sentimos más próximos a algunas personas que a otras (2007: 336).

Podemos decir entonces que algunas emociones y formas de comportamiento o prácticas son “básicas” y universales: importantes en todas partes para la prosperidad de la vida humana. A esta conclusión llegamos partiendo de dos de las características generales de las emociones: su carácter intencional y su componente eudaimonístico. Revisemos ahora la tercera característica que propone Nussbaum en su argumentación: las creencias son constitutivas de las emociones.

La definición que Aristóteles ofrece de la ira da testimonio del papel de las creencias en el surgimiento de una emoción: “Sea la ira un deseo de venganza manifiesta, acompañado de pesar provocado por un desprecio manifiesto contra uno mismo o contra algún allegado, sin que el desprecio estuviera justificado” (R, II, 1378a). Aquí podemos advertir que la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido provoca nuestra ira; en este caso, el conocimiento del desprecio injusto sería la causa de la emoción. Encontramos claramente la idea de que el juicio constituye una condición necesaria de la emoción. La ira, dice Solomon, es básicamente el juicio de que uno ha sido agraviado u ofendido (2007).

También en otros lugares Aristóteles deja ver que las emociones guardan conexiones importantes con las creencias: la creencia de que el sufrimiento de

alguien es inmerecido suscita nuestra compasión, mientras que la convicción de que todos los hombres son malos impide sentir compasión (Retórica, 1385b13-19).

Lo mismo podríamos decir respecto del componente cognitivo que parece implicar la definición aristotélica de otras emociones, tales como el miedo: “cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente”; o la vergüenza, que es “una representación del deshonor”. En otras palabras, las creencias relevantes son condiciones necesarias para la emoción. Para sentir ira debo creer que he sufrido una injuria a causa del daño intencional de otra persona. El miedo necesita la creencia de que ese objeto puede producirme algún daño. Ahora bien, puede ocurrir que nos imaginemos que otros nos hacen daño o que la ira surja de una falsa creencia. En la teoría cognitiva-evaluativa de las emociones se trata precisamente de discernir si la creencia en la que se basa el juicio es correcta o no. En caso de que la creencia sea falsa, lo sería también el juicio, pero no así la emoción. La emoción no puede ser verdadera o falsa, sino adecuada o inadecuada. De cualquier manera, será necesaria una creencia (falsa o verdadera) para que aparezca la emoción. Si la creencia es verdadera, la emoción será adecuada.

En otro lugar, Nussbaum nos ofrece una buena ilustración de cómo resultan inextricablemente vinculados las creencias, su dimensión eudaimonista y la vulnerabilidad propia de nuestra condición humana necesitada e incompleta:

El miedo implica el pensamiento de que en el futuro pueden acontecer cosas malas e importantes que no somos capaces de impedir. La pena implica el pensamiento de que nos han privado de algo o alguien extremadamente importante; la cólera, el pensamiento de que otro ha dañado gravemente algo a lo cual atribuimos gran valía; la piedad el pensamiento de que otros están padeciendo sin culpa propia; la esperanza, el pensamiento de que nuestro bien futuro no está plenamente bajo nuestro control (1997: 89).

Que una emoción sea desencadenada por un elemento cognitivo significa que es desencadenada por una creencia relacionada con otros o con uno mismo, con el presente, el pasado o el futuro (Elster, 2001). Así, creencias, juicios y emociones están estrechamente relacionados: si cambia la creencia, cambia el juicio y, por tanto, también la emoción. El carácter central de las creencias en las emociones se aprecia al percatarnos de cómo afectando las primeras se afectan las segundas. De hecho, “hacer creer” es una de las estrategias más usadas por la publicidad y la política. Revelar el poder político de las emociones es justamente uno de los propósitos de la *Retórica*. Los políticos no pueden influir directamente en los estados físicos y en las sensaciones de su auditorio, pero sí pueden influir en las creencias de las personas respecto a las determinadas situaciones (Retórica, II, 1).

Ya Michael Moore lo expuso de manera locuaz en su película *Bowling for Columbine* (2002) al sostener que las empresas que fabrican y venden armas, fabrican también el miedo, lo expanden y hacen creer a los norteamericanos que viven en constante peligro, por lo cual deben defenderse, es decir, comprar armas. Podemos citar cientos de casos en los que las emociones son capaces de influenciar, guiar, propiciar, modificar y cambiar pensamientos, desde los más xenofóbicos y discriminatorios, hasta los más solidarios y democráticos. Las creencias, por tanto, pueden ser falsas o ficticias, pero son necesarias e incluso suficientes para producir una emoción y, por consiguiente, una acción.

Ahora bien, un mismo objeto puede provocar emociones diferentes de acuerdo con las creencias que se tengan sobre el mismo (Nussbaum, 2008: 51 y 1997: 95 y 99). Por ejemplo, el senador conservador Roberto Gerlein expresa públicamente el asco que siente hacia el sexo entre hombres: es “sucio y asqueroso, por lo que merece repudio, además de ser un sexo excremental”<sup>7</sup>. Otros no compartimos tal creencia y, por tanto, no experimentamos esa emoción para ese caso particular. Nussbaum ha estudiado este fenómeno del asco que padecen algunos hacia la mujer, el negro o el judío. De hecho, para Elster “ciertos prejuicios como la misoginia o el antisemitismo también pueden considerarse disposiciones emocionales” (2001: 34).

La educación, moderación o uso inteligente de las emociones resulta fundamental para Aristóteles precisamente para la formación de juicios adecuados. Dice al respecto Luz Gloria Cárdenas:

Lo que será fundamental es lograr que ellas [las pasiones] no oscurezcan el juicio, sino que ayuden a una mejor comprensión de las situaciones en las cuales se dan las acciones concretas. ¿Cómo, por ejemplo, sin el temor o la compasión, el amor o el odio, o la ira, podemos emitir un juicio que sea adecuado y pertinente a las situaciones en las que una acción determinada se da? Sin el temor, por ejemplo, que acompaña la inminencia de un peligro; o sin el sentimiento de compasión que nos hace percibir que una desgracia sufrida es inmerecida; o sin el amor que nos vincula a los bienes que nos son comunes; o sin el odio que, por el contrario, nos lleva a rechazar el mal; o sin la ira que suscita el desprecio que sufrimos o sufran los que nos son cercanos; no nos sería posible. Nos equivocáramos en nuestros juicios (2009: 699).

Las consideraciones precedentes podrían sugerir que el tratamiento de las emociones en términos de juicios o creencias compromete una estructura lingüística propia de los seres humanos, especialmente adultos. Siendo así, la propuesta de Solomon y de Nussbaum no permitiría comprender las emociones de los animales y los niños prelingüísticos y por ello, podría argüirse, no representa un marco general

---

7 Véase los comentarios en Revista Semana: <http://www.semana.com/politica/articulo/me-da-asco-dos-varones-compartan-catre-gerlein/268145-3>.

adecuado para las emociones. Sin embargo, anteriormente se señaló que una de las modificaciones al legado estoico realizada particularmente por Nussbaum atañe a la falsedad del tipo de juicio que implican las emociones. Pero esta no es la única modificación. El planteamiento neoestoico de Nussbaum y de Solomon modifica el carácter lingüístico proposicional que para los estoicos sí implicaba la emoción como juicio.

Recientemente Solomon ha reconocido el excesivo intelectualismo que sugiere el tratamiento de las emociones como juicios, a pesar de sus continuas aclaraciones. Un juicio, para Solomon, no es un acto intelectual objetivo, sino una manera de enfrentar cognitivamente el mundo. Para explicar la propiedad de la intencionalidad o referencialidad característica de las emociones y la expresión de que “una emoción es una implicación en el mundo”, dice Solomon:

las emociones se *estructuran* mediante juicios, pero es importante aclarar lo que entiendo por “juicio”. No me refiero a juicios *deliberativos* (...) lo que tengo en mente se parece mucho más al reciente énfasis en la intuición y el juicio repentino (...) Los juicios que estructuran las emociones tampoco precisan ser siquiera *verbalizados* (...) Y tampoco son los juicios emocionales lo que algunos filósofos denominan “actitudes proposicionales” (...) En ocasiones he comparado los juicios emocionales con los juicios *cinestésicos*, toda vez que nuestra conciencia puede ser meramente tácita (incluso para uno mismo) (2007: 280. Resaltado en el original).

Veamos qué podemos aportar a esta aclaración de Solomon. La palabra ha sido, sin duda, el medio privilegiado para la expresión, para el juicio, ya sea moral, estético o político. Sin embargo, frente a ciertas acciones de dolor y violencia especialmente, hay quienes han mostrado los límites del texto para decir, juzgar o evaluar. La imagen aparece entonces como una alternativa. “El arte dice cosas que la historia no puede decir”, dice la artista colombiana Beatriz González<sup>8</sup>. Pareciera que es necesario celebrar, como dice el poeta Juan Manuel Roca sobre la fotografía, que siendo “un lenguaje en apariencia ágrafo a pesar de sus secretas gramática y sintaxis, tenga un vasto poder revelador” (2015). Sin embargo, si bien una emoción es expresada por el artista o el fotógrafo y recibida por el espectador bajo la forma de imagen, es inevitable no conceptualizarla lingüísticamente. De aquí no se deduce que los niños prelingüísticos o los animales no tengan emociones, sino que no tienen el lenguaje ni la capacidad reflexiva que ésta implica. Que se pueda transmitir la vivencia y acceder a ella probablemente depende más de la educación en los sentimientos y de la capacidad de empatía.

---

8 La conversación entre el historiador Gonzalo Sánchez y María Elvira Escallón sobre la obra de esta última “Desde Adentro”, fotografías y video sobre el atentado al Club el Nogal, resulta reveladora en este aspecto. Véase en: Sánchez, G. y M.E. Escallón (2007). Memoria, imagen y duelo. Conversaciones entre una artista y un historiador, en: *Análisis Político* n° 60, Bogotá.

Tenemos, pues, una noción de racionalidad que no precisa lenguaje (ni conciencia como actividad deliberativa y reflexiva). Sin embargo, la ira de Nando Barragán que implica ofensa y venganza, y que ilustra muy bien la definición aristotélica de la ira, parece requerir cierta suerte de pensamiento causal y de conciencia histórica posible sólo en los seres humanos capaces de lenguaje, autoconciencia, reflexión y deliberación. De aquí que pueda resultar difícil pensar la experiencia emocional separada de nuestras facultades lingüísticas.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí pasaremos a revisar la afirmación de Aristóteles según la cual hay ocasiones en que la ira es necesaria y adecuada, e incluso la carencia de ella puede ser prueba de debilidad y estupidez.

### III. ¿De qué modo y en qué casos puede la ira ser adecuada?

Afirma Séneca que la definición de la ira que ofrece Aristóteles no dista mucho de la suya “porque dice [Aristóteles] que la ira es el deseo de devolver el daño. Largo sería examinar detalladamente en qué se diferencia esta definición de la nuestra” (De ira, I, 3). Lo que pretende demostrar Séneca es que, entendiendo lo mismo por ira, no puede desprenderse nada bueno o útil de ésta como pretende Aristóteles. En efecto, Aristóteles declara:

Estúpidos es necesario llamar a los que no se encolerizan en presencia de cosas que deben producir una verdadera cólera; así como lo son los que se encolerizan de una manera, en un tiempo, y por cosas que no lo merecen. El que en tales ocasiones no se irrita, parece no sentir nada, ni saber indignarse justamente. Hasta se debe creer que no sabrá defenderse en una ocasión dada, puesto que ningún síntoma de valor siente en sí mismo. Es una cobardía, digna sólo de un esclavo, sufrir un insulto y dejar que impunemente se ataque a las personas de su cariño (Ética a Nicómaco, IV).

Las emociones, pues, no son en sí mismas irracionales. Al igual que en las acciones, en las pasiones puede haber exceso, defecto y justo medio, siendo la virtud el justo medio. La ira, entonces, puede ser también experimentada “o bien demasiado, o bien poco, y en ambos casos incorrectamente” (Ética a Nicómaco, 1106b). Aristóteles se refiere a la posibilidad tanto de la racionalidad como de la irracionalidad de la ira en el sentido de si es adecuada o ajustada para la situación en la que aparece. En la interpretación de Solomon: “sin el contexto social, la ira sería realmente poco más que frustración y furia estériles. No existiría tal cosa como la ira justa. Como recalca Aristóteles, hemos de aprender cuándo, dónde, cuánto, con quién y en qué circunstancias enfadarnos” (2007: 43). Según lo anterior, la ira es racional -o al menos adecuada- cuando: 1) el desprecio sufrido era injustificado,

2) se dirige hacia la persona correcta, y 3) se da en el momento apropiado y durante un tiempo razonable<sup>9</sup>. Veamos.

**1) La ira es adecuada cuando el desprecio sufrido era injustificado.** Dado que la ira es “el juicio de que uno ha sido agraviado u ofendido” (Solomon, 2007: 37) debe haber razones para creer que fui ofendida, pues, por contraste, puede ocurrir que el desprecio sí sea procedente, en cuyo caso no habría lugar para la ira. Pero ¿cómo saber si el desprecio es justificado? ¿Cuántas veces no hemos recibido como ofensa acciones insignificantes o imaginarias? Tal y como señala Séneca: “Entre todo lo que hacemos con tanta solemnidad, nada hay serio y grande. Por esta razón, repito que vuestra ira, vuestra locura nace de dar demasiada importancia a cosas muy pequeñas” (De ira, III, 34).

Murphy (1998) hace referencia a algunos reduccionismos en los que caen las personas que hacen “mala propaganda” al odio (*hatred*) y uno de ellos es justamente reducir el daño moral a una “fabulación”. Simone Weil -citada por el mismo Murphy- afirma que “es en razón de nuestra vanidad que imaginamos que otros nos hacen mal (...) la gente suele imaginar que la han herido” (1998: 91). Así, si el odio es una construcción imaginaria, es injustificado, irracional e inmoral. “Frecuentemente lleva la interpretación a ver injurias imaginarias”, dice Séneca.

Sin embargo, la ira -y junto con ella el temor (también la vanidad, si aceptamos la afirmación de Weil)- son emociones con las que se enfrentan los jueces para determinar el daño en el caso de la ira y las posibilidades negativas imaginadas en el caso del miedo (Nussbaum, 2006). Hacer explícitos los cuadros de ira o temor ayuda a aumentar la conciencia del público y de los jueces tal y como lo señala Aristóteles en la *Retórica*. A manera de ejemplo pensemos en el discurso de Clitemnestra a los jueces recreado por M. Yourcenar.

Clitemnestra le dice a los señores jueces que explicará por qué mató a su esposo Agamenón con un cuchillo ayudada de las temblorosas y cobardes manos de su amante Egisto. Ella amaba a su esposo y se entregó completamente a él: “Si mi nodriza me envolvió en pañales al salir de mi madre, fue para él; si aprendí a contar en la pizarra del colegio, fue para poder llevar las cuentas de su casa de hombre rico” (1995: 104). También consintió la muerte de Ifigenia, su hija, a manos del propio Agamenón como sacrificio para que los barcos pudieran partir a Troya.

---

9 Aristóteles distingue al iracundo o al irascible (*orgilótes*) del colérico (*orgé*). La irascibilidad o iracundia es la disposición o el estado de encolerizarse con demasiada frecuencia o durante mucho tiempo y esto si constituye, para Aristóteles, un vicio (Ética a Nicómaco, 1108a, 7; 1125 b, 29).

Después de esperarlo durante diez años, Agamenón regresa acompañado de una mujer joven y responde con fría indiferencia al amor de Clitemnestra. Por eso decide matarlo: “para que se diera cuenta de que yo no era una cosa sin importancia que se puede dejar o ceder al primero que llega” (1995: 109).

¿Debemos suponer que el desprecio evidente de Agamenón hacia Clitemnestra era injustificado? De ser así la ira de la reina es -concedámoslo por ahora- comprensible, no así su venganza. También es posible argüir que el rey combatió durante diez años y que en aquella época era usual que se tomaran las mujeres como botines de guerra. Esperar fidelidad por tanto tiempo era algo ingenuo de parte de Clitemnestra. Por lo demás, ella también le fue infiel durante este tiempo; por lo tanto ¿deberíamos decir que el desprecio de Agamenón era justificado, luego no tendría por qué haber despertado tal ira en la reina? Finalmente ¿quién determina la objetividad de las razones para la ira y el desprecio?

Con frecuencia el agresor insiste en que el agredido merecía la ofensa y quien la recibe no lo ve de la misma manera. El propósito de la *Retórica* y especialmente del Libro II, es justamente este: convencer a la audiencia de que se tenían buenas razones (o no, según sea el caso) para que la agresión tuviera lugar: “Y es evidente que el orador debe mover con su palabra a sus oyentes, para disponerlos a la indignación, y presentar a los adversarios como culpables de aquello por lo que nos indignamos y poseedores de las cualidades que mueven a la indignación” (Retórica, 1380a). Nos enfrentamos aquí al evidente factor subjetivo en las emociones del que no puede darse cuenta precisa en términos de razones objetivas, sino en función de sensaciones subjetivas, creencias y juicios.

Hay, de otra parte, casos en los que la ira puede tener eventualmente una justificación racional y motivos o razones evidentemente objetivos y sin embargo, quienes sufren el agravio no sienten odio ni ira. Este es justamente el llamado de Séneca a resistirnos a caer en la tentación negativa del odio, no sólo moderándolo o educándolo, sino extirpándolo desde el inicio, pues “más fácil es excluir lo pernicioso que gobernarlo, no admitirlo que ordenarlo después de admitido. En cuanto toma posesión, es más fuerte que la templanza y no soporta freno ni restricciones” (De ira, I, 7). Si para Aristóteles la ira exige buenas razones, para Séneca nunca hay buenas razones o buenos motivos para despertar al monstruo de la ira. Nada más lejano de las razones que la ira. Justamente la ira se parece más a la locura que “si bien enemiga de la razón, solamente se desarrolla en el ser capaz de razón” (De ira, I, 2). Sin embargo, parece ser pertinente la pregunta de Novato a Séneca: “-¡Cómo! El varón honrado, ¿no se irritará si ve que su padre es golpeado, si su madre es violada?” (De ira, I, 11). Séneca usará distintas



fórmulas argumentativas para ir mostrando a sus interlocutores que precisamente los sabios están libres de pasiones y odios, puesto que no se enfrentan al que yerra, sino al error.

Ciertamente no toda reacción defensiva debe tomar la forma de la ira, pero cuando ésta se expresa puede interpretarse como un juicio (falso o no) de que hemos sido agraviados. Por ello para Aristóteles la discusión no radica en determinar si las pasiones son positivas o negativas, o si algunas de ellas lo son y otras no; de lo que se trata es de “juzgar con rectitud” en cada caso: “Como (...) la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada hay que aprender y practicar tanto como el juzgar con rectitud y el gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones hermosas” (Política, 1340a). En esto consiste la educación de las emociones y también la sabiduría de los jueces y/o del que domina el arte de la retórica.

**2) La ira es adecuada cuando se dirige hacia la gente correcta**, es decir, hacia quien despreció, pues con frecuencia las pasiones, especialmente la ira, se desplazan a otros. La ira, dice Aristóteles, debe dirigirse hacia una persona concreta, no contra el ser humano en general (Retórica, 1378b). Sin embargo, esto no suele ocurrir y es una razón más para proscribir la ira por completo como insiste Séneca, pues “su furor no cae solamente sobre aquel a quien persigue, sino sobre todo lo que encuentra al paso” (De ira, III, 1).

Varios estudiosos de la *Iliada* han interpretado que la ira de Aquiles hacia Héctor -desproporcionada y sangrienta- es la ira desplazada que siente ante el desprecio anterior de Agamenón. Héctor ha reemplazado a Agamenón en su objetivo. La furia con que arrastra el cadáver no es digna de un personaje ecuánime como Aquiles (Taplin en Konstan, 2004). Sin embargo, la duda acerca del motivo de la cólera de Aquiles es razonable, pues también es un hecho evidente el dolor de Aquiles ante la pérdida de su amigo.

Una forma diferente de ver este “desplazamiento” es el episodio que menciona Nussbaum (2003) sobre Elie Wiesel quien era un niño cuando estuvo en uno de los campos de concentración. Él recuerda que a la primera persona que vio cuando llegaron las fuerzas aliadas fue a un oficial negro muy grande quien, al ver aquello que tenía ante sus ojos, empezó a gritar y maldecir durante mucho rato. Al verlo, el pequeño Wiesel pensó que finalmente la humanidad había regresado, que esa ira era signo de que la humanidad había regresado. En efecto, el oficial no se enfrentaba a un rostro, o a un victimario concreto, ni era él el objeto del daño; el oficial se enfrentaba a una situación a todas luces dolorosa que lo llenó de ira e

indignación. Él no había sido objeto de torturas, pero podía imaginar el dolor de los que si las vivieron; esa es la verdadera humanidad.

**3) La ira es adecuada, según Aristóteles, cuando se da en el momento justo y durante un tiempo razonable**, pues perpetuar la ira significa derivarla en rencor. Al respecto bien vale recordar que la ira no es siempre ni necesariamente un estado o suceso súbito y momentáneo, sino que puede llegar a ser un proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo y puede prolongarse. Sin duda perpetuar la ira puede producir efectos negativos en contra de nosotros mismos, nuestros amigos y familiares y, como advierte Séneca: “con tal de dañar al otro, descuidada de sí, precipitándose sobre sus propios dardos y ávida de una venganza que ha de arrastrar con ella al vengador” (De ira, II, 5).

En resumen, podríamos hablar de la irracionalidad de la ira (y en general de las emociones) cuando se dirige a la persona equivocada, si surge de una falsa creencia y si se prolonga por mucho tiempo. En este sentido no nos encontraríamos frente a una dicotomía entre lo emocional y lo racional. El carácter racional o irracional, adecuado o inadecuado de las emociones está dado por la valoración que hagamos de las creencias en las que éstas se fundan y en su relación con nuestros proyectos y metas más importantes.

#### IV. Conclusiones

Abordamos en este artículo la interpretación cognitivista de la teoría aristotélica de las emociones que hacen tanto Martha Nussbaum como Robert Solomon, teoría que amplía y modifica la noción tradicional de la razón como divorciada de las emociones. Desde su perspectiva, las emociones no son energías o impulsos sin conexión alguna con nuestros pensamientos, creencias o valoraciones; por el contrario, son “respuestas inteligentes a la percepción de valor” y a la importancia de las personas y cosas con las que nos relacionamos. Señalamos tres características de las emociones que nos permitieron sustentar dicha tesis: (1) Las emociones se dirigen a un objeto y se manifiestan según se perciba dicho objeto. Así, por ejemplo, “mi cólera no es un mero impulso, un hervor de la sangre: está dirigida contra alguien, a saber, una persona que en mi percepción me ha agraviado” (Nussbaum, 1997: 94). (2) Las emociones están estrechamente relacionadas con ciertas creencias acerca de su objeto. Siguiendo el ejemplo anterior, la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido provoca nuestra ira; de aquí que para Solomon la ira sea básicamente el juicio (fundado en una creencia) de que uno ha sido agraviado u ofendido. (3) Las emociones son eudaimonísticas, es decir

relativas a lo que la persona considera valioso para una vida lograda. En este sentido las emociones son localizadas: tienen un lugar en mi propia vida y su importancia depende de aquello que contribuya al logro de mis metas. La emoción que aparece frente al desprecio es la ira, pues éste constituye evidentemente un obstáculo para el florecimiento humano.

Tomamos la ira como eje para análisis del aspecto cognitivo de las emociones por ser precisamente la emoción que, en principio, estaría más lejos de ser considerada en su dimensión moral o, en palabras de Solomon, porque la ira es una “forma de implicación en el mundo”. Ciertamente no nos referimos a la ira que con razón rechaza Séneca y que entendemos más bien como irascibilidad y en casos extremos como furia, crueldad o demencia. La ira, como todas las emociones, tiene un justo medio entre el exceso y el defecto, siendo la irascibilidad el uno y la imposibilidad de indignarse el otro. Estamos de acuerdo con Séneca en que “no debemos encolerizarnos por causas frívolas y despreciables. Mi esclavo es torpe, el agua está tibia, el lecho poco mullido, la mesa descuidadamente servida: locura es irritarse por esto” (De ira, II, 25). El aspecto interesante de la ira para la moralidad es su respuesta a una injusticia, por lo cual la carencia de ésta “puede ser incluso prueba de debilidad y estupidez” tal y como lo afirmó el propio Aristóteles.

### **Bibliografía**

1. Aristóteles. (1973) *Del Alma*. Madrid, Aguilar.
2. \_\_\_\_\_. (1991) *Política*. Madrid, Alianza.
3. \_\_\_\_\_. (1993) *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid, Gredos.
4. \_\_\_\_\_. (1999) *Retórica*. Madrid, Gredos.
5. Boeri, M.D. (2003) *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
6. Cárdenas, L. G. (2009) “Las emociones y la experiencia humana del lugar”. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
7. Damasio, A. (2005) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, Drakontos.
8. \_\_\_\_\_. (2007) *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica.

9. Elster, J. (2001) *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*. Barcelona, Paidós.
10. Haidt, J. (2003) "The moral emotions". En: R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences*. Oxford: Oxford University Press.
11. Hansberg, O.E. (1996) *La diversidad de las emociones*. México, Fondo de Cultura Económica.
12. James, W. (1884) "What Is an Emotion? En: *Mind*, vol. 9, no. 34.
13. Konstan, D. (2004) "Las emociones en la antigüedad Griega, Pensamiento y Cultura" [en línea], (diciembre), Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70100705>. Acceso el 21 de noviembre de 2014.
14. Laercio, D. (1990) *Los filósofos estoicos*. Barcelona, Ed. A. López Eire.
15. Modzelewski, H. (2014) "Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia Entrevista a Martha Nussbaum" En: Areté, Revista de Filosofía Vol. XXVI, no. 2.
16. Murphy J. G. & Hampton J. (1988) "Forgiveness and resentment". En: *Forgiveness and Mercy*. Cambridge, Cambridge University Press.
17. Nussbaum, M. C. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid.
18. \_\_\_\_\_. (1997) *Justicia Poética*. Santiago de Chile, Andrés Bello.
19. \_\_\_\_\_. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, Paidós.
20. \_\_\_\_\_. (2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Argentina, Katz.
21. \_\_\_\_\_. (2008) *Paisajes del pensamiento*. Barcelona, Paidós.
22. Restrepo, L. (2006) *Leopardo al sol*. Bogotá, Alfaguara.
23. Roca, J.M. (2015) "Memoria en mapas y fragmentos". En: Revista Arcadia, n° 112, Bogotá.
24. Safranski, R. (2000) *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets.

25. Sánchez, G. y M.E. Escallón (2007) “Memoria, imagen y duelo. Conversaciones entre una artista y un historiador” En: *Análisis Político* n° 60, Bogotá.
26. Séneca (1986) *De ira*, Alianza, Madrid.
27. Sofsky, W. (2004) *Tiempos de horror. Amok, violencia y guerra*. Madrid, Siglo XXI.
28. Solomon, R. (2007) *Ética emocional*. Barcelona, Paidós.
29. Yourcenar M. (1995) “Clitemnestra o el crimen” En: *Fuegos*. México, Alfaguara.



# Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry\*

**Bodies inhabited by the same flesh:  
anthropological implications of Michel Henry's theory of corporality**

**Por: Jaime Llorente Cardo**  
Departamento de Filosofía  
I.E.S.-C. de Calatrava. Ciudad Real  
Ciudad Real, España  
E-mail: jakobweinendes@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de abril de 2015  
Fecha de aprobación: 25 de mayo de 2015  
Doi: 10.17533/udea.ef.n53a06

**Resumen.** *El presente estudio trata de exponer los supuestos antropológicos implícitamente contenidos en la ontología de la corporalidad de Michel Henry y particularmente en su teoría relativa a la posibilidad de un cuerpo subjetivamente determinado. Para ello, se examinan previamente cuatro paradigmas referentes a la teoría de la corporalidad (aquellos propuestos por Descartes, Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger), poniendo de relieve sus respectivas implicaciones tácitas referentes a la esencia del hombre. De la crítica dirigida por Henry a estos cuatro modelos de reflexión acerca de lo corporal deriva una concepción unitaria del fenómeno humano, así como una rehabilitación del estatuto ontológico de la subjetividad.*

**Palabras clave:** *Henry, cuerpo, subjetividad, exterioridad, antropología*

**Abstract.** *The present study tries to explain the anthropological assumptions implicitly contained in Michel Henry's ontology of corporality and specifically in his theory concerning the possibility of a subjectively determined body. In order to achieve this, we examine previously four paradigms regarding the theory of corporality (to be specific, those proposed by Descartes, Sartre, Merleau-Ponty and Heidegger), highlighting their respective tacit implications on the essence of man. From this criticism addressed by Henry to these four models of reflection concerning the corporal, derives a unitary conception of the human phenomenon, as well as a rehabilitation of the ontological status of subjectivity.*

**Keywords:** *Henry, body, subjectivity, exteriority, anthropology*

---

## Cómo citar este artículo:

MLA: Llorente, Jaime. "Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 103-125.

APA: Llorente, J. "Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 103-125.

Chicago: Llorente, Jaime. "Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry." *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 103-125.

## 1. Introducción: el modo de donación del fenómeno corporal y los cuatro paradigmas antropológicos

Conforme a la concepción de la fenomenología sostenida por Michel Henry, ésta constituye una disciplina filosófica autónoma investida de la capacidad de dotar a la filosofía misma de una esfera teórica propia y una jurisdicción reflexiva específica frente al dominio de investigación acotado por las ciencias particulares. Si ello ha de resultar en general factible, se debe fundamentalmente a que la mirada fenomenológica, lejos de circunscribirse de forma única y exclusiva a la consideración de los fenómenos mismos en cuanto tales (esto, es, en sentido “sustantivo”), se desplaza más allá de este horizonte “objetivista” u “óptico” hasta arribar a su auténtico “objeto” de atención, a saber: el acto mismo de aparición de los fenómenos (en un sentido eminentemente “verbal”), su modo concreto de epifanía y mostración. No se trataría ya, pues, de examinar los múltiples fenómenos dados en cuanto tales -como sucede en el caso del método científico de acceso a los elementos objeto de su investigación-, sino de desviar el sentido de la visión fenomenológica hacia el modo determinado de darse o acontecer tales fenómenos y hacia la especificidad propia que éstos presentan en sus diversas modalidades de donación<sup>1</sup>. La toma en consideración fenomenológica de los datos o hechos fácticamente dados en el horizonte del aparecer mundano consiste esencialmente, por tanto, en el acto de trazar una cesura epistemológica que disocia, en el propio seno del objeto o fenómeno dado, su contenido ontológico concreto (aquello que el objeto “es” sustancial u “ópticamente”) y el acontecimiento puramente “eventual” constituido por su mero darse: por la facticidad ligada al hecho de su simple “dejarse ver” en la desnudez de su manifestación.

---

<sup>1</sup> Es por ello que, a la hora de fijar el auténtico objeto de estudio propio de la investigación fenomenológica, Henry indica que “Éste no es precisamente el fenómeno, lo que aparece [...], sino el acto de aparecer (phainesthai). Este objeto propio de la fenomenología es el que hace que sea inmediatamente diferente de todas las demás ciencias. Éstas se ocupan, en efecto, de múltiples fenómenos considerados cada vez según su contenido específico [...] La fenomenología, por el contrario, se da como tarea el estudio de aquello que esas diversas ciencias jamás toman explícitamente en consideración: no el contenido particular de los diversos fenómenos, sino su esencia, lo que hace de cada uno de ellos un fenómeno: el aparecer en el que se nos muestran, este aparecer en cuanto tal” (Henry, 2001a: 35-36).

Este decisivo rasgo había sido ya correctamente entrevisto con anterioridad por Henry al postular el carácter originario de la donación fenomenológica: “La cuestión de la fenomenología, la única que confiere a la filosofía un objeto propio haciendo de ella una disciplina autónoma, la *disciplina fundamental del saber* -no una simple reflexión ulterior sobre lo que otras ciencias han encontrado-, dicha cuestión ya no atañe a los fenómenos sino al modo de su donación, a su fenomenicidad -no a lo que aparece, sino al aparecer-. Apercebir esto último y analizarlo en sí mismo constituye la aportación inestimable de la fenomenología histórica, su tema” (Henry, 2009: 32).



Los “objetos” fenomenológicos se muestran siempre, al decir de Henry y en sentido husserliano, “no como simples objetos, sino como «objetos en el Cómo» («*Gegenstände im Wie*»)” esto es, en cuanto “objetos considerados no en su contenido particular sino en el modo según el cual se nos dan y nos aparecen -en el «Cómo» de su donación-” (2001a: 36)<sup>2</sup>. El fenómeno del cuerpo propio cae, sin duda, en el interior de la esfera de aquellos fenómenos susceptibles de resultar privilegiadamente contemplados a través de semejante prisma de observación, teniendo en cuenta de forma particularmente acusada el hecho de que en este caso el “objeto” así considerado y tematizado presenta tal vez una panoplia de modalidades diversas de donación más nutrida y compleja de lo que una primera y superficial mirada propedéutica podría llegar a sospechar. En efecto, el referente realmente denotado por el *prima facie* unívoco término “cuerpo” no lo constituye de forma exclusiva el elemento material, espacial y orgánico que suele ligarse al concepto de corporalidad: aquel al cual Henry se refiere mediante expresiones tales como “cuerpo trascendente objetivo” o “cuerpo orgánico” (2007: 266-267). Este modo de concebir la corporalidad responde a un determinado paradigma antropológico conforme al cual el “cuerpo objetivo” constituye un miembro de pleno derecho del ámbito ontológico al que pertenecen en general las *res extensae*, es decir, aquellos elementos cuyo particular modo de donación se identifica con el propio de los objetos materiales y substanciales configuradores de mundo que yacen objetivamente ante la mirada de una conciencia observante.

La subjetividad, entendida como el envés o el otro pliegue de la totalidad de lo existente, quedaría así desgajada de tal modo “objetivo” de darse, reservándose para ella una modalidad de donación heterogénea con respecto a la ofrecida por el fenómeno de la corporalidad. Tal sería la concepción antropológica subyacente, por decirlo en términos heideggerianos, a la “moderna metafísica de la subjetividad”, es decir, al paradigma, a la vez subjetivista y mecanicista, instituido por la filosofía galileano-cartesiana en el instante auroral de la modernidad filosófica y científica. No obstante, esta forma determinada de considerar el fenómeno del cuerpo -y la idea de donación que late tácitamente tras ella- constituye únicamente uno de entre todos los posibles modelos antropológicos derivados de la reflexión fenomenológica relativa a la corporeidad (al modo de darse) del cuerpo propio. Se trata de aquella consistente en “desplazar los dos términos de la relación trascendental a la misma región ontológica, la región del ser trascendente, lo que implica, en relación con

---

2 Igualmente: “Pues la fenomenología no se pregunta por los objetos sino por su modo de donación, por los «objetos en su cómo»” (Henry, 2009: 184).

la subjetividad absoluta, el olvido de su carácter radicalmente inmanente, es decir, la destrucción de su carácter ontológico propio” (Henry, 2007: 213). Los análisis llevados a cabo por Henry permiten distinguir además al menos otros tres arquetipos antropológicos directamente ligados a otras tantas interpretaciones acerca del estatuto ontológico de la corporalidad: la interpretación nihilista de la subjetividad (derivada de la anterior y fácilmente identificable con las posturas “existencialistas” asumidas por Sartre en *L’être et le néant*), la teoría del “cuerpo-sujeto” intencional representada por la teoría del “cuerpo encarnado” de Merleau-Ponty y la peculiar teoría heideggeriana del cuerpo como instrumento coadyuvante a la respuesta al Ser en el marco de la “copertenencia” Ser-hombre propiciada por el acontecer del *Ereignis* (apuntada por Heidegger singularmente en el contexto de los cursos conocidos como *Zollikoner Seminare*).

La crítica de estos cuatro modelos prototípicos desemboca y cristaliza en la asunción de una propuesta alternativa en referencia a la cuestión del modo en que cabe entender el particular modo de donación propio del fenómeno corporal: la llamada por Henry “teoría del cuerpo subjetivo”. Una concepción de la subjetividad encarnada en la cual “el ser esencial” del cuerpo es localizado en “el cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir” (Henry, 2007: 260), y que admitiría con toda legitimidad ser definida provisionalmente en términos de “corporeidad trascendental” o, si se prefiere, como un “trascendentalismo corporeísta”. También a esta última postura henryana subyace una larvada concepción antropológica implícitamente contenida en cada uno de sus postulados esenciales; concepción que, mediante el contraste con respecto a aquella destilada por cada una de sus cuatro contrafiguras anteriormente mencionadas, trataremos de poner de relieve en lo sucesivo.

## **2. Del monismo ontológico a la interpretación nihilista de la subjetividad**

Comencemos, pues, por el paradigma “objetivista” de cuño cartesiano. Éste se halla presidido, al decir de Henry, por una “ambigüedad radical” en su constitución más propia; un carácter ambiguo consistente fundamentalmente en que “algunas veces, efectivamente se trata de un cuerpo subjetivo del que Descartes tuvo el presentimiento genial, pero otras veces [...], se trata de la unión del alma con un cuerpo que es simple y llanamente el cuerpo en tercera persona de la naturaleza física y mecánica, un cuerpo cuya esencia es la extensión y que está siempre sometido, si no actualmente al menos virtualmente, a la categoría de partes extra partes que hace ininteligible su pretendida mezcla con la esencia del pensamiento” (Henry, 2007:

199-200)<sup>3</sup>. Parece palmario que la constitución de lo humano, contemplada desde la perspectiva cartesiana, tiene lugar merced a un enigmático y acaso arbitrario acto de hibridación ontológica acaecida entre una instancia puramente subjetiva o noética y un elemento investido de una inequívoca carta de ciudadanía en el reino de la exterioridad fáctico-objetiva más radical (aquella que representa justamente el ámbito de donación que constituye, según el dictamen de Henry, el círculo de investigación acotado por el discurso científico).

Incluso dejando el margen el carácter “incomprensible” de tal horizonte interpretativo, semejante planteamiento de la cuestión relativa al gozne que escinde y articula subjetividad y corporalidad arroja como resultado antropológico una concepción del fenómeno humano en su totalidad que suspende a éste en un perpetuo acto de gravitación directamente derivado del simple carácter accidental que resulta necesario reconocer al hecho de la hibridación casual entre las dos categorías de *res*: *cogitans* (inmanencia pura de la subjetividad) y *extensa* (cuerpo trascendente orgánico y espacialmente determinado). De ahí la observación de Henry conforme a la cual el reconocimiento del nexo meramente contingente que ligaría a ambas sustancias implica necesariamente la asunción de un punto de vista antropológico en el que “la naturaleza humana [...] se nos da precisamente como producto de un accidente incomprensible” (Henry, 2007: 202). En semejante contexto antropológico y ontológico resulta tan absurdo como imposible adelantar cualquier clase de teoría acerca de una posible “subjetividad originaria” de lo corporal (una ontología del cuerpo subjetivo). Y ello porque, habida cuenta del presupuesto que circunscribe la corporalidad de forma exclusiva a la esfera de lo “objetivamente dado” en la exterioridad del mero ser-ahí fáctico, toda hipotética remisión de tal corporalidad materialmente dada al círculo de su contrafigura ontológica radicalmente heteróclita a ella (la subjetividad), ha de aparecer con necesidad como la tentativa de constituir un “hierro de madera”. Híbrido teratomorfo en el cual consistiría propiamente la esencia de lo humano.

Frente a lo anterior, Henry postula explícitamente la posibilidad de acceder a la donación de un cuerpo que “es por completo subjetividad y que es uno en su ser con el ser mismo de la subjetividad absoluta” (2007: 199). Una teoría de la subjetividad trascendental de la corporalidad encarnada cuya esencia radica “en sustituir el dualismo cartesiano por la realidad originaria que aquél enmascaraba, a saber, el dualismo ontológico, la interpretación filosófica correcta de la vida natural

---

3 De forma oportuna en referencia este aspecto, apunta Jean-Luc Nancy: “Lo extenso es el juego de los pesajes: *partes extra partes* (el fallo de Descartes es concebir el *extra* como vacío y como lo indiferenciado, cuando es muy exactamente el lugar de la diferenciación, el lugar de la «corporación», el tener lugar del pesaje y por consiguiente de la comunidad del mundo)” (Nancy, 2010: 67-68).

del ego, de la inmanencia absoluta de la subjetividad ante el ser trascendente” (2007: 216). Así pues, desde la óptica henryana, el fallido -por ininteligible- intento cartesiano de fundar la naturaleza humana en la teoría de la unión sustancial “sólo tiene como resultado poner al descubierto el carácter ontológicamente inapropiado del horizonte filosófico en que este problema fue planteado por Descartes” (2007: 208), es decir, explicitar la endeblez de las coordenadas en las cuales Descartes y los cartesianos tratan de incardinar la cuestión del ensamble entre los dos heterogéneos elementos (subjetividad y corporalidad) cuya articulación configura supuestamente la totalidad del fenómeno humano<sup>4</sup>.

Otro tanto cabría afirmar (con pertinentes matices) en referencia a la antropología implícitamente contenida en la concepción nihilista de la subjetividad sostenida por posturas como el existencialismo sartreano. En efecto, la distinción establecida por Sartre en *L'êre et le néant* entre être-pour-soi y être-en-soi viene a coincidir en lo esencial con la postulada por Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*, con la salvedad de que, en el primer caso, la subjetividad no resulta ya identificada con un ego sustancial y autofundado, sino con una pura oquedad que en sí misma carece de consistencia ontológica alguna y se muestra, por tanto, como un mero acto de perpetua “nihilización”: en términos de “pura Nada”. Según el dictamen de Henry, tal formulación se remite a una concepción espuria de lo subjetivo fundada, bien en un enfoque general de orden psicologista, bien en una idea nihilista de la subjetividad entendida ésta como “un puro «vacío» frente al mundo” (2007: 258), que es justamente lo que sucede en el caso que nos ocupa. Esta última perspectiva constituye el consecuente culmen de la tendencia constitutivamente ínsita en el monismo ontológico, esto es, en “la concepción según la cual lo real sólo puede sernos dado en el elemento del ser trascendente”, dado que ésta “supone vaciar la subjetividad de toda realidad” (Henry, 2007: 260) desde el momento en que todo lo real ha de encontrar su ámbito propio de epifanía en la esfera de la exterioridad efectiva; único círculo del aparecer que el monismo nihilista con respecto a la subjetividad reconoce y acepta realmente. Esta tesis a la vez “monista”, “objetivista” y “nihilista”, contribuye decisivamente a obturar la vía que permite el acceso a la posibilidad de intuición de un cuerpo trascendental ligado a la esfera de la pura inmanencia, esto es, de una genuina ontología de la

---

4 “Así pues, el problema de la interacción recíproca entre las dos sustancias “no refiere a un acontecimiento misterioso e incomprensible, sino por el contrario a un hecho muy claro y muy evidente de suyo, siempre y cuando lo consideremos precisamente como un fenómeno, nos atengamos estrictamente a lo dado y reflexionemos solamente sobre ello, haciendo abstracción de todos los constructos trascendentes que lo hacen ininteligible. Lo que nos importa ahora no es tanto aclarar la acción que el alma ejerce sobre el cuerpo [...], sino entender cómo en la tradición filosófica esta acción ha llegado a hacerse precisamente incomprensible” (Henry, 2007: 209).

subjetividad en cuyo seno se incluiría, a título de miembro de pleno derecho, la corporalidad originaria. Pensemos aquí en la tesis apuntada por Nancy según la cual “la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno” (Nancy, 2010: 16)<sup>5</sup>.

La noción misma de “cuerpo subjetivo” resulta, por tanto, radicalmente refractaria tanto al horizonte estatuido por la filosofía cartesiana como al “nihilismo de la subjetividad” sartreano. Ello es debido, en el primer caso, a que en el esquema cartesiano “cuerpo” mienta y ha de mentar siempre algo perteneciente a la exterioridad objetiva trascendente al ego (y, por tanto, una expresión como “cuerpo subjetivo” constituiría una auténtica *contradictio in terminis*), mientras que en el segundo obedece al hecho de que en el marco del “nihilismo subjetivo” simplemente no se da “espacio” o “lugar” alguno -empleando tales términos con una evidente significación figurativa o metafórica- en el cual le fuese hipotéticamente dado alojarse o “habitar” de algún modo a una instancia tal como un cuerpo subjetiva y trascendentalmente concebido. Ello sucede porque la pura vacuidad constitutiva de la conciencia o “ser-para-sí” no admite, en general, ningún ámbito de acogida o alojamiento *tout court*. No es posible situar nada en el interior de la negatividad absoluta o “habitar” en el seno de un puro acto eventual de “anonadamiento” como aquel en el que se agota la conciencia sartreana. Tal toma de posición arroja, de forma implícita, una determinada postura de orden antropológico, a saber: aquella desde cuyo punto de vista, no lejano del asumido finalmente por el cartesianismo, “el fenómeno de la encarnación aparece necesariamente, a ojos de la conciencia, como una paradoja, como una agregación sintética misteriosa efectuada a su ser propio, aunque reducido, bien es verdad, a una pura forma. Se establecía así una oposición entre, por un lado, lo que ya no es sino una pura nada y, por otro lado, una determinación fija, un simple ser-ahí [oposición equivalente a la del ser-en-sí y el ser-para-sí]”, con lo que el cuerpo pasaba a ser contemplado simplemente “como un elemento del mundo, como una simple determinación ubicada en el ser entre otras determinaciones indiferentes” (Henry, 2007: 260), es decir, como cosa entre las cosas.

La asunción de este horizonte teórico supone desarraigar al cuerpo de su genuino modo de donación originario para arrojarlo a un estatuto ontológico objetivo y trascendente que no le conviene por esencia, tornándolo así “mutilado de aquello que constituye su ser esencial, a saber, el cuerpo subjetivo” (Ídem.). En efecto,

---

5 Henry localiza, en cambio, la relevancia del principio fenomenológico “en haber planteado la fenomenología como un prius de la ontología, subordinando la segunda a la primera. Y ello, no con el propósito de descalificar a la ontología [...], sino con el de asignarle un fundamento seguro” (Henry, 2001a: 42)

injertando la cuestión en el terreno acotado por la fenomenología henryana de la corporalidad, la subjetividad pierde el carácter de “medio impersonal y vacío”, de instancia definida por la naturaleza absolutamente neutra con la que el nihilismo la había investido al situarla frente a la opacidad de un mundo objetivo “externo” a ella igualmente caracterizado por el anonimato ontológico y la neutralidad. En oposición a ello, Henry localiza las dos determinaciones fundamentales de la corporalidad (movimiento y sentir) como facultades no susceptibles de serle imputadas a una instancia abstracta o definida por la impersonalidad anónima, sino como capacidades “pertenecientes a un individuo concreto”, dado que una potestad en general “nunca es un poder indeterminado, es siempre el poder de un ego [...], puesto que la idea de una síntesis pasiva sensible sin referencia a un ego [...] se nos mostró como carente de sentido” (Henry, 2007: 258).

De forma análoga, el modo de donación de la subjetividad incluye, ciertamente, la presencia ante ésta de un ámbito “externo” trascendente y objetivamente dado, mas tal ámbito mundano, lejos de invadir, colmar y anegar el delicuescente intersticio ontológico abierto por la vacuidad de lo subjetivo (como sucede finalmente en Sartre), ha de detenerse ante una instancia subjetiva investida de contenido propio y concreto: “esta subjetividad no es una forma vacía, tiene ya un contenido que no está constituido por el ser trascendente, sino que es un contenido originario, a saber, el de la experiencia interna trascendental en cuanto tal<sup>6</sup>. De este contenido originario, trascendental, podemos decir que es precisamente aquello que constituye la densidad de la vida, una densidad ontológica primera e irreducible” (Henry, 2007: 259). He aquí la intuición mediante la cual Henry refuta el núcleo de la ontología fenomenológica sartreana sin ni siquiera referirse a ella de manera explícita. Resulta plenamente consecuente con ello el que Henry indique que, como corolario derivado de todo lo anterior, “la idea que se tenía de la naturaleza humana debía ser corregida radicalmente”. Esto equivale, en la práctica, a tomar en seria consideración el hecho de que, a la luz de sus auténticos modos de donación respectivos y ahora ya desvelados, “la conciencia no es el vacío de la nada y el cuerpo no es un objeto”, sino que, muy al contrario, “la subjetividad es real y el cuerpo es subjetivo” (2007: 260). La clave teórica que propicia la adecuada comprensión del nexo ontológico existente entre lo objetivo y lo subjetivo radica, pues, en captar de forma apropiada la decisiva simultaneidad dada entre la forma concreta de donación de la subjetividad y el modo en el que el cuerpo (ahora él

---

6 A este respecto, G. Fainstein observa: “El cuerpo no es primero un ser y luego una experiencia de ese ser, sino que se nos presenta en la propia experiencia como un saber originario; es su manera de darse. Esto constituye el primer principio de todo conocimiento, el hecho primitivo” (Fainstein Lamuedra, 2010: 236).

también originariamente subjetivo) inhiere esencialmente en ella, le pertenece y resulta indisociable de tal donación<sup>7</sup>.

Henry procede, por tanto, a una rehabilitación y restauración del firme estatus ontológico de la subjetividad y a una paralela vindicación del cuerpo (elemento tradicionalmente adscrito al ámbito de donación propio de la facticidad trascendente objetiva) para la causa de lo subjetivo. Y lo hace sin incurrir por ello ni en la dualidad subjetivismo-objetivismo característicamente cartesiana ni en posiciones metafísico-subjetivistas susceptibles de ubicar su postura al respecto en la línea de fuego de las habituales críticas de raigambre heideggeriana hacia la “moderna filosofía de la subjetividad” y sus derivas contemporáneas. Con ello, el fenomenólogo galo logra perfilar una tesis antropológica propia presidida por la idea de un nuevo sujeto unitario, no escindido ya por cesura alguna entre subjetividad y corporalidad, y libre, por tanto, de la tarea relativa a la justificación y explicación del carácter arbitrario, críptico y casi esotérico que la tradición derivada del cartesianismo había conferido al fenómeno de la subjetividad encarnada, es decir, al propio modo de donación de lo humano.

### **3. Del quiasmo de la subjetividad encarnada al cuerpo como instancia de apertura y réplica al Ser**

Entre las críticas contemporáneas al monismo ontológico, el psicologismo y el nihilismo de la subjetividad, destaca la teoría del cuerpo-sujeto elaborada por Merleau-Ponty; inicialmente investida de un sesgo de orden más bien epistemológico y “psicologizante” (en *Phénoménologie de la perception*) e impregnada en su pensamiento tardío, merced al recurso a nociones tales como *chiasme* o *chair du monde*, de rasgos más clara y netamente “ontológico-metafísicos (singularmente apreciables en *Le visible et l’invisible*). En su obra *Incarnation*, a pesar de reconocer los indudables y notables avances que la fenomenología contemporánea (singularmente la merleau-pontyana) ha logrado llevar a cabo en orden a deslindar el cuerpo-objeto tradicional de un postulado “cuerpo subjetivo”, así como en referencia a la sustitución de un ego puramente inmanente como raíz originaria de nuestra percepción abierta al mundo por un sujeto corporalmente encarnado, Henry considera que tales tentativas permanecen aún incardinadas en

---

7 “El fenómeno de la encarnación significa la realidad de una posibilidad ontológica que no es abstracta, sino que resulta en cambio idéntica al ser mismo del ego. En cuanto al ser del cuerpo, este no es originariamente un simple ser-ahí, ni es tampoco una determinación objetiva cualquiera de la que el hombre, en cuanto ser metafísico, podría sólo constatar su finitud, contingencia o absurdidad” (Henry, 2007: 260-261).

el interior del concepto tradicional de fenómeno. Un modo de donación a cuyos presupuestos tácitos tampoco la teoría del cuerpo-sujeto propuesta por Merleau-Ponty parece sustraerse y cuyo horizonte de inteligibilidad no logra, en todo caso, eludir ni obviar. El “sujeto corporal” merleau-pontyano aparece realmente como un cuerpo intencional, esto es, originariamente puesto en franquía con respecto a la exterioridad: abierto a la apertura universal representada por el evento de donación de un mundo. Este primigenio acto de extraversión ontológica por parte de la hipotética corporalidad trascendental e intencional, no solamente no desliga el estatus ontológico del cuerpo de su tradicional remisión a la esfera del modo de darse propio de los fenómenos objetivo-mundanos, sino que la secunda, consolida y fortifica<sup>8</sup>. La teoría del cuerpo intencional inocular, pues, de nuevo la savia destilada por el antiguo cuerpo-objeto en el seno del renovado cuerpo trascendental propio del sujeto encarnado que aparece ahora como piedra de toque de la totalidad de lo empíricamente percibido. De esta forma, “*el «fuera de sí» determina tanto el cuerpo en calidad de nuevo sujeto del mundo sensible, como el cuerpo tradicional sito en este mundo a título de objeto, y sentido en él.* Así, el nuevo cuerpo trascendental no es más que la condición del antiguo, hasta el punto de poder deslizarse él mismo hacia la antigua posición, como se ve en Merleau-Ponty” (Henry, 2001a: 156).

Así pues, lejos de rebasar el horizonte originalmente instituido por el monismo fenomenológico, la teoría intencional del cuerpo-sujeto no solamente redundante en la constitución de una nueva identidad entre cuerpo trascendental y empírico, sino que además “no es sólo una aberración: en último caso, resulta más bien de llevar hasta el límite los supuestos que constituyen el monismo fenomenológico, y debe comprenderse como su última consecuencia” (Ídem.). El carácter de apertura intencional deviene, pues, una suerte de éter universal que envuelve tanto al cuerpo trascendental como al cuerpo objetivo, homogeneizando y nivelando, así sus supuestamente heterogéneas modalidades de donación. La teoría heideggeriana del cuerpo secundará, radicalizándola ontológicamente y despojando de entidad sustancial al correlato intencional de la apertura hacia la exterioridad, esta propuesta intencional formulada por Merleau-Ponty, como tendremos ocasión de mostrar. La teoría del cuerpo intencional elimina, pues, la diferencia ontológica entre corporalidad subjetiva y objetiva en la medida en que sustituye la confrontación ontológicamente antagónica entre dos modos de donación heterogéneos e irreductibles entre sí por un peculiar tipo de monismo ontológico

---

8 Así, Merleau-Ponty escribe: “*Il ne faut donc pas dire que notre corps est dans l'espace ni d'ailleurs qu'il est dans le temps. Il habite l'espace et le temps*” (Merleau-Ponty, 1992: 162). Y análogamente: “*le corps propre est à la fois objet constitué et constituant à l'égard des autres objets. Mais [...] il faut choisir, et en dernière analyse, le replacer du côté de l'objet constitué*” (Ibid., 274).



conforme al cual es sólo un unívoco modo de epifanía fenomenológica el que propicia el aparecer del cuerpo objetual ante la sede de aparición representada por el cuerpo-sujeto ante el cual aquél se muestra. Un aparecer, ya no susceptible de ser propiamente reconocido como “fenomenológico”, e identificado, por lo demás, con la exteriorización hacia el “afuera” representado por el horizonte del mundo objetivamente dado. Un rasgo que concede una inequívoca preeminencia (y aun la primacía absoluta) a un modo particular de donación coincidente con el modo de darse propio de los fenómenos mundanos.

El bucle descrito por la corporalidad subjetiva no afecta, por tanto, sólo a aquello que aparece en la esfera de lo objetivamente dado (particularmente al cuerpo-objeto material y orgánico), sino también a su propio modo de darse y aparecer. ¿No se perfilan aquí acaso los apreciables contornos de una nueva y peculiar clase de “monismo ontológico intencional”? Sin duda se trata del mismo “monismo de la intencionalidad” que rige larvadamente la célebre dialéctica de la *aísthēsis* apuntada por la noción merleau-pontyana de “quiasmo”<sup>9</sup>. El carácter reversible del circuito que, a modo de palíndromo estético, establece el contacto táctil de la mano izquierda sobre la mano derecha y que supone una tácita identidad y convertibilidad recíproca de fondo entre corporalidad sentiente y corporalidad sentida, implica realmente un dominio universal de lo sentido simultáneo a la preponderancia absoluta de un único modo de donación: aquel en el cual lo sentido es susceptible de serlo (el aparecer “externo” a la subjetividad)<sup>10</sup>. En alusión a ello, escribe Henry: “De manera que nunca hay otra cosa que lo sentido, y que el poder de sentir, que es en cada caso desplazado desde una instancia a la otra, de una mano a la otra, *es siempre supuesto más allá de lo que no adviene al aparecer más que bajo la forma de lo sentido* [...]. El cuerpo objeto de la tradición y del sentido común permanece de hecho como lo que era desde siempre, ciertamente como un cuerpo-objeto, sin deber su manifestación más que a su estatuto de objeto; *al hecho de estar arrojado ahí-delante-en-un-mundo*, en ausencia de cualquier otra legitimación” (Henry, 2001a: 157)<sup>11</sup>.

---

9 En un conocido *locus classicus* de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty expone el quiasmo del siguiente modo: “*quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l’objet main droite a cette singulière propriété de sentir lui aussi [...]. Quand je presse mes deux mains l’une contre l’autre, il ne s’agit donc pas de deux sensations que j’éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d’une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de «touchante» et de «touchée»*” (Merleau-Ponty, 1992: 109).

10 “Dado precisamente que el cuerpo trascendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir -y, así, él mismo en calidad de cuerpo sentiente, aunque igualmente susceptible de ser sentido por sí mismo- se ubica en el mundo como objeto sentido” (Henry, 2001a: 156).

11 A tal respecto, y en alusión a las posiciones “ontologizantes” apuntadas por el Merleau-Ponty tardío, M. T. Ramírez indica oportunamente: “Podemos hablar ya del ser mismo, no como un ser inaccesible

Más aún: el reconocimiento de esa dualidad -en último término presidida por una previa identidad de fondo- establecida por Merleau-Ponty entre las instancias presentes en el quiasmo de la *aísthēsis* (Sentiente/sentido, Vidente/visible) explícitamente calificada por Henry como “mito”, provocaría, asimismo, la recaída de la mirada fenomenológica sobre el cuerpo en el tradicional dimorfismo que escinde sujeto y objeto. La incursión en esta “dicotomía clásica” deriva directamente del hecho de que el célebre *entrelacs* merleau-pontyano que disuelve el tocar “activo” y la pasividad del “ser tocado” en la indiferenciada esfera de la identidad propia de dos “carne trascendentales” que resultan ser una sola o poseer una misma raíz común (“lo sensible”), no instituye en modo alguno una articulación disimétrica entre las instancias de ese modo deslindadas. En cierto modo, tal corporalidad única se fracciona, disgrega o aliena internamente sólo para propiciar el hecho de que la mano tocante asuma de forma provisional el rol dominante tradicionalmente reservado al “sujeto” cognoscente (si bien tamizado a través de la facultad táctil), mientras que la mano tocada resulta relegada al papel de elemento pasivo que se limita a recibir los efectos de la facultad táctilmente cognoscitiva propia de la anterior, es decir, reificada e identificada con el papel jugado por el “objeto” de conocimiento en el contexto de la epistemología clásica (tal la cartesiana).

Esta dicotomía de lo perpetuamente intercambiable apuntada por Merleau-Ponty entronca plenamente, pues, a pesar de su carácter aparentemente innovador, con aquella otra subyacente al esquema sujeto-objeto, es decir, con el dualismo ontológico (fácilmente reversible en monismo de la exterioridad, como hemos visto) tradicionalmente sostenido por la metafísica de la subjetividad clásica. Así lo reconoce el propio Henry cuando, en el contexto de una discusión acerca de la escisión entre el ego y el sujeto considerado por él meramente como el otro en el marco de la relación erótica, advierte del riesgo de recaída en la polaridad sujeto-objeto que tal planteamiento entraña, y cuestiona: “¿Pero no es también ella, todavía, la que determina el no menos famoso quiasmo de lo tocante y lo tocado, sobre el cual funda todo su análisis de lo «Sensible» el último Merleau-Ponty?” (Henry, 2001a: 268). Desde un punto de vista antropológico, resulta palmario que de la tesis del cuerpo-sujeto intencional se sigue una concepción del sujeto humano que cifra la totalidad de su esencia, singularmente la determinación de lo corporal, en una

---

o como una hipótesis teórica, sino como una constatación perceptiva, como aquello que nos enseña -aun «negativamente» nuestro ser corporal y viviente. Es desde el quiasmo sujeto-objeto, desde las relaciones de superposición y complementación, entre el vidente y lo visible, desde la Carne pues, que podemos arribar a la afirmación de un Ser más allá de nosotros” (Ramírez, 2014: 229-230).

remisión al “Ex-stasis del mundo”. Conforme a la seria toma en consideración de esta exteriorización ex-stática, “El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1992: 235).

En contraposición a tales tesis, Henry invierte el sentido de la vía que hipotéticamente proporciona acceso a lo corporal. No se trata ya de atender prioritariamente al fenómeno de la apertura “ex-stática” a la exterioridad del mundo dado a la hora de fijar el modo concreto de donación de la corporalidad, sino, inversamente, de obtener la totalidad de los cauces que ocasionan el reflujo del darse propio de lo mundano sobre el ser propio del cuerpo. Por mor de ello, la objetividad del cuerpo material y espacialmente determinado se difumina hasta tornarse fenomenológicamente irrelevante y con ella también la intencionalidad del cuerpo-sujeto merleau-pontyano, que resulta ahora suspendida y “desactivada”. El cuerpo pierde así los atributos fenomenológicos que la ligaban a la esfera de lo objetual para tornarse origen y raíz no sustancial de la totalidad de lo dado: fuente “subjetiva” de toda donación únicamente susceptible de ser acogida y reconocida merced a una fenomenología de la vida concreta. Una vida que no conoce quiasmo sensible alguno ni tampoco alberga en su seno la estructura propia de la intencionalidad ex-stática hacia lo mundano y sensiblemente perceptible, sino que favorece el acceso a la epifanía fenomenológica de la corporalidad en virtud de la previa revelación de una “*corporeidad originaria invisible*” situada de espaldas al modo de darse propio de los objetos que pueblan el mundo exteriormente percibido: “Ni el sentir, ni lo sentido ni su estructura opositiva, ni el quiasmo Tocante/tocado, Vidente/visible -ya lo comprendamos todavía como un quiasmo, ya como una estructura positiva o, al contrario, como un enlace, como la identificación inconcebible del constituyente y lo constituido y como su confusión-, nada de todo esto interviene con lo que debe ser pensado ahora” (Henry, 2001a: 158). La “corporeidad” originaria se nutre exclusivamente de los atributos fenomenológicos que la vida genera de forma puramente inmanente: con prescindencia, pues, de remisión a exterioridad mundana alguna intencionalmente dada. El modo de donación de lo vital acontece merced a una epifanía interna en la cual la vida aparece especularmente ante sí misma y en cuyo seno la instancia percipiente y la instancia percibida se muestran como una y la misma<sup>12</sup>. Con ello resulta disuelto el quiasmo merleau-pontyano

---

12 A este respecto, en su ensayo “¿Qué es aquello que llamamos la vida?”, Henry declara con toda explicitud: “la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción [...]. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar,

de la sensación y la esencia de lo humano aparece en términos de donación de un padecer (no de un éxtasis dotado de correlato objetivo), de “un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne” (Henry, 2001a: 159). De ahí que Henry se refiera a la “superficialidad” de “las tesis que interpretan la relación tocante/tocado, puesto que lo tocado no es un cuerpo cósmico” (2001a: 270).

Heidegger radicaliza, como se apuntó anteriormente, esta tendencia merleau-pontyana a concebir la revelación de lo corporal a partir del acto del Éxtasis hacia la exterioridad de lo dado en el “afuera”. Sin embargo, en este caso, “lo externo” no se halla ya representado por la totalidad de las determinaciones concretas u objetos que aparecen en el horizonte de lo mundano, sino, más bien, por ese horizonte ontológico mismo merced al cual y en cuyo interior aparecen los elementos ónticos y concretos particulares. Si bien ya el “primer Heidegger” había tratado con denuedo de deslindar la noción de lo humano de toda reificación u objetivación procedente de los rasgos “biologicistas” aún adheridos a la antropología metafísica oponiendo a ésta la apertura extática (*Erschlossenheit*) de un *Dasein* no susceptible ya de ser concebido categorialmente como “cosa entre las cosas”, la interpretación que el “último Heidegger” ofrece acerca del fenómeno de la corporalidad (singularmente en *Zollikoner Seminare*) recae en el planteamiento merleau-pontyano de la cuestión confiriéndole además un marcado sesgo abstracto y antihumanista. En efecto, en los mencionados *Seminare*, impartidos durante la década de los sesenta, Heidegger declara explícitamente que “El fenómeno del cuerpo (L) como tal está máximamente encubierto para los médicos, porque se ocupan sólo del cuerpo [*Leib-Körper*] reinterpretándolo como función corporal. El fenómeno del cuerpo [L] es totalmente único, irreductible a alguna otra cosa, por ejemplo, irreductible a mecanismos. Es preciso poder aceptar el fenómeno del cuerpo [L] como tal incólume” (Heidegger, 2007: 249-250). No obstante, ¿a qué cuerpo y a qué modo de donación de lo corporal se refiere Heidegger al mencionar la irreductibilidad del cuerpo a lo mecánico-orgánico y al deslindarlo, por tanto, de toda “materialidad” concreta y de toda funcionalidad de carácter físico?

La noción heideggeriana de la corporalidad se encuentra traspasada de parte a parte por la idea de una extraversión originaria de la cual participa paralelamente también la percepción (no ya la “subjetividad”). Es a este éxtasis originario de lo corporal al que Heidegger hace referencia cuando, radicalizando los presupuestos

---

pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo” (Henry, 2010a: 26).

contenidos en la analítica del *Dasein* como “existir -en sentido transitivo- de un ámbito del carácter de abierto del mundo”, determina el modo de ser del cuerpo vivo (*Leib*) en términos de réplica o respuesta a ese “algo que le desencubre” al *Dasein* y a lo cual él se halla ya siempre esencialmente referido, esto es, al Ser distinto de los entes concretos cuyo aparecer posibilita. Tal contestación a la sollicitación de lo que aparece y se desencubre no resultaría posible si el ser humano careciese de entidad corpórea, “si él sólo consistiera en una percepción «mental», si no fuera él también de naturaleza corporal” (Heidegger, 2007: 311-312). De ahí que la corporalidad como un todo se halle constitutivamente remitida y ligada a la exterioridad desde la cual el Ser requiere y precisa del concurso de la percepción humana, esto es, que “todo lo que nombramos nuestra corporalidad [L], hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal”, pertenezca “esencialmente al interior del existir” (2007: 312).

Esta teoría del originario éxtasis ontológico de lo corporal supone una directa negación, investida de un volumen de radicalidad mayor aún que el presentado por las propuestas anteriores, de toda posibilidad de postular el darse de algo semejante a un cuerpo subjetivo. Ello sucede, no ya sólo merced a la forma en que el cuerpo-sujeto merleau-pontyano y su constitutiva intencionalidad hacia lo externo adquieren aquí un paroxístico nivel de hipertrofia, sino fundamentalmente en virtud del hecho de que no se dan propiamente, en el horizonte teórico abierto por Heidegger, ni subjetividad ni objetividad dignas de tal denominación de forma legítima. Mientras que en el caso del cuerpo intencional teorizado por Merleau-Ponty (de forma análoga a lo que sucedía en el cartesianismo y en la ontología sartreana), el referente ontológico tanto de la subjetividad como de la corporalidad lo constituía el conjunto de entes determinados que nos salen al encuentro en el horizonte de un mundo, en el marco de consideración inaugurado por Heidegger el “correlato objetivo” del modo de ser del *Dasein* y su corporalidad viene dado por una instancia ella misma “no objetiva”. En efecto, el concepto heideggeriano de “diferencia ontológica” entre Ser y entes propicia, cuando es efectivamente aplicado a nuestra cuestión, que el éxtasis de la apertura a lo que aparece de la que participa singular y privilegiadamente el propio cuerpo, se vierta sobre una instancia absolutamente indeterminada, neutra y no sustancialmente efectiva (es decir, sobre algo que no es esencialmente “objeto” ni “cosa” concreta alguna). Difícilmente resulta factible hablar en este contexto de “cuerpo subjetivo” o “trascendental” cuando, no es que la subjetividad se muestre como un mero ego sustancial que excluye el cuerpo en cuanto perteneciente a la *res extensa* (al modo cartesiano) o que aparezca en términos de pura nada vacía de contenido (como en el caso de la concepción nihilista sartreana), sino que no se da, propiamente “subjetividad”

alguna en sentido propio en la cual quepa incardinar cuerpo alguno, ni de hecho distinguir ninguna otra cosa<sup>13</sup>.

Tampoco el ámbito del darse del Ser al margen de sus “contenidos” -los existentes concretos- representa esfera de objetividad alguna, sino a lo sumo una abstracta exterioridad carente de toda determinación y no perceptible en el sentido habitual ligado al término “percepción”. El resultado de este planteamiento es que el modo de donación propio de la corporalidad remite, desde el punto de vista fenomenológico, a un elemento no fenomenológicamente dado en modo alguno, es decir, a algo que no aparece, que no es fenómeno ni pertenece a la esfera de lo fenoménico. Los entes aparecen, pero el Ser, captado como aquello que propicia tal aparición sin aparecer él mismo, se retira de la mirada fenomenológica con simultaneidad a su acto posibilitador de la epifanía de lo efectivamente dado. Heidegger permanece aquí fiel a los postulados apuntados por él mismo en el *Zähringen Seminar* de 1973 en referencia a una posible “fenomenología de lo inaparente”. De hecho, en los *Seminarios de Zollikon* el pensador de Messkirch explicita claramente su posición a este respecto: “Hay fenómenos no perceptibles. En tanto que nosotros sólo podamos percibir esta mesa aquí existente como esta mesa existente, si para nosotros existir como tal es de alguna manera manifiesto, sin que requiera ser captado propiamente, entonces hemos comprendido el fenómeno no perceptible «existir». Este manifiesto mostrar-se del existir mismo no es perceptible como lo es la mesa. El existir como tal es entonces un fenómeno no perceptible y éstos son los fenómenos fundamentales” (Heidegger, 2007: 251).

Contemplada desde una perspectiva antropológica, tal postura viene a despojar al fenómeno de lo humano, cuando éste es captado desde la vida, de su autonomía propia al remitirlo a la interpelación permanente de una instancia situada en la exterioridad y, por muy escasamente fenoménico y óntico que sea el carácter con el que se postule, proveniente de un “afuera” objetivo ¿Acaso no equivale esto a reeditar la postura “objetivista” y focalizada hacia lo externo criticada por Henry, si bien revistiéndola de los ropajes de una exterioridad no ya mundana o efectiva, sino puramente ontológica? El propio Henry, al equiparar el carácter “fantasmal” y delicuescente (semejante al atribuido al “sujeto eternamente ausente” por la filosofía tradicional) adquirido por la facultad sensitiva en el marco de una objetividad de “lo sentido” para la cual aquélla deviene siempre mero presupuesto nunca efectivamente dado, con el estatus hipotético y superfluo que acaba confiriéndose al cuerpo

---

13 De hecho, Heidegger aclara que: “la meditación permanece aún en el peligro de ser recibida como una «ética existencial» o algo parecido, contrarrestando así aquello que la historia del Ser se propone en el futuro: la desaparición del hombre (*Verschwindung des Menschen*), del *animal rationale* y de la subjetividad” (Heidegger, 1998: 30).

trascendental en el marco del quiasmo merleau-pontyano, escribe: “Los supuestos de la fenomenología se derrumban cuando la condición de todos los fenómenos [es decir, el Ser] debe renunciar ella misma a toda pretensión de fenomenicidad” (Henry, 2001a: 157)<sup>14</sup>. Esta declaración admitiría ser considerada como una auténtica réplica a los postulados heideggerianos anteriormente expuestos. Como también lo hace, de manera larvada la aporética imposibilidad de la fenomenología misma contenida en el hecho de que la propia extraversión (sea ésta intencional u “ontológica”) que permite el aparecer de los fenómenos se sustraiga ella misma -como sucede en Heidegger- al estatus de la fenomenicidad. Henry se refiere a ella cuando cuestiona: “¿Puede ser visto todavía lo que es visto, cuando la visión misma zozobra en la noche y ya no es nada?” (2001a: 52).

El naufragio heideggeriano de la mirada fenomenológica acaece más en virtud de la saturación lumínica resultante de la fosforescencia del Ser que a causa de la sombra de lo nocturno, pero en este caso, la plenitud de luminosidad y el efecto lóbrego generado por la exposición a la oscuridad absoluta producen un efecto análogo: impedir que aquello que deja aparecer todo fenómeno sea percibido ello mismo en términos de fenómeno (aunque se trate de un fenómeno “no perceptible” y, por tanto, “fundamental”). La recuperación del “objetivismo de la exterioridad” referido a lo corporal pasa, pues, en Heidegger, por la destrucción de la posibilidad misma de toda fenomenicidad, y, consiguientemente, por la supresión de la mirada fenomenológica en cuanto tal. Antropológicamente hablando, esta restauración de los derechos del objetivismo ontológico implica un auténtico vaciado de contenido de la subjetividad y, por extensión, de la identidad humana misma, relegada ahora al supuestamente decisivo papel de guardián del “claro del Ser” en el cual reside esencialmente la peculiar dignidad que esta salvaguarda le confiere<sup>15</sup>. Una vigilia tendente a la custodia de un elemento impersonal que nada tiene ya que ver con las estructuras afectivas propias del sujeto ni con el *pathos* propio de “nuestra

---

14 Así, invirtiendo la posición heideggeriana, Henry apunta: “Dado que la estructura del conocimiento depende de la de la intencionalidad, el hacer ver en que ésta última consiste rige el conjunto e relaciones que vinculan al hombre con el ser. En este sentido, la fenomenología es lo previo al ser: aquello que lo hace ver” (2001a: 51).

15 “Ser -¿un producto del pensar? Pensar es siempre apropiación acaeciente del Ser [...]. Nunca somos conocedores, un buscar nos lleva, preguntando, más allá de nosotros, al claro del Ser” (Heidegger, 2014: 37-39). En velada alusión a este antisubjetivismo ontológico de la trascendencia, escribe Didier Franck: “*La position de la question de l'être au fil conducteur d'une analytique de Dasein dont l'essence est la compréhension ontologique elle-même marque la fin d'une philosophie exclusivement tournée vers l'étant et implique la destruction du concept traditionnel d'homme en tant qu'animal rationnel. Si [...] Sein und Zeit échoue sur le problème de la chair, il nous faut [...] en faire ressortir la nécessité historique, établir que l'achèvement de la métaphysique rend nécessaire une pensée de l'incarnation*” (Franck, 1986: 126).

*carne patética*” (Henry, 2001a: 199), como tampoco con el “originario y puro «experimentarse a sí mismo»” (2001a: 159), es decir, en suma, con la auto-afección vital en la que consiste nuestra carne, nuestra subjetividad encarnada y corporalmente constituida. Exposición, pues, a un poder anónimo que requiere y constriñe al hombre no de forma directa, concreta y reconocible, sino desde una trascendencia a la vez próxima y remota, pero perpetuamente foránea y neutra.

En lo referente a la alteridad intersubjetiva (o, simplemente, interhumana), los otros cuerpos, o los cuerpos propios de los otros, no se presentan ante la apertura ex-stática al “Ser de lo que comparece” como cuerpos habitados por una carne<sup>16</sup> semejante o análoga a la mía, sino como elementos tan común y ex-státicamente orientados a la solicitud de un Ser externo a ellos como lo está el mío propio ¿Qué clase de alteridad interpersonal entre cuerpos habitados por una misma carne afectiva y auto-afectada puede generarse entre esta comunidad de mónadas en común éxtasis ontológico?<sup>17</sup>

#### 4. Donde mora la carne: la antropología fenomenológica del cuerpo vivo

Hemos tenido ocasión de desgranar ocasionales retazos referentes a lo esencial de la teoría de la corporalidad de Henry a lo largo de su confrontación con los cuatro paradigmas acerca de lo corporal y su articulación con lo subjetivo examinados con anterioridad. Tratemos finalmente de pergeñar los rasgos antropológicos fundamentales que se derivan implícitamente de tales posiciones relativas al estatuto de la subjetividad encarnada. Ésta -y con ella el fenómeno humano contemplado como un todo- se muestra fenomenológicamente merced a un pliegue esencial: el gozne no dualista que articula la doble dimensión de la corporalidad. Por un lado nuestro “cuerpo mundano” y objetivo aprioricamente configurado como “*un objeto mágico* -un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible-, porque lleva y oculta a un tiempo, a través de la declinación de sus apariciones mundanas, una carne viva” (Henry, 2001a: 261)<sup>18</sup>, y por otro la vida trascendental

---

16 “Consideremos el cuerpo objetivo del otro. Si se opone, a nuestros ojos, a los cuerpos inertes del universo material, es porque lo percibimos como habitado por una carne. Estar habitado por una carne quiere decir experimentar ciertas sensaciones distintas a aquellas que, referidas a las cosas, aparecen como sus cualidades objetivas propias” (Henry, 2001a: 199).

17 En respuesta tácita a este interrogante y en oposición al enfoque heideggeriano de la cuestión, Henry escribe: “El cuerpo objetivo del otro lleva igualmente en sí esos poderes invisibles de sus sentidos y sus movimientos -más profundamente, esa carne originaria en la que todos esos poderes están dados a sí mismos en el «yo puedo», que es tanto como yo [*moi*] mismo” (Henry, 2001a: 261).

18 Igualmente: “Nuestro cuerpo trascendente objetivo es un objeto mágico que no está jamás situado de una forma estática, como una piedra en la base de un muro. Todas las determinaciones relativas



en su “auto-afección” y su “auto-revelación patética”, la cual jamás aparece en el horizonte fenomenológico de la exterioridad objetiva, pero resulta implicada por las propiedades perceptibles del cuerpo material bajo las cuales subyace permanentemente “una carne que no deja de autoimpresionarse en el pathos de su noche”<sup>19</sup>. El ego, la subjetividad, dejan pues de remitir a una sustancia noética, a una pura nada, a la intercambiabilidad de lo patético-sensible o a la apertura y donación del Ser, para identificarse plenamente con esa “carne oculta”, con esa revelación inmanente del *pathos* vital para la cual el cuerpo objetivo mundano deviene “hogar de inteligibilidad, cristal puro de aparecer” (Ídem.). Las dos dimensiones fundamentales de la donación propia del cuerpo objetivo, su facultad dinámica (el movimiento) y patética (la sensación) aparecen, pues, considerando el carácter “mágico” que Henry le reconoce en su literalidad etimológica de *Macht* (“poder”, “capacidad” para actuar), como atributos inherentes a la esencia de lo humano; cualidades consustanciales y prerrogativas constitutivas a la propia configuración del hombre en cuanto realidad autónoma y auto-afectada.

El cuerpo objetivo visible participa de la vida invisible que se hurta a la epifanía en el horizonte fenomenológico en la medida en que toma sus significaciones sensibles y perceptivas de la fuente representada por nuestra carne viva originaria, en cuanto tales funciones significativas apuntan, como su referente último, a esa carnalidad viviente auto-afectada que late perpetuamente tras ellas invisible y oculta en “la esfera de la inmanencia absoluta de la vida trascendental” (Henry, 2001a: 260). Así pues, el carácter ambiguo que Henry, como vimos, creía avizorar en el seno del cartesianismo, cristaliza y se transmuta ahora en la ambigüedad de lo sensible situada en la más profunda raigambre de la realidad humana en cuanto tal. Ambigüedad o pliegue que no escinde ya instancias heteróclitas e irreductibles entre sí (Descartes, Sartre) ni tampoco elementos recíprocamente intercambiables (Merleau-Ponty), sino que acopla y concierta bajo la égida de la revelación interna de lo vital una pura experiencia del sí-mismo “donde el que experimenta y lo

---

a su situación se reducen, en definitiva, a ese grupo de características en virtud de las cuales este cuerpo objetivo se sitúa efectivamente en el mundo no como un ser-ahí inerte, sino como un objeto en movimiento, secretamente habitado por un sujeto” (Henry, 2007: 265).

19 En este sentido, apunta Henry: “La existencia está perdida cuando lo que le confiere su efectividad no reside ya en ella sino, precisamente, fuera de ella, en su propia exterioridad respecto de sí. La existencia está alienada cuando la ley de su desarrollo no es más la suya, sino un espíritu ajeno. La existencia que no se edifica y desarrolla más a partir de ella misma es contingente y mi cuerpo, desde el momento en que no es más el surgimiento en unidad con él mismo del movimiento y del deseo (aquello que soy, aquello que hago), desde que en su ser al exterior de sí se resuelve en esa extraña yuxtaposición de partes y en esa reunión injustificable de funciones, sólo es ante el espíritu de la conciencia, es decir, en la exterioridad, la paradoja de una configuración imbecil” (Henry, 2010a: 25).

experimentado son uno [...]. *Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma*” (2001a: 159). Se perfila aquí, por tanto, la asunción teórica de aquello que Henry denomina “*un cuerpo-en síntesis-con-el-alma en el espíritu*”. Singular forma de personalismo tamizado por la corporalidad trascendental y que refiere, en último término a un “cuerpo habitado por una carne, por un «yo puedo» y por su libertad”, pero también a “*un cuerpo habitado por la angustia*” (2001a: 279). Una angustia ausente en el quiasmo merleau-pontyano y que actúa como reverso de la auto-impresividad de la carne subjetiva presente en la potencial facultad de tocar al otro y dejarse tocar por él merced a la cual el cuerpo objetivo se reconoce como cuerpo también inserto en la trama relacional urdida por las estructuras mundanas. Una angustia, en fin, en virtud de la cual el sujeto se sabe expuesto al poder procedente de la alteridad representada por el cuerpo ajeno y por sus virtuales potencialidades afectivas sobre el propio. En este sentido, acierta Jean-Luc Nancy cuando define, en general, el cuerpo como “nuestra angustia puesta al desnudo” (Nancy, 2010: 12).

El acto de tocar constituye, pues, el “rebasamiento intencional de un sentido que se abre a algo externo” (Henry, 2001a: 281), a la exterioridad del otro y de lo otro mundano, pero un exceso que traspasa la inmanencia a la vez que permanece inserto en lo vital entendido como genuino sustrato y *humus* nutricio del cual se alimentan lo tocante y su exteriorización intencional hacia la alteridad. El movimiento dirigido hacia el acto de tocar al otro hunde, por tanto, sus raíces en esa realidad única y última que es la auto-donación vital acontecida en el marco de la corporeidad encarnada: su intencionalidad se muestra, por esencia, como una intencionalidad siempre inmanente<sup>20</sup>. En este sentido la *vie* henryana y la *chair* merleau-pontyana difieren en puntos sustanciales, como hemos apuntado, pero convergen, no sólo en la medida en que ambas suprimen el tradicional esquema sujeto-objeto para reemplazarlo por la asunción de una misma realidad unitaria que los envuelve e incluye a ambos, sino también al asumir acaso un análogo papel atemperador y mitigador de la alteridad que

---

20 En este sentido, escribe Henry en *La barbarie*: “Pues el ojo, por ejemplo, no ve sino únicamente el alma; la mano como determinación natural y propiamente «objetiva» no siente y no toca nada, de la misma manera que el oído no oye nada. Si, como parte del cuerpo objetivo, la mano se dirige al sólido con el fin de tocarlo y palparlo, si el ojo ve y si el oído oye, esto sólo ocurre en la medida en que, proponiéndose cada vez como la objetivación de los poderes trascendentales de moverse y sentir, de ver, de oír y de tocar, que definen el ser subjetivo del Cuerpo original que somos, llevan en ellos, copresentes al cuerpo natural y haciendo de él un cuerpo humano, como otras tantas significaciones vacías, las representaciones irreales de cada uno de esos poderes de los que son cada vez la réplica en la objetividad” (Henry, 2006: 115).

lenifica el poder inquietante ligado a ésta, contribuyendo así decisivamente a suspenderlo de forma radical.

Así pues, contemplada desde un prisma antropológico, la teoría henryana de la corporalidad contribuye de forma decisiva a sortear las aporías derivadas del dualismo “objetivista” cartesiano a la vez que torna inviable la posibilidad de plantear la cuestión de lo humano en términos de una duplicidad de instancias radicalmente escindidas entre sí: ya se trate de un ego sustancial, de una pura negatividad o de un quiasmo simultáneamente dúplice y convergente entre lo sentiente y lo sentido. Además, la formulación de Henry restituye su dignidad y estatuto ontológico a la subjetividad (también a la ligada a lo trascendentalmente corporal), evitando, asimismo, tanto una nueva reclusión o un re-encapsulamiento de ésta en la jaula de su propia inmanencia, como liberarla de forma paradójica despersonalizándola al despojarla de sus notas constitutivas y haciéndola así devenir pura apertura anónima a una instancia análogamente neutral e indefinida. Frente a todo ello, Henry instituye un renovado estatus para el sujeto humano, libre ya de su remisión al ámbito de lo trascendente (el Ser o el mundo), pero evitando incurrir en los rasgos que propician las críticas contemporáneas de corte “antisubjetivista” y “antihumanista” heredadas del pensamiento heideggeriano.

## **5. Conclusión**

La fenomenología del cuerpo de Henry constituye, pues, una ontología de lo subjetivo coincidente con una paralela ontología de la corporalidad definida por el poder dinámico y por las facultades sensitivo-afectivas propias del ego. Tal ontología de la subjetividad tiende a restituir de modo radical el estatus ontológico, epistemológico y, sobre todo, vital propio de la subjetividad trascendental absoluta. Una subjetividad situada en una “dimensión de lo invisible que es su Morada” (Henry, 2008: 51), en la pura interioridad “nocturna” y replegada sobre sí, ajena a la exterioridad de lo objetivamente dado y que “se retira y retiene en la Noche inextática de su inmanencia pura” (Henry, 2006: 180)<sup>21</sup>. El hombre se halla constituido, pues, fundamentalmente por una potencia vital interna que jamás se revela en el contexto del mundo, sino que se sustrae permanentemente a su

---

21 En *Généalogie de la psychanalyse*, Henry explicita con meridiana claridad esta postura antropológica al declarar, en referencia a la ruptura de la reducción que recoge los presupuestos implícitamente contenidos en la tradición filosófica, lo siguiente: “Entonces, por un instante, se descubre ante la conciencia filosófica el anverso de las cosas, su dimensión invisible, aquello que nunca se separa de sí, nunca se va fuera de sí y nunca se pro-pone como un mundo, aquello que no tiene ni «cara», ni «fuera», ni «rostro» y que nadie puede ver: la subjetividad en su inmanencia radical idéntica a la vida” (2010b: 63).

horizonte; una vida auto-afectada que “se revela a sí misma en su auto-revelación patética experimentándose a sí misma con una fuerza invencible [...]. El hombre es el Hijo de esta Vida invisible e invencible” (Henry, 2001b: 300). El “cuerpo subjetivo constituye, contemplado desde tal punto de vista, una de las formas o dimensiones a través de las cuales esta inmanencia vital absoluta se expresa y muestra en el marco de la mundanidad objetiva<sup>22</sup>.

Se trataría, por tanto, de una nueva concepción antropológica no escindida, unitaria y carente de cesuras ontológicas irrestañables; una visión acerca del fenómeno humano en su totalidad ubicada de espaldas a toda remisión necesaria de la esencia del hombre a los requerimientos formulados por el Ser y sorda a su muda y silente citación<sup>23</sup>. Un renovado tipo de humanismo, pues, ya curtido en el crisol de las críticas al humanismo personalista subjetivo formuladas por los epígonos de Heidegger y superviviente a ellas. Un humanismo trascendental de la subjetividad del cuerpo y la expresión objetiva de la carne, así como de la autonomía radical de un ego que es trascendentalmente idéntico a su cuerpo viviente propio (el “cuerpo subjetivo”), que se relaciona con la esfera de la exterioridad trascendente a sí mismo en términos de vida activa, sentiente y volente. Un sujeto que, en suma, no se vincula esencialmente a la apertura indefinida e invisible a un Ser indeterminado y abstracto, sino a un *pathos* vital encarnado y afectivamente enraizado en un mundo concreto donde se halla a sí mismo y a los otros.

## Referencias

1. Fainstein Lamuedra, G. (2010) Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo. *Investigaciones fenomenológicas. Serie monográfica, 2: Cuerpo y alteridad*, 231-242.
2. Franck, D. (1986) *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris, Les Éditions de Minuit.

---

22 Así pues, como indica Henry en *La barbarie*: “El cuerpo objetivo, el individuo empírico, es así el producto de una doble objetivación, la del cuerpo subjetivo en cuanto conjunto de nuestros poderes de sentir, es decir, de estar trascendentalmente en un mundo, y, en primer lugar, la del Archi-Cuerpo, es decir, la posibilidad previa de este cuerpo subjetivo de ser en sí, acontecer en sí de cada uno de los poderes por los que acontece en el mundo el sentirse a sí misma y el experimentarse a sí misma de la vida absoluta” (2006: 116).

23 Henry explicita con palmaria claridad esta postura al indicar que: “Nuestro cuerpo es un poder, pero ese poder es un saber inmediato de sí, *un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser*, sino que es en cambio el fundamento y el origen de esa verdad” (Henry, 1997: 139).

3. Heidegger, M. (1998) *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am. Main, Vittorio Klostermann.
4. \_\_\_\_\_. (2007) *Seminarios de Zollikon*, Trad. de A. Xolocotzi, México, *jitanjáfora* Morelia Editorial.
5. \_\_\_\_\_. (2014) *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Trad. de F. de Lara, Madrid, Abada Editores.
6. Henry, M. (2001a) *Encarnación*, Trad. de J. Teira, G. Fernández & R. Ranz, Salamanca, Sígueme.
7. \_\_\_\_\_. (2001b) *Yo soy la verdad*, Trad. de J. Teira, Salamanca, Sígueme.
8. \_\_\_\_\_. (2006) *La barbarie*, Trad. de T. Domingo Moratalla, Madrid, Caparrós.
9. \_\_\_\_\_. (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Trad. de J. Gallo, Salamanca, Sígueme.
10. \_\_\_\_\_. (2008) *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Trad. de M. Tabuyo y A. López, Madrid, Siruela.
11. \_\_\_\_\_. (2009) *Fenomenología material*, Trad. de J. Teira & R. Ranz, Madrid, Encuentro.
12. \_\_\_\_\_. (2010a) *Fenomenología de la vida*, Trad. de M. Lipsitz, Buenos Aires, Prometeo.
13. \_\_\_\_\_. (2010b) *Genealogía del psicoanálisis*, Trad. de J. Teira y R. Ranz, Madrid, Síntesis.
14. Merleau-Ponty, M. (1992) *Phénoménologie de la perception*. Paris, Éditions Gallimard.
15. Nancy, J.-L. (2010) *Corpus*, Trad. de P. Bulnes, Madrid, Arena Libros.
16. Ramírez, M. T. (2014) Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo. *Eidos. Revista de filosofía*, 21, 221-236.



# La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad

## Metaphor as analogy in the understanding of reality

Por: **Olga Lucia Fernández Arbeláez**  
**Carlos Alberto Valencia Cañaveral**  
Grupo de investigación ALFA  
Facultad de Educación  
Universidad Católica de Manizales  
Caldas, Colombia  
E-mail: oferandez@ucm.edu.co  
caravacadelacruz@gmail.com

Fecha de recepción: 4 de septiembre de 2014

Fecha de aprobación: 9 de abril de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a07

**Resumen.** *A partir de los resultados del Estado del Arte de la investigación en el campo de Educación y Democracia de la Maestría en Educación de la Universidad Católica de Manizales 2003-2012, se dio lugar al presente estudio de corte documental, donde se analiza la metáfora desde una perspectiva de la educación y la democracia, y estas, a su vez, desde una perspectiva metafórica. Se revisaron 277 obras\*\*, de las cuales, 33 fueron seleccionadas, debido a que su análisis permitió reconocer las metáforas, en tanto invención para resolver problemas mediante la creatividad y el pensamiento divergente, en el campo de la educación y la democracia. Se espera facilitar el desarrollo de otras indagaciones, otros estudios, otros cuestionamientos, que hagan y se hagan partícipes de la metáfora.*

**Palabras clave:** *educación, metáfora, democracy, analogy, method, creation*

**Abstract.** *From the results of the state of the art research in the field of education and democracy in the Masters in Education from the Catholic University of Manizales 2003-2012, place the cut this documentary study, where the metaphor is analyzed resulted from perspective of education and democracy, and these, in turn, from a metaphorical perspective. 277 works, of which 33 were reviewed were selected because their study recognized metaphors, while invention to solve problems through creativity and divergent thinking in the field of education and democracy. This document is expected to facilitate the development of other inquiries, other studies, other questions, do and become partakers of the metaphor.*

**Keywords:** *education, metaphor, analogy, heuristic, method, creation.*

---

\* Artículo derivado del proyecto de investigación finalizado: *Estado del arte de investigaciones en ciudadanía y democracia/generado/potenciado en/desde la Maestría en Educación de la Universidad Católica de Manizales UCM.* Financiado por la Universidad Católica de Manizales.

\*\* En los inicios del Programa de Maestría en Educación, el “trabajo de grado”, se asumía como una “creación” por parte de los investigadores. La expresión “trabajo de grado”, tenía una apariencia funcional, con miras a la certificación (grado) y se consideraba más afín con la metodología tradicional, frente a las pretensiones de una apuesta desde la complejidad. Por ello, se resignifica en los ambientes tutoriales este nombre y se asume el de “obra de conocimiento”, cuya función, es la de nominar de manera nueva, el ejercicio investigativo que tenía visos nuevos en la interpretación del método. La obra de conocimiento es una puesta de formación ciudadana y política en torno a la lectura de realidad de un sujeto que transita por la vida. La obra es emancipación frente al acto de ser maestro, profesional de la educación en un mundo diverso, donde él coloca una apuesta frente al sistema no sólo universal, local, sino vital.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Fernández, Olga y Carlos Alberto Valencia. “La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad”. *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 127-163.

APA: Fernández, O., y Valencia, C. “La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad”. *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 127-163.

Chicago: Fernández, Olga y Carlos Valencia. “La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad.” *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 127-163.

## **Introducción**

Las preguntas de indagación de las obras de conocimiento en el campo educación y democracia de la Maestría en Educación de la Universidad Católica de Manizales (2003-2012), giraron en torno a la reforma del pensamiento, las desigualdades, la pobreza, la política de la civilización, la política de la humanidad, ciudad, hábitat, la condición femenina y masculina, la agricultura y el mundo rural, la vía de la reforma de vida, la justicia y represión, la democracia cognitiva y comunicacional, la reforma de la educación, la vía ecológica, la regeneración del pensamiento político y la familia como grandes despliegues conceptuales, ofrecidos desde la metáfora en la constitución del campo de conocimiento educación y democracia.

Las experiencias que viven las personas en la vida cotidiana y sus eventos sociales, les acerca a lo emocional, a lo afectivo, a la pasión. Estas vivencias resultan difíciles de traducir en palabras. Las palabras -en ocasiones- no alcanzan a cubrir estas expresiones humanas, y una de las formas de acceder a estos procesos sociales o personales se da por alusión a, o de una manera indirecta con la analogía o la metáfora. La metáfora pues, establece una comunicación analógica entre realidades muy alejadas y diferentes; permite proporcionarle intensidad afectiva a la inteligibilidad que aporta. Provoca ondas analógicas que superan la discontinuidad y el aislamiento de las cosas, ayudando a resolver problemas y a buscar soluciones.

En este sentido, la metáfora favorece el desarrollo de un pensamiento complejo que permite al investigador una comprensión profunda de la realidad, y mediante la indagación de fenómenos existentes ya conocidos, plantear nuevas impresiones sobre dicha realidad.

El planteamiento de la pregunta de investigación para el análisis de las metáforas de las obras de conocimiento es ¿Cómo se ha constituido el campo de educación y democracia a través de la metáfora, desde las obras de conocimiento de la Maestría de Educación (2003-2012) de la Universidad Católica de Manizales?

Con el fin de organizar y analizar la información en el marco de un Estado del Arte, se desarrollaron tres fases de carácter secuencial. Primero, se elaboró un listado general del registro documental referente a las obras de conocimiento realizadas en la Maestría en Educación, entre los años 1995 y 2012; la información fue provista por la Oficina de Documentación de Posgrados de la Universidad Católica de Manizales dentro del cual se obtuvo un registro total de doscientas setenta y siete (277) Obras de conocimiento. Segundo, se procedió a la preselección de las obras cuyas metodologías, movilizaciones y conclusiones, dieran razón de criterios,



pensamientos y saberes pertinentes a educación y democracia; de esta manera, se encontró que la metáfora, como herramienta explicativa de problemáticas sociales y/o democráticas, dio inicio a partir del año 2003. En tercer lugar, se realizó una matriz epistémica por cada Obra de Conocimiento y se pudieron clasificar treinta y tres obras asociadas a la metáfora, ubicadas temporalmente del 2003 al 2012. Finalmente se procedió a la descripción e interpretación de datos mediante la utilización de dicha Matriz Epistémica (o ME).

La metáfora, ayuda a discernir y dar sentido a diversos conceptos y estímulos que entran en juego dentro de un entramado teórico; a partir de las asociaciones que se tienen con otras palabras, situaciones o símbolos, se van tejiendo y ampliando redes y horizontes de significado que dan nuevas perspectivas a las realidades abordadas. Tras la revisión y el análisis de la matriz epistémica, las metáforas encontradas se agruparon y fueron relacionadas con objetos de abstracción descriptiva; características, partes o funciones del cuerpo humano; manifestaciones de fenómenos naturales; mitos y tradiciones ancestrales (relacionadas con los orígenes y la creación de las cosas); imaginarios (idealizaciones) individuales y colectivos; o bien, a conceptos como el arte y la estética; de igual manera surgió la semilla y sus cualidades evolutivas para comprender al sujeto político en lo rural.

### **Clasificación y utilización de la metáfora**

Las diferentes metáforas propuestas, a que hacen referencia los autores, no son denominaciones específicas que den razón de una realidad intrahumana, más bien, de realidades inter y extra humanas, o sea que sus autores procuraron darle un empleo y aplicar un sentido metafórico a los procesos tradicionales del contexto social, político, educativo, democrático y ciudadano.

El interés de los autores -a través de las metáforas-, se centró en la *educación*, en sus conceptos, procesos, teorías, alcances metodológicos, pedagógicos y formativos en política y democracia; citando sistemas pedagógicos en los cuales se contextualiza el concepto de escuela, aula, aprendibilidad, educabilidad, enseñabilidad y currículo para la formación ciudadana, su relación con la familia, la sociedad, la etnoeducación, la geo-pedagogía y la eco-educación. En cuanto a la democracia, hicieron referencia a lo político, lo jurídico, la justicia, el derecho, los derechos humanos, la equidad de género (inclusión y exclusión étnica, cultural y de género), el Estado, sujeto bio-político y etho-político, consolidando así, el interés demarcado en la estructura educativa y su compromiso con la formación del sujeto educable en diversos aspectos.

Desde esta perspectiva, se propone la innovación de los sistemas educativos y metodologías de enseñanza en el campo de la política, democracia y ciudadanía, pues deben trascender del simple enfoque en función de lo ya sabido o conocido, y procurar el trabajo en función de las necesidades de formación de los futuros ciudadanos. Respecto de las distintas estrategias educativas para la enseñanza y formación de los sujetos, y la adecuación de esta, a las necesidades y demandas reales de la sociedad, se exige aumentar los contenidos ideológicos complejos y enfatizar en el mejoramiento o reestructuración de currículos relacionados con la experiencia social, política y democrática.

Para lograr la experiencia de una nueva democracia, de un nuevo sujeto político y de una nueva ciudadanía es necesario empezar a proponer estrategias de investigación complejas, que permitan anticiparse a la manifestación de los problemas comunes del medio educativo -regional y nacional-, que provean soluciones originadas en la reflexión profunda y el análisis problémico de la realidad de la enseñanza que hasta ahora, se ha desarrollado en política y democracia.

Entre líneas -en las obras de conocimiento analizadas a través de estas metáforas-, se descubrieron protestas y denuncias ante realidades generadoras de inestabilidad e inconformismo social de diversa índole, asociadas a la invisibilización de los sujetos, a su discriminación en todos los ámbitos, las inequidades de género, las desigualdades sociales, la exclusión escolar y social, el desconocimiento de competencias propias de comunidades y culturas, la exclusión histórica de grupos étnicos y descontentos circunstanciales de carácter histórico.

En tal sentido, la situación / pregunta radical de cada una de las obras de conocimiento implicadas en los procesos analíticos, se asociaron con distintos tópicos que plantea Edgar Morín en *La Vía para la humanidad 2001*; políticas de la humanidad, reformas del pensamiento y de la educación, reformas de la sociedad y reformas de vida donde se agruparon de la siguiente manera.

- Las políticas de la humanidad

- Regeneración del pensamiento político.
- Política de la humanidad.
- Política de civilización.
- La cuestión democrática.
- La demografía.
- Los pueblos indígenas.
- La vía ecológica.
- El agua.
- La vía económica.
- Desigualdades y pobreza.
- La desburocratización generalizada.
- Justicia y represión.

*La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad*

- Reformas del pensamiento y de la educación

- Reforma del pensamiento.
- Reforma de la educación.
- Democracia cognitiva y comunicacional.

- Reformas de sociedad

- Medicina y salud.
- Ciudad y hábitat.
- Agricultura y mundo rural.
- La alimentación.
- El consumo.
- El trabajo.

- Reformas de vida

- La vía de la reforma de vida.
- La vía de la reforma moral.
- La familia.
- La condición femenina.
- La adolescencia.
- Vejez y envejecimiento.
- La muerte.

A partir de la revisión de los distintos dominios temáticos, conceptos e ideas planteadas por los investigadores en sus obras de conocimiento, encontramos que la situación / pregunta radical de cada una de ellas se encuentran asociadas con las siguientes iniciativas creadoras / vías de orientación:

N.º	INICIATIVA CREADORA / VÍA DE ORIENTACIÓN	OBRAS DE CONOCIMIENTO	CANTIDAD
01	Política de la Humanidad	1 y 10	2
02	Cuestión Democrática	2, 9, 11, 16, 30 y 31	6
03	Reforma del Pensamiento	3, 4, 27 y 29	4
04	Ciudad y Hábitat	5 y 13	2
05	Desigualdades y Pobreza	6, 14 y 22	3
06	Condición Femenina	7 y 8	2
07	Política de Civilización	12, 23 y 28	3
08	Agricultura y Mundo Rural	15 y 24	2
09	Democracia Cognitiva y Comunicacional	17	1
10	Reforma de la Educación	18	1
11	Vía Ecológica	19	1
12	Vía de la Reforma de Vida	20 y 26	2
13	Regeneración del Pensamiento Político	21	1
14	Justicia y Represión	32 y 33	2
15	La Familia	25	1

A continuación se detalla el interés de investigación vital para la creación de la metáfora y su clasificación:

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Cuestión Democrática</b></p> <p>Máximo interés investigativo en las Obras de conocimiento</p>	<p>-Profundización investigativa asociada con fenómenos de crisis democráticas.</p> <p>-Observación de la vía democratizadora.</p> <p>-Libertad de prensa de medios y de opinión.</p> <p>-Respeto a los derechos individuales, protección de las minorías ideológicas o de origen.</p> <p>-Vigor del pensamiento político.</p> <p>-Democracia participativa a escala local.</p> <p>-Iniciación al pensamiento complejo para abarcar problemas fundamentales y globales.</p> <p>-Iniciación a las ciencias históricas, políticas, sociológicas, económicas y ecológicas.</p> <p>-Invencción de la democracia participativa a partir de diversas experiencias locales.</p> <p>-Adoptar la forma de debates públicos a escala local o regional para que los ciudadanos valoren proyectos controvertidos.</p> <p>-Proyectos públicos y también consejos periódicos de barrio y de ciudad.</p> <p>-Adoptar la forma de jurados de ciudadanos que escuchen las opiniones de políticos y expertos sobre proyectos que revistan un interés (o un peligro) público.</p> <p>-Infrarrepresentatividad, en el caso de que haya demasiados ciudadanos abstencionistas (mujeres, jóvenes, viejos e inmigrantes) y como el riesgo de monopolio por parte de un partido político.</p> <p>-La democracia participativa, pensada para recuperar la vitalidad ciudadana: para revitalizar el espíritu de comunidad, solidaridad y responsabilidad y regenerar el civismo de base, allí donde fermentan tantas buenas voluntades infrautilizadas.</p> <p>-Globalizar / Desglobalizar. Localizar / Relocalizar, entendiendo que los problemas planetarios deben formar parte de la reflexión y del debate a nivel local.</p> <p>Juicio ético y reformas educativas que integren la problemática ética en la democracia.</p>	<p>2, 9, 11, 16, 30 y 31</p>	<p>2: El sujeto sociopolítico en la construcción de democracia desde la transmodernidad.</p> <p>9: Condiciones y emergencias para la configuración del sujeto existencial democrático.</p> <p>11: La democracia: trayecto por recorrer en la escuela.</p> <p>16: El aula como territorio vital. Pertinencia de las lógicas de formación contemporánea para la emergencia del sujeto político.</p> <p>30: La formación del sujeto político para la resignificación de la democracia.</p> <p>31: Jóvenes en espacios políticos multisimbólicos: de lo plástico a lo líquido.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Reforma del Pensamiento</b></p> <p>Segundo interés investigativo en las obras de conocimiento analizadas</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Crisis del conocimiento (Crisis cognitivas).</li> <li>-Contextualizar la información para integrarla en un conjunto que le dé sentido.</li> <li>-Dificultades de contextualización, organización y comprensión debido a la sobreabundancia de información.</li> <li>-La fragmentación y la compartimentación del conocimiento en disciplinas que no se comunican, impidiéndonos percibir y concebir los problemas fundamentales y globales.</li> <li>-La hiperespecialización que rompe el tejido complejo de lo real, y en donde el predominio de lo cuantificable oculta las realidades afectivas de los seres humanos.</li> <li>-Conocimiento parcelado que produce ignorancias globales.</li> <li>-Las limitaciones: 1) del reduccionismo, que reduce el conocimiento de unidades complejas al de los elementos, supuestamente simples, que las constituyen; 2) del binarismo, que descompone en verdadero/falso lo que es parcialmente verdadero o parcialmente falso o, a la vez, verdadero y falso; 3) de la causalidad lineal, que ignora los bucles retroactivos; 4) del maniqueísmo, que no ve sino oposición entre el bien y el mal.</li> <li>-Concebir un pensamiento capaz de relacionar los conocimientos entre sí, de relacionar las partes con el todo y el todo con las partes, un pensamiento que pueda concebir la relación de lo global con lo local, de lo local con lo global.</li> <li>-Sustituir paradigmas que imponen conocer por disyunción y reducción por paradigmas que exijan conocer por distinción y conjunción.</li> <li>-Procurar disipar la ilusión según la cual consideramos nuestro conocimiento, incluido el científico, como plenamente racional.</li> <li>-La búsqueda de un pensamiento capaz de captar la complejidad de nuestras vidas, nuestros destinos y la relación individuo/sociedad/especie, junto con la de la era planetaria.</li> <li>-La búsqueda de un pensamiento complejo que pueda darnos armas para preparar la metamorfosis social, individual y antropológica.</li> </ul>	<p>3, 4, 27 y 29</p>	<p><b>3:</b> Hermenéutica de violencia y derecho a la vida en Colombia.</p> <p><b>4:</b> La corresponsabilidad del maestro hoy, frente a los paradigmas emergentes, para la reconfiguración del tejido social.</p> <p><b>27:</b> Las afroeducaciones: posibilidad emergente para la formación de sujetos políticos y ecológicos en la construcción de una sociedad intercultural.</p> <p><b>29:</b> Configuración de espacios eco-educativos para la con-formación de sujetos implicados en la construcción de ciudad en ámbitos de civilidad.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Desigualdades y Pobreza</b></p> <p>Iniciativa creadora / vía de orientación que se encuentra en tercera instancia de interés consultivo e investigativo entre la situación / pregunta radical de las obras de conocimiento</p>	<p>-Apartheid. -Discriminación étnica. -Diversidad social, cultural, sexual, económica. -Equidad de género. -Etno-educaciones. -El revestimiento del carácter territorial de las desigualdades (regiones pobres/ regiones ricas), un carácter económico (de la extrema riqueza a la extrema miseria, pasando por clases acomodadas, medias y pobres), sociológico (modos de vida) y sanitario (extrema desigualdad entre los que gozan de los avances de la cirugía, de la técnica, de la medicina y los que no). -Distinción entre las desigualdades ligadas a las diversidades culturales, a las diversidades profesionales (los que lo pasan bien en el ejercicio de su profesión y los que lo sufren como una obligación) y entre las profundas desigualdades en el destino de los que van a sufrir su vida y los que la van a disfrutar. -Planteamiento de las vías reformadoras que permitan reducir progresivamente las peores desigualdades. -Transformación de la pobreza propia de las sociedades agrarias tradicionales (que permiten un mínimo de autonomía y de recursos) en miseria y proletarización suburbanas, al tiempo que se crean gigantescas fortunas. -El liberalismo económico y los efectos de la globalización que han aumentado las diferencias y han permitido el resurgimiento de zonas de miseria que habían desaparecido. -Las nuevas naciones donde las instituciones están gangrenadas por la corrupción, donde se observa una formidable desigualdad en la administración de la justicia y en la fiscalidad. -Desigualdades reforzadas por la globalización con todos sus efectos negativos, como el crecimiento del desempleo y el subempleo, y el empobrecimiento social. Aumento de las diferencias entre los que pueden aprovechar las oportunidades que ofrece la globalización y los que están excluidos.</p>	<p>6, 14 y 22</p>	<p>6. Le escuela como fuente de vida: una razón para educar en, desde y con la diversidad.</p> <p>14. Inclusión en educación para tiempos de incertidumbre en ausencia de futuro. De la invisibilización a la visibilización.</p> <p>22. Exclusión e inclusión en interculturalidad.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Política de Civilización</b></p> <p>Tercer nivel de interés cognoscitivo de los investigadores en el campo de conocimiento en Educación y Democracia de la Maestría en Educación</p>	<p>-Interés en los crecientes efectos negativos del desarrollo de nuestra civilización occidental, potenciando, a la vez, sus efectos positivos; al igual que en todas las regiones occidentalizadas del mundo.</p> <p>-La combinación del desarrollo urbano, con el técnico, el burocrático, el industrial, capitalista e individualista, que está corroyendo desde su interior la civilización que esa misma combinación ha producido y expandido.</p> <p>-El desarrollo, que parecía providencial hace tan sólo cincuenta años, el cual representa hoy dos amenazas para la sociedad y para los seres humanos: una, exterior, que resulta de la degradación ecológica de su entorno; y, la otra, interior, que procede del deterioro de su calidad de vida.</p> <p>-El desarrollo capitalista que ha destruido el tejido de la convivencia.</p> <p>-La reducción de los servicios gratuitos y de dones como la amistad y la solidaridad, debido a la monetarización.</p> <p>-Anonimización, invisibilización.</p> <p>-La esencia comunitaria de la ciudad que está siendo eliminada del pensamiento y la sensibilidad humanas.</p> <p>-La individualización que es, a la vez, causa y efecto de las autonomías, libertades y responsabilidades personales, pero en la otra cara de la moneda encontramos el deterioro de las antiguas solidaridades, la atomización de las personas, el egocentrismo y, tangencialmente, lo que se ha dado en llamar la «metástasis del ego».</p> <p>-Crisis en la relación fundamental entre el individuo y la sociedad, el individuo y la familia, el individuo y él mismo.</p> <p>-La pérdida de control del propio cuerpo o la sensación de divorcio entre éste y el alma, originado por la civilización.</p> <p>-Necesidad de hallar conciliación y armonía entre el ser psíquico y el ser físico.</p> <p>-La irresponsabilización y la desmoralización que favorecen la propagación de la irresponsabilidad y de la inmoralidad.</p> <p>-La parcelación del conocimiento que conduce a un nuevo subdesarrollo afectivo y moral.</p>	<p>12, 23 y 28</p>	<p>12: Reflexiones biopolíticas para jóvenes en el siglo XXI.</p> <p>23: El Bio-ciudadano como sujeto etho-político para la configuración del territorio y geoidentidad.</p> <p>28: El sujeto político maciceño trasegando caminos de humanidad: encuentros y desencuentros en la emergencia de nuevas geopedagogías.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Política de la Humanidad</b></p> <p>Cuarto lugar de interés indagatorio de los investigadores de las obras de conocimiento analizadas.</p>	<p>-Reconstrucción de comunidades a partir de las pandillas. La búsqueda de: la solidaridad (contra la atomización y la compartimentación), volver a las fuentes (contra la anonimización), fomentar la convivencia (contra el deterioro de la calidad de vida) y moralizar (contra la irresponsabilidad y el egocentrismo). -La comunidad de destino de la especie humana frente a problemas vitales y mortales comunes. -Normas complementarias antagonistas de globalización / desglobalización, crecimiento / decrecimiento, desarrollo / involución, transformación / conservación. -Superar la idea de desarrollo, incluso de desarrollo sostenible y, en consecuencia, rechazar la idea de subdesarrollo. -Sabidurías y artes de vivir a menudo ausentes o desaparecidos entre nosotros, que entrañan riquezas culturales, incluyendo sus religiones de bellas mitologías, que, en algunos casos, no participan de los fanatismos de las grandes religiones monoteístas, sino que preservan la continuidad de los linajes a través del culto a los antepasados, que mantienen una ética comunitaria y una relación de integración con la naturaleza y el cosmos. -Tener en cuenta todas las contradicciones del desarrollo y promover los aspectos positivos de la occidentalización (los derechos del hombre y de la mujer, las autonomías individuales, la cultura humanista, la democracia). -El respeto hacia los conocimientos, las técnicas, el arte de vivir de las diversas culturas, incluidas las orales. -El respeto a la autonomía de las sociedades, incluyéndolas en los intercambios y las interacciones planetarias. También incita a la autonomía alimentaria en los productos básicos y, como ya hemos indicado, a reforzar lo local, regional y nacional al mismo tiempo que lo mundial. -Asumir las dificultades que, normalmente, debería resolver el desarrollo, por ejemplo, el problema creciente del hambre, el problema del agua y el de la salud. -Servicio cívico planetario que sustituya los servicios militares, para ayudar a poblaciones necesitadas.</p>	<p>1 y 10</p>	<p>1: Del complejo trasegar de la diáspora humana a lo incierto de la patria mundo.  10: Potenciación de comunidades democráticas desde la recuperación de la recuperación de la voz- grito en el sujeto educable.</p>



*La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad*

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Ciudad y Hábitat</b></p> <p>Igualmente, en cuarto lugar.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Procesos de urbanización acelerada.</li> <li>-Crecimiento acelerado de la pobreza.</li> <li>-Desarrollo a toda velocidad de la economía informal.</li> <li>-Hipertrófia urbana, agravada por la inundación masiva de productos manufacturados procedentes de los países desarrollados, y a una especialización excesiva de la agricultura no destinada a la subsistencia.</li> <li>-Afluencia de poblaciones pobres procedentes de las migraciones rurales hacia la ciudad.</li> <li>-La marginalidad, la insalubridad, las violencias urbanas, la criminalidad, los problemas de salud y de tráfico de drogas.</li> <li>-Crecimiento urbano acelerado, éxodo rural masivo, incremento de las desigualdades (el índice de las desigualdades ha alcanzado su apogeo durante los cuatro últimos decenios).</li> <li>-Contaminación del medio ambiente por el desproporcionado crecimiento de las ciudades.</li> <li>-Pensar en la ciudad, implicando la consideración del fenómeno propio de la metrópolis: la movilidad; desplazamientos como necesidad social.</li> <li>-Modos de vida individualizados.</li> <li>-La descentralización, que refuerza el nivel local, debilita a los poderes centrales.</li> <li>-Pensar en la ciudad como reflexión sobre los múltiples distonamientos (económicos, sociales y medioambientales) que resultan de la nueva configuración; comprender la nueva forma de gobernanza urbana en la cual se decidirá el futuro de nuestras ciudades.</li> <li>-Tener en cuenta la geografía, el clima (lluvia, viento, sol), englobar el urbanismo y a la vez superarlo, con el objetivo de que emerja un "Urbanismo reflexivo".</li> <li>-Pensar en la pluralidad de los habitantes.</li> <li>-El espacio de la intimidad, de la libertad personal y familiar.</li> <li>-Hábitat como espacio de la "buena vida", que, además de abarcar el bienestar material, debe comportar una dimensión psicológica y moral.</li> <li>-Plantear proyectos innovadores de ciudades futuras, que tengan en cuenta las necesidades humanas de autonomía, de convivencia, de solidaridad y de seguridad.</li> </ul>	<p>5 y 13</p>	<p>5: La escuela como constructora de ciudadanía.</p> <p>13: "Un solo palo no llama monte". Una minga por la construcción de la ciudadanía.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Condición Femenina</b></p> <p>Cuarto lugar de interés indagatorio</p>	<p>-Diferenciaciones de género en aspectos físicos, psicológicos y sociales: la bioclase masculina y la bioclase femenina.</p> <p>-Poder masculino sobre el femenino.</p> <p>-Monogamia Vs. Poligamia.</p> <p>-La seducción y la voluptuosidad como estrategia de sometimiento del sexo conmatrario.</p> <p>-Sacralización de la mujer dominada.</p> <p>-Cuanto más bárbaro e inhumano es el mundo masculino, más la cultura aristocrática y burguesa femenina fomenta las obras que transmiten sensibilidad y belleza.</p> <p>-Movimientos feministas.</p> <p>-Derecho al voto en la mujer y su participación democrática.</p> <p>-Profesionalización según género.</p> <p>-Movimientos neofeministas, que exaltan la superioridad de la mujer. Maltrato y esclavitud de la mujer.</p>	<p>7 y 8</p>	<p>7: La formación política en reconocimiento de género: de la invisibilidad al levantamiento subjetivo de la mujer.</p> <p>8: Movilizaciones en las jóvenes, en torno al sentido de vida y humanización a partir de la lectura de las experiencias vitales, la cotidianidad y las políticas de formación de la ciudadela educativa la presentación.</p>
<p><b>Agricultura y Mundo Rural</b></p> <p>Cuarto lugar de interés</p>	<p>-Desarrollo en la producción, la productividad y la irrigación en la agricultura que discurre paralelo a la dependencia alimentaria creciente de millones de seres humanos.</p> <p>-Problemas del agua y su disponibilidad.</p> <p>-La «revolución verde», como primera forma de racionalización de la agricultura para aumentar su rendimiento.</p> <p>-La urbanización creciente que disminuye la población campesina e incrementa la población dependiente en materia de alimentación.</p> <p>-La ampliación de la agricultura y la ganadería industrializadas, que conducen a la desaparición de los campesinos, la urbanización creciente y la degradación general de los suelos y de la calidad de los productos.</p> <p>-Uso incontrolado de los pesticidas y su influencia en los seres humanos.</p> <p>-La agricultura industrializada como una de las principales causas de que se agoten las aguas, se empobrezcan los suelos y proliferen la contaminación química.</p>	<p>15 y 24</p>	<p>15: Emergencia del sujeto rural como potencia generadora de desarrollo en nuevas comprensiones epistémicas de estado.</p> <p>24: Potencialización de procesos autopolésicos en los sujetos de las nuevas ruralidades.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Agricultura y Mundo Rural</b></p> <p>Cuarto lugar de interés</p>	<p>-Eliminación de los recursos de los pequeños campesinos que practican una agricultura de subsistencia en beneficio de los agros inversores que prefieren trabajar prioritariamente para el mercado internacional con el apoyo material de gobiernos ávidos de divisas extranjeras.</p> <p>-La competencia desigual sobre los recursos que agrava el proceso de empobrecimiento y de exclusión de millones de familias de pequeños campesinos.</p> <p>-Las producciones de monocultivos intensivos, con su lógica de rentabilidad a corto plazo, que no tienen en cuenta los desastres climáticos, medioambientales y sociales que provocan.</p> <p>-Economía planetarizada guiada únicamente por el lucro, en la cual los enriquecimientos producen nuevos empobrecimientos y nuevas proletarizaciones, en la cual los avances técnicos y económicos provocan nuevas regresiones morales y psíquicas, en la cual perdemos en calidad lo que ganamos en cantidad, en la cual una racionalidad económica parcial provoca una irracionalidad económica global.</p> <p>-Neocolonialismo agrario.</p> <p>-La mercantilización de la tierra mediante la captación de las riquezas y las rentas, convertida en lícita por contratos «voluntarios» firmados en el contexto de una relación de fuerzas financieramente, técnicamente y jurídicamente desigual.</p> <p>-Desempleo, mecanización, proletarización, emigración y desaparición irreversible de las sociedades rurales, por intereses de pocos y por la violencia.</p> <p>-Desplazamiento forzado de las sociedades rurales por efectos de la violencia, lo cual agrava la pobreza, la inseguridad alimentaria, los riesgos de conflictos sociales y étnicos.</p> <p>-La crisis agrícola que afecta, especialmente, a los campesinos desarraigados y a los urbanitas del Sur como la consecuencia de una mundialización que tiene tres caras (globalización, desarrollo y occidentalización) y de la invasión descontrolada de la economía capitalista, con la extensión de la agricultura industrializada y todo lo que ésta comporta.</p>	<p>15 y 24</p>	<p>15: Emergencia del sujeto rural como potencia generadora de desarrollo en nuevas comprensiones epistémicas de estado.</p> <p>24: Potencialización de procesos autopoiesicos en los sujetos de las nuevas ruralidades.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p>Vía de la Reforma de Vida</p> <p>Cuarto lugar de interés indagatorio</p>	<p>-Serenidad / Intensidad: La adquisición de la serenidad y el advenimiento de la intensidad requieren una trayectoria educativa y/o autoeducativa que comporta: humanización, capacidad de reirse de uno mismo, diálogo permanente entre razón y pasión, desarrollo del autoexamen y la autocrítica para conocerse y comprender a los demás, posibilidad de forjar la autoestima, preservación de un tiempo para la meditación, destitución de las intoxicaciones consumistas, alternancia sobriedad / fiesta.</p> <p>-Autonomía / Comunidad: Consistente en la de la afirmación del «yo» en libertad y responsabilidad y la integración en un «nosotros» que convierte el vínculo con los demás en simpatía, amistad y amor.</p> <p>-Convivencia y Comprensión: Restauración de la convivencia como esa aptitud para la simpatía y el diálogo con las personas que comparten nuestra vida cotidiana, empezando por nuestros vecinos, así como con los desconocidos con quienes nos cruzamos; y la comprensión como componente capital de la Reforma de Vida.</p> <p>-Lo femenino en lo masculino y lo masculino en lo femenino: saber que cada sexo lleva en sí la presencia del otro sexo, aunque de forma atrofiada, recesiva o latente.</p> <p>-La relación estética: Desarrollo de un componente estético, esencial para vivir poéticamente.</p> <p>Temáticas de trascendencia vital en términos abiertos, críticos y complejos sobre la búsqueda de la Reforma de Vida como columna sobre la cual convergen las demás reformas que rodean el factor humano, cuestionando la realidad de la civilización humana, dadas las tendencias evidentes hacia la barbarie del egoísmo, la envidia, el resentimiento, el desprecio, la cólera y el odio; la incompreensión de lo lejano y de lo próximo; el dinero y el afán de lucro; la sed de posesión y consumo como adicción para calmar la angustia existencial; la obsesión por el éxito, los resultados, el rendimiento y la eficacia, hipertrofiando el carácter egocéntrico de los individuos; el anonimato de las grandes ciudades.</p>	<p>20 y 26</p>	<p>20: El desarrollo humano: garantía para hacer de la participación una realidad en los procesos educativos.</p> <p>26: Ecos de tambores: la educación como política de las afecciones.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Justicia y Represión</b></p> <p>Cuarto lugar compartido de interés indagatorio</p>	<p>-La existencia de una Complejidad social como condición previa para la reducción de aparatos coercitivos.</p> <p>-La solidaridad de la fraternidad como antídoto fundamental contra las manifestaciones de las barbaries tanto del delito y el crimen como de la policía y la justicia.</p> <p>-Manipulación de la Justicia por parte del Estado y quienes lo representan.</p> <p>-Criminalidad y Justicia en el mundo: Homicidio, corrupción, justicia, justicia internacional, policía, cárceles.</p> <p>-Las vías de las Reformas: Formación de Jueces, Policía, y Personal penitenciario; Concienciación, desde la escuela, de que la cárcel no es la expresión de una voluntad de castigo y de represalia, sino, como un medio para proteger a la sociedad; Medidas de control que disminuyan la arbitrariedad policial; dispositivos de prevención de la delincuencia juvenil; Educación específica impartida a los niños y adultos agresivos para ayudarlos a regular sus emociones; Humanización de las cárceles (supresión de la sobrepoblación, posibilidad de continuar estudios primarios, secundarios o universitarios, presencia, en todos los centros, de consejeros para la humanización); extensión de las penas sustitutorias, entre ellas la justicia reparadora, la pulsera electrónica, la realización de trabajos de interés colectivo, la obligación de seguir un tratamiento para los toxicómanos, el traslado a un centro educativo; ayuda y acompañamiento para la reinserción social.</p>	<p>32 y 33</p>	<p>32: Nuevas subjetividades del derecho en vocación de justicia.</p> <p>33: Complejidad en la aprehensión de la relación de la democracia, la política y el sujeto.</p>
<p><b>Democracia Cognitiva y Comunicacional</b></p> <p>Quinto lugar de interés indagatorio</p>	<p>Desglosa aspectos cognitivos consecuencia del desarrollo de la "Tecnología", relacionando íntimamente la ciencia con la técnica; maquinaria ambivalente que produce conocimiento y elucidación, pero también origina ignorancia y ceguera. Donde se observan, entre otros, los inconvenientes de la superespecialización, la compartimentación y la fragmentación del saber. Plantea realidades actuales como la entronización de la ciencia en concomitancia con el estado, como los nuevos sacerdotes de nuestra época, que ejercen una acción inquisitoria, a los que sólo muy pocos se atreven a cuestionar. Cuestiona la racionalidad de la ciencia y de la lógica del método, igualmente cuestionando el confort y el bienestar del hombre provisto por la "Tecnología".</p>	<p>17</p>	<p>17. El cine: una apuesta por la civilidad en interdisciplinariedad.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Reforma de la Educación</b></p> <p>Quinto lugar de interés indagatorio</p>	<p>Se aborda la violencia en el contexto educativo, pérdida de valores en el hogar, la violencia de los barrios por enfrentamientos de pandillas, la venta y consumo de drogas. La problemática del consumo de los jóvenes, retraimiento, falta de motivación y conflictividad. Se propone lo social como espacio de construcción de lo simbólico, donde se tracen posibles caminos para no dejar sustraer a la comunidad y perder la identidad y sensibilidad. Propone rescatar entonces esa sensibilidad, lo estético, lo poético del interior de cada uno de nosotros permitiendo ver el mundo de otra manera, valorando más la vida y la opinión del otro.</p> <p>Se procuran espacios posibles para la necesidad de una reforma del conocimiento, debido al reduccionismo de la educación a términos cuantitativos: créditos, enseñantes, informática, etc., enmascarando la dificultad esencial que está en el origen del fracaso de todas las reformas sucesivas de la enseñanza.</p>	<p>18.</p>	<p>18. el currículo posibilidad de potenciación de un sujeto ético-político-ecológico en perspectiva de lo local.</p>
<p><b>Vía Ecológica</b></p> <p>Quinto lugar de indagación</p>	<p>Esta obra compromete la competencia del ámbito educativo y formador, con las posibilidades de creación de un mundo en equilibrio con el orden natural, en el cual el hombre se conciente de su participación dentro de ese orden como parte estructural más no como amo y señor. El desarrollo técnico, económico y capitalista de la civilización occidental emprende la conquista de la naturaleza en la que todo lo que está vivo es algo que hay que someter, manipular o destruir.</p>	<p>19</p>	<p>Políticas de formación y organización de conocimiento ecosistémico para los estudiantes de enfermería.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p>Vía Ecológica</p> <p>Quinto lugar de indagación</p>	<p>Plantea la creación de una política de formación y de organización de conocimiento que haya de pensarse en la Enfermería para que potencie la emergencia de un sujeto profesional, que trascienda de los valores antropocéntricos a los ecológicos, de tal manera que las relaciones con sus pacientes, colaboradores y el entorno de la salud sea más eco sistémico. Pues es consciente de que el hombre está expuesto a una posibilidad de muerte ecológica. Esto, llevado a la disciplina de la enfermería se visualiza, cuando se somete al paciente a sustancias tóxicas y procedimientos invasivos, que contaminan no solo la estructura corpórea del hombre, sino también su psiquis y su entorno, al cual se ha invadido para extraer de él la información que curará las dolencias, sin evidenciar que el entorno se vuelve inhóspito como respuesta secundaria al daño que se le ha causado.</p> <p>Se ha abusado de los conocimientos, y en la búsqueda de bacterias benéficas se han encontrado algunas patógenas que generan enfermedades y que algunos en sus ansias de poder han utilizado, logrando lo que se conoce con el nombre de "guerra bacteriológica", que genera muerte y autodestrucción cuando antes se convivía en sana unión.</p>	<p>19</p>	<p>Políticas de formación y organización de conocimiento ecosistémico para los estudiantes de enfermería.</p>
<p><b>Regeneración del Pensamiento Político</b></p> <p>Se ubica igualmente en quinto lugar de interés indagatorio.</p>	<p>Plantea aspectos referentes al origen artístico de la Política por su capacidad de enfrentar la ecología de la acción. El arte de la política comporta inevitablemente una apuesta, y, por lo tanto, el riesgo de equivocarse. Como toda estrategia, debe saber combinar un principio de riesgo con un principio de precaución.</p> <p>Temas que asumen que el arte de la política tiene como misión alcanzar un ideal humano de libertad, igualdad y fraternidad y abrir la Vía que salve a la humanidad del desastre, debe llegar a un compromiso con la realidad para modificarla.</p>	<p>21</p>	<p>Emergencia de la educación, o ¿La educación en la emergencia? Mirada a la educación como aporte en la edificación de ciudadanías emergentes en momentos de globalización.</p>

INICIATIVA CREADORA	INTERÉS INVESTIGATIVO	OBRAS DE CONOCIMIENTO	TÍTULOS DE LAS OBRAS
<p><b>Regeneración del Pensamiento Político</b></p> <p>Se ubica igualmente en quinto lugar de interés indagatorio.</p>	<p>Busca la manera para que desde el quehacer diario como docentes, se pueda aportar para la edificación y consolidación de una sociedad más equilibrada en momentos de complejidad y globalización. La experiencia indica que no puede pensarse en mejores logros educativos sin generar condiciones de una mayor equidad en las sociedades. Todo esfuerzo de las instituciones educativas será reducido en su posible impacto y hasta anulado con alumnos que no han tenido estimulación temprana y que carecen en sus hogares de alimentación y sanidad básicas. De allí la urgencia de una inclusión más justa y equitativa de oportunidades, de un crecimiento económico más veloz y de una distribución más amplia de sus beneficios, para poder llegar a constituir parte de un nuevo círculo virtuoso que aliente sociedades con rostro más humano.</p>	<p>21</p>	<p>Emergencia de la educación, o ¿La educación en la emergencia? Mirada a la educación como aporte en la edificación de ciudadanías emergentes en momentos de globalización.</p>
<p><b>La Familia</b></p> <p>Quinto lugar de interés indagatorio</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Autoridad patriarcal.</li> <li>-Red de solidaridad y ayuda mutua entre integrantes de una familia.</li> <li>-La familia como micro sociedad con funciones económicas, protectoras, solidarias, educativas e, incluso, religiosas.</li> <li>-Crisis familiar por emancipación femenina.</li> <li>-Democratización de la organización familiar.</li> <li>-Paso del modelo autoritario al modelo igualitario hombre/mujer y, en la relación padres / hijos, de la obediencia al respeto.</li> </ul> <p>Procura la búsqueda de redes socio-culturales que posibiliten la re-configuración de la familia-comunidad-sociedad hacia humanas condiciones. Aquel espacio-vital que le permite al sujeto y lo prepara para desarrollarse como persona, es la familia, en donde la comunicación, la común-unió, el amor, dotan de vasos conductores a cada ser para desplegar sus raíces en la comunidad en donde crece-evoluciona. Este proceso está tácitamente inmerso en la educación como tarea vivificante compartida con la escuela.</p>	<p>25</p>	<p>La familia-escuela dinamizadora de las relaciones en humanidad.</p>



Se detalla a continuación la utilización de la metáfora en el campo de Educación y Democracia, desde diversas obras de conocimiento:

### **3. Metáforas referidas al concepto de semilla y sus cualidades evolutivas.**

Numerosas posibilidades interpretativas, arrojan gran cantidad de significados posibles. dependiendo de la intencionalidad simbólica que el autor le imprima, y a pesar de esto, dichas interpretaciones hacen referencia a una misma caracterización metafórica; aspecto que permite y/o favorece, la libre asociación de conceptos de acuerdo con la visión de los lectores. (Obras 1 a 4 en la ME).

**Obra 1. (Tejada, 2012).** Metáfora: *la Polinización*. Sirve para expresar el sentido natural en que la vida, en esencia, se crea y se recrea. La consciencia histórica y ontológica, la sociedad-mundo de individuos comprometidos con la construcción de una sociedad planetaria, y el abandono del progreso como paradigma de la certidumbre histórica.

**Obra 2. (López, 2010).** Metáfora: *Currículo Semilla*. Representa la idea de que los currículos se deben cimentar desde la base de las comunidades, con características sociales, políticas, culturales y económicas, diversas y diferenciadas. Se trata de resignificar la educación en los procesos de socialización. Contextualizar el currículo en tiempos presentes. Preparar al estudiante, no en el cúmulo de conocimientos, sino en la solución de las problemáticas que vive nuestra sociedad. Personas críticas y demócratas, verdaderos ciudadanos para el mañana.

**Obra 3. (Ceballos, 2009).** Metáfora: *La Siembra de la Semilla*. Representa la fertilidad para potenciar el desarrollo. El regreso a la tierra en paz y reordenada en forma racional, ecológica y humanista; al conocimiento de los pueblos y al renacer de sus líderes auténticos; es la vuelta al espíritu de linaje y virtud que definía, por regla general, a los abuelos para gobernar esta tierra amante de la autonomía, con el espíritu y el arrojo suficientes para regir con justicia los destinos comunes. Una visión crítica y participativa de la economía, puede ayudar en las tareas de reconstrucción social, política y moral de la vida colectiva para vivir en una sociedad que combata la alienación cientificista y tecnocrática, con el esfuerzo creador y la inventiva de los propios maestros, estudiantes y un pueblo sentipensante.

**Obra 4. (Ceballos, 2009).** Metáfora: *La Semilla*. Nace de una leyenda de la cultura Aymará, en el Macizo Colombiano. Solamente valorando las personas

se puede emprender el camino del mañana, mirando las huellas que el tiempo, inexorable e implacable, pretende hacer olvidar. Benigdi Abadio, indígena Cuna, decía: “*la cultura es para nosotros como un árbol mágico que hunde sus raíces en la historia, para extraer de la memoria colectiva de nuestras gentes la savia maravillosa que nos hará surgir y retoñar de nuevo*”. Este árbol está siendo sembrado en la conciencia y en el imaginario de las generaciones del presente para fortalecer procesos de cambio y transformación, que permitirán -en un mañana- recoger los frutos de esperanza, oportunidad y equidad requeridos por el territorio y sus gentes.

### **3.1. Metáforas referidas a objetos de abstracción descriptiva.**

En este tipo de metáfora, se hacen representaciones de conceptos con características similares, los cuales se prestan para una inmensa gama de probabilidades de sentido: uno para la construcción de emergencias gnoseológicas, otro para la creación y reconfiguración de imágenes de pensamiento y conocimiento, y uno más para dar razón de la complejidad de las nuevas ciudadanías emergentes. (Obras 5 a 9 en la ME).

**Obra 5. (Ospina, 2010).** Metáfora: *El Collage*. Es visto como una herramienta estética que capacita al estudiante del Programa de Enfermería, para dar cuidado a personas, familias y grupos, en diferentes contextos ambientales, sociales y culturales. Se trata de un trabajo interdisciplinario que conlleva a procesos armónicos hombre-naturaleza-sociedad-cultura.

**Obra 6. (Espinal y Salazar, 2008).** Metáfora: *El Collage*. Hace un llamado a la civilización de las ideas, intentando domesticar la razón en procura de una sensibilidad que permita significar y habitar la realidad, creando y reconfigurando la imagen de pensamiento y conocimiento. Hace un llamado a nuevas cosmovisiones, nuevos lenguajes y nuevas narrativas, en procura de dibujar esta obra de conocimiento desde una realidad interpretada, dentro de una mirada ampliada con otros meta-puntos de vista, de este escenario donde debuta la humanidad.

**Obra 7. (Naranjo, 2010).** Metáfora: *Caleidoscopio*. Procura dar razón de la complejidad de las nuevas ciudadanías emergentes, y origen a múltiples y variadas formas de ver la vida con patrones de comportamiento diferentes, pero ubicadas en una Era Planetaria con características particulares.

### **3.2. Metáforas referidas a características, partes y/o funciones del cuerpo humano.**

Metáforas acerca de la biología, anatomía y fisiología, para comprender las realidades políticas y democráticas asociadas con la educación, en términos de la lógica explicativa del fenómeno natural humano. (Obras 8 a 12 en la ME).

**Obra 8. (Álvarez, 2011).** Metáfora: *Enlace y sinapsis neuronal*. El autor intenta expresarla como la forma de transformar al joven, su realidad y la de todos, mediante la participación política, pero como ellos solos no la buscan, se requiere la participación de la escuela; esta debe buscar alternativas para impulsar el interés que los jóvenes puedan tener por este mecanismo de participación, que puede llegar a determinar la madurez social de los jóvenes y generar un cambio desde sus intereses particulares hasta los intereses sociales. Sinapsis: Escuela–Comunidad; Axones neuronales: Cuerpo–aprendizaje; Post-sinapsis: Democracia.

**Obra 9. (Osorio y Giraldo, 2011).** Metáfora: *El cuerpo*. El cuerpo es un diálogo constante entre quienes la escribieron y quienes le dan vida nuevamente, a través de su lectura, procurando entender con más claridad las miradas complejas que tienen los jóvenes actuales; pero también reconocerá que desde el cuestionamiento del poder al que nos invita Foucault, el biopoder le impondrá a los cuerpos unas tecnologías especiales, cosificándolos. La biopolítica negativa, los etiquetará como una población sujeta a controles higiénicos o simplemente los parametrizará como estadísticas informacionales, buscando conocerlos mejor para así administrar sus vidas: “*dejar vivir para producir más*”.

**Obra 10. (Niño, 2010).** Metáfora: *Engranaje Humano*. Plantea que la estructura humana está conformada por siete engranajes: Lo biológico, lo cognitivo, lo relacional, lo ético–moral, lo espiritual y trascendente, el liderazgo y lo político. El eje que transmite potencia y movimiento al engranaje, es la participación.

**Obra 11. (Hernández, 2010).** Metáfora: *Concepción biológica*. En esta, se interpreta la *Fecundación* como el ello que es insumo para la configuración del Yo; el sujeto humano emocional y la subjetividad individual; en la *Gestación*, la Educación actúa como la placenta que culturiza y socializa en el útero territorial para la configuración de geo-identidad; y el *Parto*, es el que da como resultado el bio-sujeto como génesis del bio-ciudadano.

### 3.3. Metáforas referidas a manifestaciones de fenómenos naturales.

En cuanto a las metáforas asociadas con manifestaciones de orden natural, son realidades del campo de conocimiento en educación y democracia, a través de fenómenos que por su compleja descripción son abstractos, amplios, intangibles y no se perciben en forma directa, otros, en cambio, se dan en forma física o en forma sensible. Los autores, al hablar de estos fenómenos naturales, los metaforizan creando nuevas posibilidades de sentido y comprensión. (Obras 12 a 17 en la ME).

**Obra 12. (Botero, Gutiérrez y Ocampo, 2012).** Metáfora: *La condensación*. Se representa el proceso por el cual una sustancia cambia de estado gaseoso a estado líquido, y es precisamente este proceso el que se desea realizar a fin de obtener las emergencias del proceso de investigación de la manera más limpia y clara posible.

**Obra 13. (Martínez y Vallejo, 2011).** Metáfora: *Torbellino de Humanidad*. Se asume que un torbellino necesita de una ignición inducida. Una chispa que encienda tan complejo combustible de sensibilidades humanas. Este no puede encenderse por sí sólo. Necesita la lágrima derramada sobre el lago que hubiera salvado a Narciso de su egocentrismo, la lágrima fugaz que despertó a Eco de su desamparo. Es una fuerza que se desencadena cuando las sensibilidades humanas se sincronizan para erguir al sujeto.

**Obra 14. (López, 2009).** Metáfora: *El árbol*. Representa la realidad de la condición humana, simboliza el nacimiento y la muerte de la vida, la prolongación de la existencia a través de sus retoños en el advenimiento de nuevos horizontes. La simbología de esta metáfora, permite comprender que somos seres vivos conectados multidimensionalmente en lugares y épocas de nuestro mundo, conservando movibilidades en los tiempos pasados y presentes. Así como las raíces del árbol alcanzan los nutrientes para su vida, la familia, como raíz esencial en la educación-formación del sujeto, nutre a la sociedad en la conservación de nuestra especie; con nuestras vivencias, retos, sueños en expansión y movimiento, asegura la trascendencia humana, que va a la par con las dinámicas sociales en que ella está sembrada, permitiendo la sostenibilidad en nuevas civilizaciones.

**Obra 15. (Quintero, 2008).** Metáfora: *Un destello*. Esta metáfora se asocia con la política, pues el sujeto político se enfrenta a la incertidumbre de la posmodernidad; al dirigir la mirada hacia el desarrollo acontecimental y no a encontrarlo en la acción como actor y protagonista de una democracia urgida de vitalidad, a la espera de un sujeto que haga valer su capacidad política, su fuerza, su palabra y conocimiento para alcanzar el bienestar social, fulgura la recuperación de la armonía y la posibilidad de coexistir de todos los seres vivos.

**Obra 16. (Henaó, 2008).** Metáfora: *Agua–Mar–Nocturnidad–Llanura*. Se pretende establecer la diferencia entre lo sólido y lo líquido, considerando la subjetividad del joven como la navegación por los intersticios de la pasión, la emoción y el deseo. Es una mirada al mundo desde otras lógicas, -si es posible llamarlo así-, que se conjuga en el ser pero haciendo y haciéndose. Es contemplar lo enigmático de lo indeterminable, de lo no nombrado que bien puede llegar a ser en el conocimiento. Es sumergirse y bullir en la existencia con decisión, accionado a través del lenguaje articulado.

#### **3.4. Metáforas referidas al concepto de arte y estética**

Las metáforas del arte y la estética, siempre procuran una equivalencia entre realidades y fantasías, encaminándose a buscar afirmativamente lo desconocido en lo conocido. Así, la metáfora del arte y la estética tienen afinidad con el mito que busca nombrar y recordar el origen para afirmar el ciclo de la vida, por esto, el arte, como el mito y el rito, son anacrónicos en la medida que se ubican en un tiempo cristalizado fuera del tiempo cotidiano, no trascendente.

La metáfora del arte y la estética, se convierte en uno de los referentes más significativos y de carácter altamente trascendental, pues siempre buscan la personificación de los sentimientos, las actitudes y las aptitudes humanas. Adquieren el valor simbólico por excelencia y por sí mismas, pues la existencia humana se convierte en una completa representación escénica, en la cual los personajes resultan actuando tanto en lo bueno como en lo malo de la realidad que viven. (Obras 17 a 23 en la ME).

**Obra 17. (Almanza, 2012).** Metáfora: *Pinturas de mujeres visibilizadas en cada delineación y boceto*. Aquí, la formación política es interpretada desde una metáfora que pretende auto-responderse a través de la pintura de mujeres visibilizadas en cada delineación y boceto, descritas de esta manera como posibilidad de suceso, por consiguiente, con emergencias de existencia expresadas en un bagaje diverso de condiciones socio-culturales e insinuaciones faciales, que darán cuenta de un recorrido desde sus imaginarios, espacios, pasiones y cogniciones que le han acompañado en su devenir histórico.

**Obra 18. (Peláez, 2010).** Metáfora: *En concierto*. Se ha metaforizado con una de las bellas artes en la medida que la educación inclusiva, -quizás toda-, sea estimada como un arte no incluido en la lista conocida por los estudiantes, pero que como ellos, demanda inspiración y disciplina. Aquí se pone en relieve que los estudiantes son *la sinfonía* compuesta por el *maestro*, que tiene su mejor expresión

en el *pentagrama* que constituye *su clase*, y cuenta con la *batuta* que metaforiza -en sí misma- mediaciones a través de las cuales, se direcciona el forjamiento del nuevo individuo. De igual manera, se presenta la labor docente como un ejercicio de creación que demanda pasión y talento. Al metaforizar la educación inclusiva con la sinfonía siempre inconclusa construida y re-construida con muchos instrumentos musicales, todos ofreciendo diferentes tonos y notas, se está definiendo un campo de decisiones, de acciones que muestran posibilidades y que simultáneamente exhiben coherencia con la ocurrencia fenomenológica en el aula.

**Obra 19. (Largo y Muñoz, 2010).** Metáfora: *Sujeto carrusel*. Los autores de la obra se apoyan en la estructura metafórica del *carrusel*, que desde una mirada cenital (mirar un objeto por encima de) observan cómo el sujeto educable hace parte del eje central, y desde ahí, se desprenden unos brazos denominados en esta obra *momentos a desarrollar*: (Territorio, ruralidad, desarrollo local, estado/gobierno, desarrollo/educación) Al final, se encuentran unas figuras representativas (caballos, delfines, carros, aviones, leones, tigres, todos de variados colores, con el objetivo de llamar la atención en una estrategia para atraer personas) de las dimensiones del *sujeto carrusel* (Político, Histórico, ético, social y económico), que simulan una cabalgadura en círculo, desarrollando movimientos rítmicos ondulatorios de subir y bajar (cima/sima) accionados por un motor eléctrico, en este caso, representado por el estado/gobierno, y el movimiento en sí, representa los nichos configuradores de la realidad abordada.

**Obra 20. (Quiceno, Rincón y Villada, 2010).** Metáfora: *Una estética para la comprensión*. La experiencia del arte en este sentido, -como manifestación de la estética y construcción referencial del mundo-, no es sólo una operación explicativa, sino un evento que transforma a quien lo interpreta a través de *signos vivos*. *Estética* es comprensión, acercamiento a la inmanencia desde lenguajes inexplorados, ocultos, desde nuevos códigos y nuevas sensibilidades. La obra se organiza desde la metáfora como estética para la composición de sentidos.

**Obra 21. (Ramírez, 2010).** Metáfora: *El cine*. Generador de pensamiento crítico y reflexivo. La producción cinematográfica, -especialmente de ciencia ficción-, nos muestra al hombre y la proyección que de sí mismo hace, como si escapara hacia otras realidades más prometedoras, llenas de esperanza e ilusión, o más estrechas y peligrosas, como los clones, réplicas y ciborgs que empiezan a cuestionar la naturaleza humana y a desdibujar su esencia.

**Obra 22. (García, 2010).** Metáfora: *Ritmo*. El toque del tambor nos invita a centrar la atención en él, para interpretar el mensaje de quien lo toca; representa al

docente, al educador, al personaje encargado de transmitir los postulados, métodos planes y proyectos del sistema educativo. En esta obra es aquel que llama, invita y convoca al sujeto, a realizar una resignificación de lo que escucha, observa y percibe.

**Obra 23. (Arteaga, 2009).** Metáfora: *Ecos de tambores*. Ecos que resuenan en la potencialidad de la existencia-experiencia, es decir, del bios no limitado, no encapsulado, acrítico, esquematizado, predeterminado. La composición de *ecos de tambores*, convoca a una desgarradura vital, desgarradura que por estar en sintonía con la experiencia vital, es alegre. De allí que recorre al tambor como instrumento-sonido-palabra-sentido-significado, conectando de un solo retumbo con lo ancestral-presente. La imagen del tambor provoca eco en la vida, conduce a la apertura del mar, al horizonte de la lontananza, a la belleza solemne y meliflua de una puesta de sol. El tambor aleja de las seguridades metafísicas de la modernidad y seduce con la magia de la danza que lo acompaña.

### **3.5 Metáforas referidas a mitos y tradiciones ancestrales.**

Este tipo de metáfora, hace alusión a los orígenes y la creación de las cosas, está construidas sobre lo que más inquieta al ser humano en su lucha dialéctica de los contrarios, ya sea el mundo de arriba y el mundo de abajo, lo masculino y lo femenino o la paz y la violencia, se pueden basar en la dicotomía naturaleza-cultura. (Obras 24 a 29 en el ME).

**Obra 24. (Molina, 2012).** Metáfora: *El circo*. El autor opta por expresar y poner en discusión aspectos de la violencia y del derecho a la vida, que resultan difíciles de explicar a cabalidad en un lenguaje literal, estadístico, técnico o científico. Es a partir del circo, como gran escenario en el que además de una amplia serie de artistas que realizan shows, se entrecruzan las miradas de los espectadores que disfrutan, sufren, lloran o ríen con dicho espectáculo. Se han tomado como base, tanto de manera explícita como implícita, tres modelos arquetípicos de circo, a saber: el Circo Romano, el Circo Tradicional y el Circo Moderno Contemporáneo, que bien pueden representar la realidad del país en materia de violencia y derechos humanos.

**Obra 25. (Quirama, 2012).** Metáfora: *Odiseo*. Es fundamental mencionar, que el niño es en todo caso -y ahí está la esencia de la metáfora- una especie de Odiseo, el personaje principal de la aventura épica homérica, en la que la estructura social de su existencia está regida por la obediencia que le inspiran los dioses que trazan la normatividad de su vida, pensando básicamente en el criterio que debe seguir como mortal y como un ser que debe aprender todos los recovecos del

destino, aferrado a multitud de escollos ante los cuales puede sucumbir. Odiseo, quiere decir *irritarse* frente al hecho de que el ser humano está siempre buscando la consolidación de su entorno -de una u otra manera-, en aras de beneficiar su conocimiento, al tiempo que este, afecta su relación con los otros despertándole una especie de inconveniente consigo mismo, una preocupación que es constante, recurrente, dinámica, y fomenta su ánimo de ser cada día más creativo, más heterogéneo, más aventurero, más.

**Obra 26. (Zamora, Mosquera y Riascos, 2011).** Metáfora: *Un solo palo no llama monte*. La Minga (Minka, en quechua), es una antigua tradición de trabajo comunitario o colectivo con fines de utilidad social. El significado de *minga*, se gesta durante la participación en trabajos compartidos, logrados de manera rápida y mejorada, en comparación con la individualidad laboral. El valor actitudinal del evento, radica en que la mayoría de pobladores, acudía a las convocatorias, al llamado de los líderes; se movilizaban y organizaban, de tal manera que el esfuerzo físico que representaba la minga se convertía en una verdadera celebración de vida de amor en una auténtica fiesta; abuelos, tíos, primos, vecinos, amigos, reunidos para realizar trabajos grupales en la comunidad; se lograba, hermandad entre los pueblos. Con la minga se lograba tener la unión entre los pueblos construyendo una casa, organizando la limpieza del pueblo, yendo a pescar, haciéndole mantenimiento al cementerio, o gozando las fiestas locales.

**Obra 27. (Torres, 2009).** Metáfora: *La araña Anansi*. En la mitología de los pueblos de la familia lingüística Akan de Ghana y Costa de Marfil, se cuenta la historia de la heroica Araña Anansi, con sus características un tanto masculinas, un tanto femeninas, que le robó la sabiduría a Nyamien, dios todo poderoso, para entregársela a los humanos. Como el Prometeo de los griegos, Ananse, Ananny, Nancy, Miss Nancy, dio a nuestros ancestros la sabiduría, los conocimientos y habilidad para hacer resistencia contra la esclavitud. Nuestros ancestros le deificaron por su autosuficiencia y astucia. Así como la araña Ananse teje innumerables tramas y sube muy alto parada en los hilos que ha fabricado; a los hijos de hijas de la Diáspora Africana, se nos invita a tejer una red entre África y América. Anansi, le dio a nuestros ancestros el poder para luchar por la libertad, fundió en sus espíritus la esencia del cimarrón, Anansi es símbolo de resistencia y libertad para los afroamericanos. Este correlato, basado en las metáforas relacionadas con filigranas e hilos ancestrales y presentes, nos dibujan como afrocolombianos inspirados, tejiendo formas de río, bosques, playas y esteros en nuestras vidas, mientras evocamos de nuestros montes al palo, al árbol para dialogar sobre desarrollo, biodiversidad, interculturalidad, etnoeducación, identidades y culturas afrocolombianas.



**Obra 28. (González, 2008).** Metáfora: *Diosa Themis*. La justicia sugiere conexiones entre personas, animales y plantas, conexiones que son naturales. En el tarot, *Themis*, Diosa de la Justicia, aparece acompañada de las Diosas del Destino, Norns o Nornen (pasado, presente y futuro). Ellas hablan el lenguaje del amor y pueden identificarse fácilmente con varias formas de la naturaleza con quienes hablan y gozan el conocimiento directo del otro. Aluden a lo emocional, extendido más allá de la vida subjetiva. Quien es consciente de este concepto, naturalmente, no podría matar un animal, cortar un árbol ni ensuciar un río, ya que hacerlo sería herirse a sí mismo. Los griegos vieron en este concepto de conexión, *Themis*, un principio abstracto de ley y justicia.

### **3.6. Metáforas referidas a imaginarios (idealizaciones) individuales y colectivas.**

En la lectura de las obras asociadas a esta clase de metáforas, se encuentran reflexiones en torno a los imaginarios sociales como recurso para la emancipación de los pueblos, llega a considerar lo imaginario como herramienta conceptual metodológicamente posible. Con el objetivo de proveer comprensiones posibles a los lectores, estas obras llegan a evocar mentiras verdaderas o verdades ficticias, para dar sentidos al mensaje que pretenden comunicar, identificando conceptos reales con otros imaginarios. Esto nos lleva a la comúnmente denominada *Metáfora Impura*, figura retórica que consiste en comparar elementos reales con imaginarios, incursionando en la idea de ‘futuro como elemento de probabilidad de construcción de nuevas realidades’. (Obras 29 a 33 de la ME).

**Obra 29. (Aguirre y Muñoz, 2012).** Metáfora: *El puente*. Es lo que une y separa, lo que permite el paso de una a otra orilla y también la posibilidad de alcanzar otro estado, el cual quedará unido al anterior por ese vínculo que liga y encadena una etapa con otra, estableciendo también, separación entre ellas. A veces, *la otra orilla* simboliza la muerte.

**Obra 30. (Moreno, 2012).** Metáfora: *Felicilandia*. Es un cuento infantil creado para ilustrar en esta obra de conocimiento, las categorías que fundan y dan simiente al interés gnoseológico en cuestión. En éste, de forma literaria, se narran historias de personajes, lugares y situaciones, inmiscuidos en la trama del mundo de la vida de forma lúdica. El personaje central, posee la capacidad de ser feliz en el devenir de su vida y de su historia, ya que enseña con sus acciones lo que produce beneficio para sí, su comunidad y su entorno. *Felicilandia*, es tomada como metáfora, ya que el lector del cuento -independiente de su edad-, podrá hacerse

una idea general y muy aproximada de los contenidos y propósitos de esta obra de conocimiento.

**Obra 31. (Vargas, Marín y Roldán, 2012).** Metáfora: *Ayúdame a mirar*. Para este caso, cabe destacar algunos aspectos importantes en esta metáfora: Diego, el niño, representa al que no conoce la mar, al que no sabe, ni tiene experiencia en ella, al que confía en el padre y está dispuesto a recorrer el camino y conducir superando las dificultades del viaje; es capaz de dejar atrás lo ya conocido; es sensible frente a la nueva realidad que se presenta ante sus ojos, dejándose afectar existencialmente por ella. Diego, representa la humildad, la pequeñez y la capacidad de expresar su necesidad; representa el tiempo de la infancia, de la sorpresa, de la pregunta, de la curiosidad, representa el asombro. Este tiempo es un tiempo de esperanza, de aventura; en términos de Hannah Arendt, el niño es el recién llegado, aquel que se abre paso, se abre caminos, crea con sus propios sentidos una nueva realidad y recrea el paisaje ya visto. El niño le devuelve al padre la novedad.

**Obra 32. (Escobar, Muñoz y Toro, 2011).** Metáfora: *Sujeto existencial democrático*. Representa la identidad y el posicionamiento del sujeto en función de sus estatutos, ya que estos forman parte de su condición humana, lo diferencian de las demás especies y lo posicionan en el inagotable mundo del ser. Es la convergencia de sus estados naturales, de sus dimensiones biológicas y cerebrales. Los sujetos están puestos en un mundo que les plantea un juego en el cual participan, establecen diálogos para sí y por sí mismo, configuran y reconfiguran su realidad. El cerebro/espíritu, se expande o contrae dependiendo de la forma como los condicionamientos socioculturales vayan marcando y demarcando, a través de conceptos, discursos y prácticas que constituyen una identidad que se irá haciendo visible en el trasegar permanente por su devenir histórico y existencial.

**Obra 33. (León, 2003).** Metáfora: *Exergo: Soltar las amarras*. Significa el desdoblamiento de lo reflexionante en reflexionado. La reflexión constituye un meta punto de vista en relación con los diversos puntos de vista. En la mayoría de ocasiones hay que salirse de sí para advertir lo que está emergiendo en la bruma vital de las incertidumbres humanas. Nuevos signos puestos al frente, concitan a subvertir el orden aparente, con el fin de *soltar amarras* y navegar por aguas raudas y turbulentas, para encontrar nuevos territorios (no importa si ya han sido explorados por ínclitas miradas) que despiertan visiones sensuales, alertas enervantes. Tal confrontación, sitúa de manera inevitable un punto de *exergo*, un momento para alejarse y delimitar con la mayor lucidez posible, esta socialidad que emerge ante nuestra mirada.

## **Conclusiones**

La educación puede entenderse como una *actividad*, tendiente a cultivar la condición humana, individual y socialmente considerada. Es un proceso de carácter histórico, societal que tiene márgenes generacionales, especialmente cuando la generación adulta prepara y mantiene una estructura como sistema, para preservar la cultura a través del decurso de las generaciones venideras.

La complejidad es considerada como una perspectiva racional que permite entender los procesos del mundo de la vida desde consideraciones dialógicas en donde la relación del “todo con las partes”, encuentra implicaciones, solidaridades y condiciones sistemáticas de carácter holístico y general. Cuando la educación se lee y se construye desde posturas complejas, se reconoce el ser humano, como un sujeto de conocimiento y creación, activo, no abstracto, posible a su propia mudanza, lleno de esperanza y perfectible.

La complejidad, educación y complexus es una relación mediada por el sujeto de formación y conocimiento; un sujeto en potencia, con capacidades, inteligencia, sueños, emociones, un sujeto de diversidad. La relación educación complejidad está en la forma en cómo el proceso de formación lo decide ese sujeto por las comprensiones que tiene, la manera cómo piensa, analiza, decide, es una relación subjetiva del sujeto.

No es una relación educación-complejidad, es una unidad de despliegue desde un sujeto que transita por la vida, está en trayectos, en movimientos, en horizontes. Sería fragmentar el concepto de lo complejo y de lo educativo, lo educativo en sí mismo es complejidad, porque esa adveniencia, tránsito, trayecto; es un sujeto que está en movimiento, y al estar en movimiento, se dan múltiples relaciones en ese trayecto de existencia.

La acción es un sujeto que vive, que transita y se posibilita; eso en sí mismo es la complejidad de ese sujeto, por consiguiente, el sujeto en sí mismo es un sujeto de educación, es un sujeto habido de encuentros de vida que son educables en sí mismos, un sujeto en posibilidad de búsqueda, por ello, la complejidad es la unidad misma de la vida que transita y deviene en significación propia.

La metáfora permite hacer obras de vida, radiografías de ciudad, revisar cuáles son los problemas multidimensionales de una realidad.

Es necesario recuperar la construcción de conocimiento desde una teoría de complejidad para no explicar los problemas sólo desde la teoría. Es un reclamo vital

de las personas y las comunidades para que se escuche la voz de la región, el grito pedagógico desde el aula, pero no desde la generalidad, no desde el contenido, si no desde la experiencia, desde el dominio simbólico.

Lo que reclama la obra del conocimiento es la posición estratégica y política del maestro como actor fundamental del desarrollo de su escuela, de su comunidad, pero también es el reclamo de hacerse sentir de hacerse escuchar de poder reflexionar e investigar y sistematizar su práctica, su profesión. La obra de conocimiento es una construcción personal y a través de la metáfora construyen concepto de su experiencia como maestro.

La metáfora es una herramienta con la cual se piensa la educación desde determinadas dimensiones que la conforman y la implican, ya sean del orden cultural, económico o político. La educación pensada desde la metáfora es un concepto que no tiene una figura ni identificación propia, es maleable, voluble, flexible.

Si no es posible ver la unidad múltiple, hay ceguera epistémica, incluso social, que no permite comprender la complejidad como un fenómeno asociado a la realidad múltiple, diversa, cambiante. Finalmente, la metáfora no es un discurso, es un decurso de posibilidades frente a la vida.

### **Bibliografía**

1. Aguirre García, Sara Elisabeth y Muñoz Orozco, Luz Marina. (2012) *La corresponsabilidad del maestro de hoy, frente a los paradigmas emergentes, para la reconfiguración del tejido social*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 371.1 A289].
2. Almanza Rondón, María Angélica. (2012) *La formación política en reconocimiento del género dela invisibilidad al levantamiento subjetivo de la mujer*. Tesis (Magister en Educación).Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 371.82 A445].
3. Álvarez Gómez, Cristian Alberto. (2011) *La democracia trayecto por recorrer en la escuela*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.115 A473d].
4. Arteaga Mosquera, Liliana. (2009) *Ecós de tambores la educación como política de las afecciones*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.1 A786].

5. Botero Gutiérrez, Viviana; Gutiérrez Guevara, Luz Stella y Ocampo Gómez, Joel Alberto. (2012) *El sujeto socio político en la construcción de democracia desde la transmodernidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.116 B748].
6. Carvajal Burbano, José Fernando. (2009) *El sujeto político maciceño trasegando caminos de humanidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.19342 C331].
7. Ceballos Ospina, Diana Cristina. (2009) *Potencialización de procesos autopoiesicos en los sujetos de las nuevas ruralidades*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica Manizales. [TAV-CR 370.1 C387].
8. Escobar, Ricardo; Muñoz, José y Toro Patiño, Luz Dary (2011) *Condiciones y emergencias para la configuración del sujeto existencial democrático*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.115 E74].
9. Espinal Gutiérrez, Ana María y Salazar Díaz, Leidi Joanna. (2008) *Configuración de espacios eco-educativos para la conformación de sujetos implicados en la construcción de ciudad en ámbitos de civilidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 3701.1 E77].
10. García, Gloria Amparo. (2010) *Exclusión e inclusión en interculturalidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.196 G216e].
11. González Valencia, Esneda. (2008) *Nueva subjetivaciones del derecho en vocación de justicia*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 340.1 G643].
12. Henao Castaño, Luz Adriana. (2008) *Jóvenes en espacios políticos multisimbólicos: de lo plástico a lo líquido*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.19 H493].
13. Hernández Ríos, Gillante. (2009) *El bio-ciudadano como sujeto etho-político para la configuración del territorio y geoidentidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.115 H557e].
14. Largo Arenas, Edgar Adriano & Muñoz Carvajal, Víctor Hugo. (2010) *Emergencia del sujeto rural como potencia generadora de desarrollo en nuevas comprensiones epistémicas de estado*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.1996 L322].

15. León Cárdenas, Lina María. (2003) *Complejidad problemática en la aprehensión de la relación de la democracia, la política y el sujeto*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [T371.13 R934].
16. López Córdoba, Karina Alcira. (2010) *El currículo: posibilidad de potenciación de un sujeto ético político ecológico en perspectiva de lo local*. Tesis (Magister en Educación).-Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 375.001 L864].
17. López Vásquez, Blanca Senobia. (2009) *La familia escuela dinamizadoras de las relaciones en humanidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.19 L864].
18. Martínez L, Diana Lilly & Vallejo T, Juan Carlos. (2011) *Potenciación de comunidades democráticas desde la recuperación de la voz grito en el sujeto educable*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.115 M385p].
19. Molina Parra, Rigoberto. (2012). *Hermenéutica de violencia y derecho a la vida en Colombia*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 371.78 M722].
20. Moreno Calonge, Luis Alonso. (2012) *La Escuela como fuente de vida: una razón para educar en, desde y con la diversidad*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales.
21. Morín, Edgar (1993) *Tierra Patria*. Numancia, 117-121 08029, Barcelona, Editorial Kairos.
22. \_\_\_\_\_. (2002) *Introducción a una política del hombre*. Barcelona, Editorial Gedisa.
23. \_\_\_\_\_. (2003) *El método: la humanidad de la humanidad, la identidad humana*. Madrid, Ediciones Cátedra.
24. \_\_\_\_\_. (2004) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Editorial Gedisa.
25. \_\_\_\_\_. (2011) *Por una política de la humanidad*. Barcelona, Editorial Gedisa.
26. \_\_\_\_\_. (2011) *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Editorial Paidós.

27. Naranjo Gallego, Juan Carlos. (2010) *¿La emergencia de la educación o la educación en la emergencia? Una mirada a la educación como aporte en la edificación de ciudadanías emergentes en momentos de globalización.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.7 N218].
28. Niño Martínez, Laura Inés, Hna. (2010) *El desarrollo humano garantía para hacer de la participación una realidad en los procesos educativos.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.153 N716].
29. Osorio A, Jhon James y Giraldo M, Sandra Paola. (2011) *Reflexiones biopolíticas para jóvenes en el siglo XXI.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.19349 O84].
30. Ospina Arce, Martha Claret. (2010) *Política de formación y organización de conocimiento ecosistémico para los estudiantes de enfermería.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [T610.7 O83].
31. Pelaéz Alarcón, Rodrigo. (2010) *Inclusión en educación para tiempos de incertidumbre en ausencia de futuro de la invisibilización a la visibilización.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [T370.11 P381].
32. Quiceno Giraldo, Lina Marcela; Rincón Pachón, Carlos Adolfo; Villada Burgos, Ana Graciela y Villada Burgos, José Guillermo. (2010) *El aula como territorio vital: pertinencia de las lógicas de formación contemporánea para la emergencia del sujeto político.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [T370.7 Q6].
33. Quintero, Edith de Jesús. (2008) *La formación constante del sujeto político para la resignificación de la democracia.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.115 Q71].
34. Quirama Sánchez, Rosalba. (2012) *La escuela como constructora de ciudadanía.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.117 Q6].
35. Ramírez D., Edgar Hernán (2010) *El cine: una apuesta por la civilidad en interdisciplinariedad.* Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 791.4 R173].

36. Tejada Viáfara, Jorge Enrique. (2012) *Del complejo trasegar de la diáspora humana a lo incierto de la patria mundo*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 371.207 T264].
37. Torres Paz, Sandra de las Lajas. (2009) *Las afroetnoeducaciones: posibilidad emergente para la formación de sujetos éticos, estéticos, políticos y ecológicos en la construcción de una sociedad intercultural*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.196 T693].
38. Vargas Triviño, Deicy, Hna.; Marín, Viviana & Roldán Giraldo, Yuliana. (2012) *Movilizaciones en las jóvenes en torno al sentido de vida y humanización a partir de la lectura de las experiencias vitales. La cotidianidad y las políticas de formación de la ciudadela educativa La Presentación*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 371.8 R744].
39. Zamora Herrera, Ruth; Mosquera, María Yency & Riascos Cuero, Marleny. (2011) *Un solo palo no llama monte una minga por la construcción de la ciudadanía*. Tesis (Magister en Educación). Universidad Católica de Manizales. [TAV-CR 370.115 Z35u].



**ANEXO**

**Cuadro 1. Matriz Epistémica: La metáfora en la educación y la democracia.**

<b>N°</b>	<b>OBRA DE CONOCIMIENTO</b>	<b>METÁFORA</b>	<b>RELACIÓN ENTRE LAS METÁFORAS</b>
1	Del complejo trasegar de la diáspora humana a lo incierto de la patria mundo. (Tejada, 2012).	La Polinización	Concepto de Semilla y sus cualidades evolutivas
2	El currículo posibilidad de potenciación de un sujeto ético-político-ecológico en perspectiva de lo local. (López, 2010).	Currículo Semilla	
3	Potencialización de procesos autopoiesicos en los sujetos de las nuevas ruralidades. (Ceballos, 2009).	La siembra de la semilla	
4	El sujeto político maciceño trasegando caminos de humanidad: encuentros y desencuentros en la emergencia de nuevas geo-pedagogías. (Ceballos, 2009).	La Semilla	
5	Políticas de formación y organización de conocimiento ecosistémico para los estudiantes de enfermería. (Ospina, 2010).	El collage	Objetos de abstracción descriptiva
6	Configuración de espacios eco-educativos para la con-formación de sujetos implicados en la construcción de ciudad en ámbitos de civilidad. (Espinal y Salazar, 2008).	El collage	
7	Emergencia de la educación, o ¿la educación en la emergencia? Mirada a la educación como aporte en la edificación de ciudadanías emergentes en momentos de globalización. (Naranjo, 2010).	Caleidoscopio	
8	La democracia: trayecto por recorrer en la escuela. (Álvarez, 2011).	Enlace y sinapsis neuronal	Características, partes y/o funciones del cuerpo humano
9	Reflexiones biopolíticas para jóvenes en el siglo XXI. (Osorio y Giraldo, 2011).	El cuerpo	
10	El desarrollo humano: garantía para hacer de la participación una realidad en los procesos educativos. (Niño, 2010).	Engranaje Humano	
11	El bio-ciudadano como sujeto etho-político para la configuración del territorio y geoidentidad. (Hernández, 2009).	Concepción biológica	

Nº	OBRA DE CONOCIMIENTO	METÁFORA	RELACIÓN ENTRE LAS METÁFORAS
12	El sujeto sociopolítico en la construcción de democracia desde la transmodernidad. Botero, (Botero et al. 2012).	La Condensación	Manifestaciones de fenómenos naturales
13	Potenciación de comunidades democráticas desde la recuperación de la voz – grito en el sujeto educable. (Martínez y Vallejo, 2011).	Torbellino de Humanidad	
14	La familia – escuela dinamizadoras de las relaciones en humanidad. (López, 2009).	El árbol	
15	La formación del sujeto político para la resignificación de la democracia. (Quintero, 2008).	Un destello	
16	Jóvenes en espacios políticos multisimbólicos: de lo plástico a lo líquido. (Henaó, 2008).	Agua-Mar-Nocturnidad-Llanura	
17	La formación política en reconocimiento del género: de la invisibilidad al levantamiento subjetivo de la mujer. (Almanza, 2012).	Pinturas de mujeres visibilizadas en cada delineación y boceto	Arte y estética
18	Inclusión en educación para tiempos de incertidumbre en ausencia de futuro. De la invisibilización a la visibilización. (Peláez, 2010).	En concierto	
19	Emergencia del sujeto rural como potencia generadora de desarrollo en nuevas comprensiones epistémicas de estado. (Largo y Muñoz, 2010).	Sujeto carrusel	
20	El aula como territorio vital. Pertinencia de las lógicas de formación contemporánea para la emergencia del sujeto político. (Quiceno et al. 2010).	Una estética para la comprensión	
21	El cine: una apuesta por la civilidad en interdisciplinariedad. (Ramírez, 2010).	El cine	
22	Exclusión e inclusión en interculturalidad. (García, 2010).	Ritmo	
23	Ecos de tambores: la educación como política de las afecciones. (Arteaga, 2009).	Ecos de tambores	
24	Hermenéutica de violencia y derecho a la vida en Colombia. (Molina, 2012).	El circo	
25	La escuela como constructora de ciudadanía. (Quirama, 2012).	Odiseo (Épica Homérica)	Mitos y tradiciones ancestrales

*La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad*

N°	OBRA DE CONOCIMIENTO	METÁFORA	RELACIÓN ENTRE LAS METÁFORAS
26	“Un solo palo no llama monte” una minga por la construcción de la ciudadanía. (Zamora et al. 2011).	Un solo palo no llama monte	Mitos y tradiciones ancestrales
27	Las afroetnoeducaciones: posibilidad emergente para la formación de sujetos éticos, estéticos, políticos y ecológicos en la construcción de una sociedad intercultural. (Torres, 2009).	La Araña Anansi	
28	Nuevas subjetivaciones del derecho en vocación de justicia. (González, 2008).	Diosa Themis	
29	La corresponsabilidad del maestro de hoy, frente a los paradigmas emergentes, para la reconfiguración del tejido social. (Aguirre y Muñoz, 2012).	El puente	Imaginario (idealizaciones) individuales y colectivos
30	La escuela como fuente de vida: una razón para educar en, desde y con la diversidad. (Moreno, 2012).	Felicilandia	
31	Movilizaciones en las jóvenes, en torno al sentido de vida y humanización a partir de la lectura de las experiencias vitales, la cotidianidad y las políticas de formación de la ciudadanía educativa la presentación. (Vargas et al. 2012).	Ayúdame a mirar	
32	Condiciones y emergencias para la configuración del sujeto existencial democrático. (Escobar et al. 2011).	Sujeto existencial democrático	
33	Complejidad problemática en la aprehensión de la relación de la democracia, la política y el sujeto. (León, 2003).	Exergo: Soltar las amarras	



# Un análisis ontológico de la educación a partir de los aportes de Badiou y Rancière\*

## An ontological analysis of education from the contributions of Badiou and Rancière

Por: Leonardo Colella  
Instituto del Desarrollo Humano  
Universidad Nacional General Sarmiento  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(CONICET)  
Buenos Aires, Argentina  
E-mail: leonardojcolella@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 30 de abril de 2015

Fecha de aprobación: 4 de junio de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a08

**Resumen.** *El presente artículo se propone explorar los procesos educativos a partir de la ontología y la teoría del sujeto de Alain Badiou. Para ello busca analizar las situaciones educativas ya no desde la figura del triángulo pedagógico, sino más bien partiendo de un encuentro de individuos con una doble caracterización: la "igualdad" y el "pensamiento". De este modo, incorpora al análisis educativo experiencias alternativas a la educación institucionalizada, como el caso de Joseph Jacotot abordado por Jacques Rancière. Asimismo, el artículo pretende caracterizar el concepto de "sujeto" en la educación, a partir de una disrupción de los criterios distributivos asociados a las experiencias alternativas y a las críticas rancierianas respecto de los principios fundantes de la educación moderna.*

**Palabras clave:** *educación, sujeto educativo, ontología educativa, igualdad de las inteligencias, Jacotot*

**Abstract.** *This paper proposes to explore the educational process from the Alain Badiou ontology and theory of the subject. To do so, aims to analyze the educational situations not from the pedagogical triangle figure, but rather on the bases of a meeting of individuals with dual characterization: "equality" and "thinking". Thereby, incorporates alternative experiences to institutionalized education to the educational analysis, as the case of Jacotot, and the Jacques Rancière's appropriation of it. Also, the article aims to characterize the concept of "subject" in education, from a disruption of distributional criteria associated to the alternative experiences and the Rancière's critiques of the founding principles of modern education.*

**Keywords:** *education, educational subject, educational ontology, equality of intelligences, Jacotot*

---

\* El artículo hace parte del proyecto de investigación sobre "Ciencia del siglo XIX" En la Pontificia Universidad Católica del Perú.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Colella, Leonardo. "Un análisis ontológico de la educación a partir de los aportes de Badiou y Rancière". *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 165-182.

APA: Colella, L. (2016). "Un análisis ontológico de la educación a partir de los aportes de Badiou y Rancière". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 165-182.

Chicago: Colella, Leonardo. "Un análisis ontológico de la educación a partir de los aportes de Badiou y Rancière." *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 165-182.

## Multiplicidad y encuentro educativo

La educación, considerada aun desde su significación más genérica (i. e., inclusive, más allá de su institucionalización), suele ser interpretada, desde múltiples perspectivas y disciplinas, como una *unidad* que incluye de forma indiferenciada dos dimensiones diversas: por un lado, el encuentro potencialmente aleatorio de un conjunto de individuos y, por el otro, los roles y las funciones que éstos asumen, prescriptos por una lógica específica de transmisión de contenidos. Esta singular consideración sobre *lo que es* la educación, que ha ganado una vasta expansión en el ámbito teórico, hace de ella una configuración preponderantemente homogénea e invariable. En el caso de ocurrir en ella algún cambio, éste tiende a ser pensado como el producto de la irrupción de una fuerza exterior a sí misma: ya sea en la forma de políticas de Estado planificadas o en programas revolucionarios que lo incluyen como derivado de potenciales disrupciones generales del orden histórico-social. De este modo, la *unidad* educación estaría constituida por una pluralidad de elementos (unidades también) demarcados por el propio ámbito educativo: estudiantes, docentes, directivos, saberes, habilidades, valores, etc. Ontológicamente, diremos que en estas perspectivas prevalece lo “uno” (aun en forma de “pluralidad” de unos) por sobre lo “múltiple”.

A esta forma de concebir *lo educativo* oponemos la ontología de Alain Badiou y su aplicación en el campo de la educación (Cerletti, 2008). De esta forma, consideramos a la educación desde el punto de vista de la preeminencia de lo *múltiple* sobre lo *uno*. Esto significa que partimos, como lo hace Badiou, de las multiplicidades inconsistentes, de la presentación pura anterior a todo “uno”. Por ello es necesario destacar la diferencia entre “multiplicidad” (entendida como multiplicidad compuesta a su vez por multiplicidades-sin-uno) y pluralidad (como múltiples unos). Llamaremos a la primera, multiplicidad inconsistente, y a la segunda, multiplicidad consistente.

Las multiplicidades inconsistentes requieren una estructura que cuente por (o tenga en cuenta lo) uno, en la que lo múltiple adquiera consistencia. En la presentación pura lo uno *no-es*, pero en el pensamiento estructurado “hay” uno. Por lo tanto, para una situación estructurada sólo “hay” unos (o conjuntos de unos). Más allá de ellos no hay nada, ya que una situación está compuesta de múltiples consistentes o de pluralidad (de unos). Sin embargo, desde el punto de vista del ser-en-tanto-ser, aquella “nada”, el no-ser de lo uno, refiere a lo múltiple-sin-uno, a la multiplicidad inconsistente.

A consecuencia de ello, afirmamos que la educación en realidad se presenta mediante “situaciones” educativas que actualizan la cuenta-por-uno de las multiplicidades de acuerdo a un criterio determinado que es el que le otorga el estatuto propio de situación “educativa”. Ahora bien, ¿cuál es esa ley de presentación de los elementos que constituyen una situación educativa? O enunciado de otra forma, ¿qué es lo mínimo (o más genérico) que presenta una situación para que sea considerada educativa? Teniendo en cuenta diversas experiencias más allá de las tradicionales e institucionalizadas, no podríamos responder que los “elementos” o “términos” de la situación sean educadores, educandos y contenidos (los elementos del triángulo pedagógico)<sup>1</sup>. Hallamos diversas experiencias en los que estos elementos, o bien se encuentran ausentes o bien son asumidos circunstancialmente y de forma prescindible, sin por ello perder su condición de experiencias “educativas”.

En las situaciones pedagógicas de Jacotot<sup>2</sup> enunciadas por Rancière en *Le maître ignorant* (1987), sería difícil esa asignación marcada de roles, y principalmente, el elemento “contenidos” sería circunstancial en este esquema. Los miembros de la situación educativa “Jacotot” son designados respecto a la igualdad de cada uno en referencia a una potencia intelectual común (y no respecto de la posesión o de la carencia de contenidos).

En Argentina, el contexto político surgido luego de la crisis económica e institucional del año 2001 evidencia ciertos modos de intervención social diferentes de los tradicionales: trabajadores que se organizan para recuperar las fábricas declaradas en quiebra, previamente abandonadas por sus propios dueños; vecinos que se autoconvocan para asumir decisiones locales en asambleas barriales, etc. En este contexto de ciertas demandas de “autonomía”, “horizontalidad” y “autogestión”, se constituyen algunas experiencias educativas críticas de la lógica tradicional. En la última década, en diversas universidades empezaron a conformarse experiencias de autogestión educativa, que buscaban transformar los modos de subjetivación

- 
- 1 Proponemos dos variaciones, vinculadas entre sí, respecto del trabajo de Alejandro Cerletti (2008: 34-41), en referencia a la definición de una situación educativa. Ello obedece principalmente a que decidimos ampliar el universo educativo para que trascienda la educación institucionalizada, teniendo en cuenta diversas experiencias educativas que se proponen como alternativas a la lógica tradicional. Tomamos la decisión teórica, entonces, de analizar las situaciones ya no desde la figura del triángulo pedagógico, sino más bien partiendo de un encuentro de individuos ejerciendo una potencia intelectual igual a la de cualquiera.
  - 2 Nos referimos al conjunto de experiencias educativas del pedagogo Joseph Jacotot que básicamente representan la posibilidad de una nueva forma de vínculo entre maestro y alumno, en el que se abandona la lógica de la “explicación” (Colella, 2012, 2013).

de la institución académica. Estudiantes, graduados y docentes generaron espacios colectivos de aprendizaje y reflexión que intentaron diferenciarse de la construcción de vínculos jerárquicos y de la apropiación individual y pasiva de conocimientos (Singer, 2011). Paralelamente, se construyeron en diversos barrios del país, principalmente del Área Metropolitana de Buenos Aires, bachilleratos populares, muchos relacionados con las fábricas recuperadas por los trabajadores, que oficiaban de espacios de formación de nivel secundario e intentaban romper con los lazos, prácticas y fundamentos de la educación tradicional, e incorporaban a jóvenes y adultos que habían sido marginados por la institución escolar (Ampudia, 2010 y 2012; Elisalde y Ampudia, 2009).

En este sentido, por ejemplo, en diversos bachilleratos populares y seminarios autogestionados en los que se despliegan múltiples situaciones educativas, los elementos “educadores” y “educandos” pierden significación ya que los roles pueden ser intercambiables y variables dentro de una misma situación (más que un elemento fijo y constitutivo, serían posiciones circunstanciales), y en algunos casos, incluso, no se hallaría presente ninguna figura docente. Tal es el caso de los seminarios en los que no existe la distinción de roles ya que se asumen como un “colectivo” sin diferenciar a docentes de alumnos. Asimismo, en los bachilleratos, una instancia fundamental de la propia educación es la asamblea, en la que tampoco hay distinción entre “educadores” y “educandos”.

El propio Freire argumentaba al respecto desde su teoría pedagógica a finales de la década de 1960:

En este sentido, la educación liberadora, problematizadora, ya no puede ser el acto de depositar, de narrar, de transferir o de transmitir “conocimientos” y valores a los educandos. (...) En verdad, no sería posible llevar a cabo la educación problematizadora, que rompe con los esquemas verticales característicos de la educación bancaria, ni realizarse como práctica de la libertad sin superar la contradicción entre el educador y los educandos (Freire, 2002: 60-61).

Estos planteos no representan un diagnóstico general de la actualidad educativa, de hecho, puede constatarse fácilmente que salirse del esquema del triángulo pedagógico es inusual y poco frecuente en las prácticas concretas. Lo que afirmamos es que podemos prescindir de estos elementos para definir una situación educativa desde un punto de vista genérico. Afirmamos, entonces, que existen experiencias educativas inusuales que despliegan “algo más” o “algo diferente” que los elementos propios del triángulo pedagógico.

Postularemos, que una situación educativa presenta, en principio, individuos portadores de una igual potencia intelectual. Es decir, una situación educativa sería



un complejo y azaroso encuentro entre (las multiplicidades que son los) individuos desplegando algún tipo de vínculo con los saberes, pensamientos o ideas.

Entonces, aunque actualmente la educación sea asociada a sus propiedades regulares, esto es, por un lado, a la presencia de educadores y educandos, y por otro, a la transferencia de contenidos, afirmamos que una situación educativa genérica, a pesar de no ser lo habitual, podría definirse a través de los atributos de *igualdad* y *pensamiento*: antes que disponer necesariamente las figuras del triángulo pedagógico, una situación educativa podría presentar individuos indiferenciados estableciendo un vínculo con los saberes, más allá de su transmisión.

Si (luego) estos individuos son clasificados y considerados diferentes entre sí según su posesión o no-posesión respecto de determinados saberes, o si el vínculo con los conocimientos (la capacidad de *pensar*) es desplazada por la actividad de transferir e incorporar aquellos contenidos, es una cuestión de la que nos ocuparemos a continuación cuando abordemos lo que Badiou denomina “estado de la situación”. Éste no es otra cosa más que una “segunda operación de cuenta” que considerará a los integrantes de un encuentro educativo mediante otros criterios (u otra lógica) que los utilizados por la presentación de la situación. Recordemos que lo que buscamos argumentar no es la inexistencia de la segmentación del triángulo pedagógico en una situación educativa sino, por el contrario, que esa segmentación no es constitutiva ni totalizante en ella, es decir, que no subsume según su criterio a la *totalidad* de la situación y que, por tanto, puede ser prescindible (no estar presente) en alguna situación sin que por ello tengamos que dejar de considerarla como *educativa*.

No obstante, ubiquémonos por el momento *por fuera* (o antes) de esa segunda operación de cuenta que regula a los miembros de una situación educativa genérica. Imaginemos un grupo de amigos aprendiendo juntos alguna cuestión particular. Posiblemente haya entre ellos alguno que sepa más que el resto del tema abordado, y otro que tenga mayor habilidad que los demás en determinado asunto. Imaginemos esta situación que no presenta “poseedores” y “no-poseedores” sino “amigos”, pero en la que sus miembros, indistintamente, aprenden, enseñan, se transforman y experimentan otra realidad que la vivida previamente a ese encuentro, y luego de la cual cada uno de sus miembros concluye diferente de lo que *era* antes de atravesar por ella. Podría objetarse que a cada momento algún integrante asume provisoriamente la posición de “educador” porque *transmite* ciertos saberes, y que los demás actúan de “aprendices” porque *reciben* esos contenidos, y que entonces, a pesar de esas variaciones, los “roles” siempre estarían presentes en toda situación educativa.

Sin embargo, despojémonos, por un momento, de la lógica que nos obliga a identificar, en toda situación que se pretenda educativa, “qué” se ha transferido, “desde quién” y “hacia quién”. Una vez sustraídos de esa lógica que, como expondremos luego, es diferente de la *presentación*, podremos admitir que, aunque no sea lo usual, existen situaciones educativas más allá de los componentes tradicionales: educadores, educandos, contenidos. Un seminario auto-organizado presenta un conjunto de individuos que se reconocen como iguales (sustraídos del principio de posesión del saber) y que despliegan la potencia del pensamiento, en tanto intervención subjetiva en los saberes puestos en juego en los encuentros. Si cada integrante puede ser siempre a la vez educador y educando, entonces la asignación de los roles pierde sentido al distanciarse de cada miembro real del encuentro educativo y termina reduciéndose a una nostálgica distribución meramente simbólica. Aunque lo habitual de las experiencias educativas sea su composición triangular y su función de transmisión, afirmamos que estos elementos no son indispensables para caracterizar a una situación como “educativa”. Es decir, existen situaciones, inusuales o inadvertidas tal vez, que prescinden de aquellos componentes sin por ello perder su identidad y su potencial *educativos*.

Ahora bien, ¿cualquier encuentro entre individuos devendría en una situación educativa? ¿Sólo podríamos definir como “educativos” aquellos encuentros en los que exista transmisión de contenidos? Hemos considerado genéricamente que una situación educativa establece “algún” tipo de vínculo con los saberes: bien podría tratarse de la transmisión e incorporación de un conjunto de saberes establecidos (o acervo cultural), o bien podría tratarse del ejercicio del “pensamiento” como intervención en estos saberes existentes. En este caso, no referimos a una interpretación habitual de la noción de “pensar” como la capacidad de contemplación, representación, imaginación o reflexión. Las situaciones educativas presentan un vínculo con el saber que podría ser el despliegue de una potencia intelectual disruptiva respecto de los saberes establecidos. Recordemos que no buscamos definir la generalidad de los casos, sino más bien su *genericidad*, los componentes de una situación para que ésta pueda ser considerada como educativa.

Ahora bien, señalamos previamente que una presentación estructurada cuenta-por-uno los términos de una situación, es decir, establece una relación de *pertenencia* de esos elementos con la situación. Como describimos anteriormente, desde la situación sólo existen los unos (en tanto múltiples consistentes). El criterio de cuenta propone un determinado régimen de visibilidad y de existencia a partir del cual la multiplicidad inconsistente no-presentada es *inexistente*. Badiou denomina “vacío” a lo que ha sido “marginado” por el criterio de cuenta, a lo inexistente para

la situación, a lo invisible desde el punto de vista de la estructura por no haber sido contado según la ley propia de la operación. En este sentido, toda situación “impresenta” su vacío, es decir, que toda presentación estructurada no puede dar cuenta de la multiplicidad inconsistente.

Una situación educativa cuenta, por ejemplo, individuos, pero a la vez impresenta o no tiene en cuenta las multiplicidades de multiplicidades que estos individuos son. Desde el punto de vista de la situación, estas multiplicidades se sustraen a la operación de cuenta por uno. Esta perspectiva nos orienta a pensar la educación como una perpetua configuración de situaciones educativas particulares en las que la propia presentación se encuentra potencialmente desbordada por su vacío (las multiplicidades inconsistentes relegadas por la cuenta-por-uno), y ya no como una estructura de reproducción completamente cerrada<sup>3</sup>. La incorporación del *vacío* en la ontología de la educación significa una afrenta a la omnipotencia que pretende todo acto educativo buscando garantizar la transferencia y evitando los derroteros azarosos que atentan contra las “planificaciones” y que, en algunas ocasiones, son traducidas como “indisciplina” o “desafío a la autoridad”.

Recordemos que, para Badiou, el concepto de *múltiple* no supone la existencia de lo Uno, sino que consiste en ser sin-uno, o múltiple de múltiples. Ahora bien, la ontología badiouiana, basada en la teoría de conjuntos, diferencia dos formas posibles de relación en torno a ellos. Por un lado, como describimos previamente, existe una relación de *pertenencia* en la que un múltiple es contado como elemento de la situación; por otro, se halla una relación de *inclusión* que indica que un múltiple es subconjunto de otro. Por tanto, existe una meta-estructura, una segunda operación de cuenta (diferente a la primera) que establece esta relación de inclusión. Es decir, la consistencia no depende únicamente de la estructura (de la cuenta-por-uno) ya que hay algo en la presentación que escapa a la primera cuenta. Por esta razón, es necesario que la estructura, a su vez, esté estructurada: “La consistencia de la presentación exige, entonces, que toda estructura sea *duplicada* por una metaestructura que la cierre a toda fijación del vacío” (Badiou, 1988: 112). Badiou denomina *estado de la situación* a esta metaestructura en directa alusión política con el Estado.

Pero, ¿cuál sería la característica distintiva de esta segunda operación de cuenta que la diferencia de la primera? Hemos afirmado que la estructura (o

---

3 Puede notarse aquí cierta incongruencia con algunos aspectos presentados por diversas obras de la sociología educativa, principalmente francesa, de los años posteriores a 1970, agrupadas bajo la denominación de “reproductivismo”. Cfr. Bourdieu y Passeron (1995); Baudelot y Establet (1974).

situación) cuenta elementos o términos; en cambio, la segunda-cuenta refiere, señala Badiou, a “partes”. Una “parte” sería un múltiple compuesto por aquellos elementos presentados: un sub-múltiple.

Indicamos que una situación educativa presentaba (unos-múltiples) individuos y cierta relación con los saberes prestablecidos. Si bien la situación estaba estructurada a partir de la cuenta-por-uno de los individuos, afirmamos la existencia de una metaestructura compuesta por una segunda operación que cuenta partes en tanto múltiples compuestos por esos individuos. Un encuentro educativo, atravesado por la lógica de la explicación, incluye a los individuos, en primer orden, como “educadores” o “educandos”. Es decir, el estado de la situación educativa busca la segmentación de los individuos según el criterio de la posesión o la no-posesión de determinados saberes o habilidades, para otorgarle las funciones de su transmisión o su incorporación, respectivamente. Se distingue aquí lo que una situación presenta (lo que “hay”) de lo que su estado incluye: si bien se presentan individuos, se los busca incluir, según el caso, como “alumnos”, “docentes”, “directivos”, etc. El despliegue de esta inclusión adquiere la forma de segmentaciones o tipificaciones: podría, a su vez, designar sub-agrupamientos del tipo de alumnos: “aprobados/fracasados”, o de nivel “superior/inferior”, “avanzados/iniciales”; y, del mismo modo, docentes de nivel “superior/medio/inicial”, “con experiencia/novatos”, con formación de “posgrado/grado/no-universitaria”, etc. En efecto, un múltiple que participa de una situación educativa es presentado como “individuo” (en tanto partícipe de aquella potencia pensante), pero al mismo tiempo es tenido en cuenta por el estado de esa situación, en primer orden, como “estudiante” o “docente”, y eventualmente, a su vez, por innumerables factores de segmentación, por ejemplo, niveles de formación o de experiencia (para los docentes), grados de avance y de falencias (para los alumnos), etc.

Hemos señalado, siguiendo la ontología de Badiou, que la segunda operación de cuenta difería de la primera, por lo que sostenemos que mientras una situación educativa presenta individuos (o más específicamente aquella potencia intelectual que ellos portan), el estado los incluye segmentados según una segunda ley o criterio. La estructura originaria que estaba expuesta a su vacío posee una metaestructura estatal que, al intentar contar todas las partes posibles de una situación, buscará dar cuenta también de él. Este cierre realizado por el estado de la situación es lo que generalmente hace percibir a una institución educativa como una unidad (que opera en su interior, a su vez, con un conjunto de unidades).

Es a través de esta distinción entre una situación y su estado, que los análisis rancierianos sobre la *igualdad* adquieren relevancia. El criterio que guía la segunda

operación de cuenta en la educación formal (pero también en toda experiencia alternativa que comparta su lógica) es la posesión o carencia con respecto a un conjunto determinado de saberes. Un encuentro educativo podría o bien definirse a partir de la reducción de esa distancia preestablecida entre aquellos que saben y aquellos que no, o bien podría basarse en la verificación de una potencia intelectual común. Esto no quiere significar la omisión de que en ambos escenarios se presenten individuos con diversa cantidad y grado de conocimientos, o la negación de que en ambos se produzca una transferencia de estos saberes. La diferencia radica en el criterio que tiene en cuenta a los diversos participantes de un encuentro educativo y si esa diversidad es contada bajo una ley igualitaria o desigualitaria.

### **El Estado como metaestructura**

Para Badiou, el Estado (en este caso nos referimos a la institución jurídico-política de una nación) se concentra menos en reflejar o enunciar las relaciones sociales que en actuar con el fin de evitar la descomposición del lazo social. No cuenta los múltiples de los individuos sino los múltiples de clases de individuos: cuando el Estado tiene en cuenta a un individuo no lo hace por la particularidad infinita que éste *es*, sino como miembro de un subconjunto. Es decir, el Estado no se relacionaría con la cuenta-por-uno de los términos sino con los submúltiples. “El Estado no se funda sobre el lazo social –que expresaría- sino sobre la des-ligazón –que impide-” (Badiou, 1988: 128): esto significa que el Estado se relaciona menos con la consistencia de la situación que con el riesgo de la inconsistencia que ésta impresenta.

El estado de las situaciones educativas está reglamentado, directa o indirectamente, a través del régimen jurídico-político del sistema educativo: de forma directa, mediante las normas que legislan sobre la educación institucionalizada y sobre toda aquella que pretenda participar en algún aspecto de su circuito; y de forma indirecta, podría hallarse presente en cualquier relación educativa extrainstitucional como consecuencia de un modo de subjetivación sedimentado, impuesto al establecer la obligatoriedad de la educación para todo individuo.

El Estado no considera a los individuos de una situación educativa, sino que los tiene en cuenta como, por ejemplo, “alumnos” o “docentes”. Esto se debe a que el principal criterio que posee para su cuenta es la posesión o la carencia de determinados contenidos, competencias, aptitudes, etc. El Estado establece un conjunto de requerimientos y valoraciones que lo vinculan, por un lado, con la “parte-docentes” a través de diversas titulaciones, certificaciones de experiencia

laboral, capacitaciones, cursos de perfeccionamiento, calificaciones de desempeño profesional, etc. Todos estos requerimientos obedecen de una u otra manera a la variable que denominamos “posesión de contenidos”. En el mismo sentido, la variable de la “carencia” condensa los diversos criterios que vinculan al Estado, por otro lado, con la “parte-estudiantes”, bajo las determinaciones del nivel alcanzado, asignaturas que adeuda, grado de dificultades que presenta, inexperiencia en determinados campos o ausencia de certificaciones formativas.

El Estado, entonces, cuya función principal sería evitar la desligazón social, ciertamente requiere la incorporación de los individuos al mercado laboral y a la práctica ciudadana, pero en especial, se ocupa de la legitimación de los criterios de distribución de los lugares sociales (del propio “orden” social). Esto es lo que en Rancière adquiere el nombre de “policía”. Para ello, establece las variables primarias que organizarán esos criterios metaestructurales de todo encuentro educativo: la posesión/carencia y la transmisión/incorporación de contenidos.

Incluso su interés se despliega más allá de la particularidad o especificidad de esos contenidos. Si asumimos que se trata de los criterios legitimadores de posiciones, las modificaciones en los contenidos curriculares serán meras actualizaciones circunstanciales y programadas que buscan adaptarse a variaciones generales del sistema global, pero que, como hemos visto, no inciden en las tramas de poder: aquel que ocupa una posición subordinada por “no saber” resultará en el mismo lugar de subordinación si el saber del que carece es uno o es otro.

Este vínculo estrecho entre lo pedagógico y lo político también hemos podido hallarlo de forma manifiesta en Rancière, expresado en el concepto de “sociedad pedagogizada”. Para él, la explicación trascendería el ámbito educativo para constituirse como el vínculo mismo del orden social, como operador distributivo y legitimador de rangos sociales (Rancière, 1987: 148).

De modo análogo, la educación también supone instancias políticas de toma de decisiones. En las instituciones educativas, estas instancias tienen en cuenta a la parte-directivos (que incluso en la mayoría de los casos y de los niveles coincide únicamente con ciertos elementos de la parte-docente). En este sentido, un nuevo criterio de cuenta designa a la “parte estudiantes”, ahora bajo la variable de la carencia respecto de la capacidad de decidir sobre diversas cuestiones educativas, por ejemplo, la forma, el contenido, la duración, los métodos, etc. que intervienen en un encuentro educativo y en el propio aprendizaje.

En oposición a esta variable institucionalizada es que los bachilleratos populares implementan la figura política de la asamblea. En ella se promueve la

participación de los individuos contados indistintamente, sustrayéndose de los roles mencionados. Del mismo modo, los seminarios autogestionados, en instancias de decisiones (sobre todo en lo referido a las formas de organización), tienen en cuenta a cada uno de los individuos por “igual”, antes que a las segmentaciones nominadas por el Estado.

En este tipo de experiencias educativas alternativas, la distancia establecida respecto de estos criterios fijados por el Estado se encuentra tensionada al momento de su propio proceso de reglamentación (por ejemplo, la validación de los títulos en el caso de los bachilleratos, o la incorporación a los planes de estudios de las carreras universitarias en el caso de los seminarios). Esto nos remite a los bachilleratos populares reconocidos por el Estado que se vieron obligados a delimitar, aun de manera ficcional, una figura docente que es la que recibe el salario, aunque en las prácticas concretas no exista un profesor que trabaje de forma individual y ese salario sea socializado entre los integrantes del equipo pedagógico y un fondo común perteneciente al propio bachillerato. De igual manera, el proceso de reglamentación implicó la exigencia de determinar formalmente un plantel de directivos que en la práctica real no tendría efecto ante la figura de la asamblea igualitaria. Lo mismo sucede con los seminarios que pasan a integrar los planes de estudios oficiales, en los que las condiciones de los criterios estatales (por ejemplo, las calificaciones) suponen un desafío para resguardar la propia independencia.

### **Normalidad y singularidad educativa**

Tenemos así conceptualizados a la “situación” y al “estado de la situación” educativa. Badiou señala que la distancia entre una y otro puede ser cambiante: “El grado de conexión entre la estructura de origen de una presentación y su metaestructura estatal es variable. Esta cuestión *de distancia* es la clave del análisis del ser, de la tipología de los múltiples-en-situación” (Badiou, 1988: 117). En este sentido, existen diversas posibilidades en torno a la distancia entre estructura y metaestructura. A nosotros nos interesará destacar las siguientes alternativas: que un término o un múltiple se encuentre presentado en la situación y a la vez representado por el estado de la situación (designado como normal) o que un múltiple sea presentado por la situación y no sea representado por su estado (singular). En tal sentido, normalidad y singularidad, vinculadas a la distancia entre pertenencia e inclusión, refieren a modos en los que el ser se manifiesta.

La “normalidad” da cuenta de un estado en el que los múltiples son presentados y representados. Como mencionamos previamente, la función del

Estado es garantizar la continuidad del “estado de cosas”, o eventualmente, recomponer y reconducir cualquier cambio que pueda darse. El estado procura que la normalidad sea permanente y así neutralizar cualquier efecto disruptivo.

Esto es lo que sucede en la habitualidad de las situaciones educativas. El estado busca institucionalizar todo lo presentado para así dar cuenta de ello y asegurar la continuidad y estabilidad de los procesos educativos. En efecto, regularmente, las situaciones educativas quedan incorporadas en una suerte de inercia institucional. Sin embargo, se desprende ontológicamente que, al margen de que frecuentemente cualquier situación novedosa sea redirigida a un estado de normalidad, no existen garantías de que alguna de ellas no pueda ser auténticamente disruptiva y desestructurante.

Afirmamos, hasta aquí, que el estado de la situación asegura la cuenta-por-uno de todas las partes (también denominados sub-múltiples o subconjuntos). Cuenta de nuevo los términos (o elementos) de la situación, en tanto que son presentados por esos submúltiples. Sin embargo, los términos denominados “singulares” son contados por uno pero no pueden ser considerados como “partes” al no componerse por elementos admitidos según el criterio de la segunda operación de cuenta. El estado de *singularidad* se configurará a partir de la presentación de un término que no puede ser contado como parte: pertenecerá, pero no podrá ser incluido. Y dado que no constituye una parte, ese término para el estado *no-es*. Para que exista desde la perspectiva estatal, ese término debe ser transportado por la parte que lo excede. En conclusión, el estado no reconocerá a ese elemento *singular*.

Una singularidad refiere a una multiplicidad que contiene algunos componentes que no pueden ser representados de forma independiente por el estado. La multiplicidad es contada genéricamente relegando sus particularidades. La metaestructura estatal no podrá contar ese múltiple más que como unidad, ya que el régimen de visibilidad otorgado por la cuenta tornará invisible a algunos de (o a todos) los elementos que lo componen. Una singularidad refiere a alguien (o algo) que no puede ser representado por la cuenta-de-las-partes.

Para nuestro esquema, en el que una situación educativa presenta individuos portadores de un potencial ejercicio de pensamiento y que el estado de la situación, cuando coincide con la presencia del Estado, representa a estos individuos como “alumnos” o “maestros” de acuerdo a una ley de cuenta de posesión o carencia de contenidos, toda vez que un encuentro educativo presente individuos que escapen al criterio de cuenta que busca establecer el Estado, afirmamos que estamos en presencia de una singularidad educativa.



Ya hemos analizado el caso de una educación que se sustrae a los principios de la explicación, postulada por Rancière-Jacotot. Pero también evaluamos el caso de los bachilleratos populares o los seminarios autogestionados en los que se presenta un colectivo de individuos y que, eventualmente, al encontrarse en los bordes del dominio estatal, el Estado intenta reconocerlos según roles y segmentaciones por él significadas. Estas experiencias constituyen espacios en los que una singularidad es factible dado sus principios o fundamentos de constitución *autónomos*.

### **Acontecimiento y educación**

Sostuvimos anteriormente que las multiplicidades *normales* eran aquellas que estaban presentadas y representadas. Por el contrario, afirmamos que las *singularidades* refieren a múltiples que pertenecen pero que no están incluidos o no son tenidos en cuenta en tanto “parte”. Para una singularidad en la que *ninguno* de sus elementos haya sido tenido en cuenta, el estado intentará representarla como un múltiple vacío (en el sentido de “sin nada dentro”), ya que estará imposibilitado de contar sus elementos. Un múltiple con estas características, completamente *anormal*, es en términos de Badiou un *sitio de acontecimiento* y “está” *al borde del vacío*. Badiou recurre a un ejemplo de una familia concreta cuyos miembros son todos ilegales (o clandestinos). En este caso, sólo es tenido en cuenta el múltiple-familia pero no cada uno de sus términos (miembros no inscritos legalmente).

Paralelamente podríamos plantear el caso de una situación educativa concreta en la que sólo se intente tener en cuenta a un grupo de individuos en tanto “alumnos” (bajo el criterio de la carencia de contenidos), pero no las potencialidades infinitas que *son* cada uno de los individuos sustraídos de la lógica de la cuenta. Los miembros de un encuentro educativo que sostienen su vínculo en la *igualdad de las inteligencias* y que, a consecuencia de ello, evitan ser contados como maestros-explicadores o alumnos-ignorantes, podrían ser asimilados a los *ilegales* o *clandestinos* integrantes de aquella familia, de acuerdo a la “ley” de la *explicación* desplegada por la educación estatal y por aquellas experiencias que la reproducen inadvertidamente.

Si consideramos que, en alguna medida, los fundamentos de los bachilleratos populares y de los seminarios autogestionados intentan tomar distancia de aquella lógica, podríamos postular que en su interior albergan, de acuerdo a las conceptualizaciones empleadas, *sitios de acontecimientos*. Los sitios de acontecimientos no garantizan, en efecto, ninguna disrupción ya que requieren para ello otros factores que evaluaremos más adelante.

De este modo, podemos señalar que la educación es una compleja estructura de repetición en la que una novedad es posible al incluir sitios de acontecimientos en los que sus propios fundamentos estructurantes estén al borde del vacío o de la inconsistencia. Aunque, como ya hemos mencionado, lo frecuente (sobre todo en la educación tradicional) sea un estado de normalidad, según se desprende de la perspectiva teórica adoptada, ésta se funda sobre posibles puntos de disrupción.

Toda situación, como referimos anteriormente, al establecer la cuenta-por-uno, impresenta su vacío. El concepto de *vacío* podría ilustrarse como aquello que una situación no puede presentar pero que su estado busca de diversos modos neutralizar para que no surjan efectos aleatorios y desestructurantes. La irrupción radical de “algo” que no puede deducirse de “lo que hay” y que escapa a la ley de cuenta del estado, Badiou la denomina *acontecimiento*.

Un acontecimiento es una “singularidad irreductible” que interrumpe el estado de normalidad de una situación y la regularidad de los saberes instituidos que la tornaba inteligible. En todo proceso educativo existen posibles puntos en los que la reproducción podría interrumpirse. Ahora bien, esta disrupción puede tener como consecuencia una reconducción (o readaptación) hacia la normalidad, o bien puede ocurrir que los recursos propios de la situación y de su estado no basten para la recomposición y aquella novedad logre interrumpir la continuidad con efectos desestructurantes.

Hasta aquí, hemos considerado que la hegemonía vigente de los procesos educativos se vincula a los criterios de legitimación y reproducción del orden social a través de la segmentación de los individuos de acuerdo a los siguientes pares conceptuales: poseedores/no-poseedores (de saberes, habilidades, competencias, valores, aptitudes, etc.), capaces/incapaces (de asumir decisiones, de articular un pensamiento acerca de la propia realidad, etc.) y transmisores/receptores (de contenidos, herramientas, conocimientos, herencia cultural, etc.). De este modo, consideramos también que un acontecimiento en educación apuntaría a poner en cuestión esta hegemonía vigente. Por esto, hemos propuesto pensar la experiencia de Jacotot (y la interpretación que de ella hizo Rancière) como una posible puesta en cuestión de los fundamentos de la educación moderna. Asimismo, consideramos las experiencias educativas alternativas de diversos bachilleratos populares y seminarios autogestionados, que al hallarse en un espacio lindero a la regulación estatal, confrontan en algunos aspectos con estos elementos antes mencionados.

De todos modos, es preciso remarcar que un acontecimiento no podría ser definido más que desde su futuro (*a posteriori*). El grado de disrupción de un suceso sólo podría dimensionarse una vez desplegadas sus consecuencias. En el momento mismo no podría anticiparse si se trata de una ruptura radical que descompone el orden de la situación o de una recomposición parcial y circunstancial que asegurará la continuidad del estado de normalidad. Los recursos propios de la situación no permitirían percibir plenamente si algo sustancialmente novedoso está ocurriendo. Quizá podrían apreciarse vagas alteraciones debido a la presencia de un excedente que escapa a la ley de cuenta. Pero es desde su futuro, una vez que se han desplegado sus efectos, que un acontecimiento puede ser considerado como tal.

### **Sujeto y educación**

Mencionamos previamente que para que un acontecimiento sea posible eran necesarios múltiples factores. Es en este sentido que Badiou alude al término “sujeto”. Su teoría del sujeto se encuentra inscrita en su análisis general del ser y el acontecer, desarrollado principalmente en *Théorie du sujet* (1982), *L’être et l’événement* (1988) y *Logiques des mondes* (2006). La constitución de un sujeto está íntimamente relacionada con un “acontecimiento”, concepto que, como enunciamos, el autor utiliza para designar la disrupción de un estado de normalidad de las situaciones existentes y de la regularidad de los saberes instituidos que las tornaban inteligibles.

A esta construcción que reúne y sujeta los efectos de un acontecimiento y que decide sostener, impulsar y ser coherente con aquello que trastorna el orden de una situación, Badiou la denomina *sujeto*<sup>4</sup>. Y utiliza el concepto de *fidelidad* para designar aquella decisión de sostener y ser consecuente con la disrupción de un estado de cosas. Es decir, las activaciones subjetivas son promovidas por un acontecimiento y sustentadas a través de un procedimiento de fidelidad.

La constitución del sujeto surge de una estructura pero la atraviesa, precisa de un suplemento azaroso que Badiou designa *acontecimiento*. Se deviene sujeto cuando el individuo es transportado más allá de sí mismo por la fuerza de un acontecimiento. En tal aspecto, el sujeto no es constituido ni constituyente, es un surgimiento; es el sustento de una *verdad* que se genera en la situación a raíz de las consecuencias de un acontecimiento.

---

4 A partir de *Logiques des mondes* (2006), Badiou introduce diversas figuras subjetivas, por lo que la utilización del término “sujeto” refiere aquí a lo que en aquella obra más reciente denomina “sujeto-fiel”.

El concepto de verdad desarrollado por Badiou no se erige como un absoluto proveedor de sentido o como una verdad *trascendente*, sino que constituye una ruptura inmanente en tanto rastro acontecimental propio de una situación. Una verdad atraviesa los saberes de una situación, fuerza los conocimientos establecidos del estado dominante de las cosas. Según Badiou, existirían al menos cuatro ámbitos en los que se producen acontecimientos y procedimientos de verdad: la política, el arte, la ciencia y el amor.

La educación no está contemplada por el autor como un ámbito independiente de producción de verdades. Más bien, podríamos suponer que habitualmente la educación, a través de la lógica de transmisión institucionalizada, recogería los conocimientos instituidos en esos campos (científico, artístico, político, amoroso) y operaría a favor del reordenamiento de esos ámbitos a través del despliegue y la transferencia de esos saberes establecidos. La educación buscaría apropiarse de los enunciados verdaderos (de los acontecimientos) originados en cada campo y transmitirlos como parte de un saber instituido. La educación tradicional puede asumir entonces, por ejemplo, una forma reactiva a las novedades científicas:

filtra la incorporación del devenir al presente de la ciencia según las grillas epistemológicas de la transmisión, tal como las ha heredado del período preacontecimental. Por eso se puede llamar a ese sujeto *pedagogismo*: él cree poder reducir lo nuevo a la continuación de lo viejo (Badiou, 2006: 94).

Pero como hemos analizado, esto se debe al criterio ordenador de la cuenta que impone el estado sobre la situación. Si bien propusimos que la situación estaba mediada por un acto de “pensamiento”, afirmamos que el estado obedecía a la ley de cuenta según los pares conceptuales posesión/no-posesión y transmisión/incorporación de contenidos.

Como señalamos, la educación, para Badiou, no es considerada como un ámbito independiente de producción de verdades. Esto significa que no existirían “verdades educativas” sino, por ejemplo, verdades “políticas” o “amorosas” en el ámbito específico de la educación<sup>5</sup>. Tanto Badiou como Rancière subrayan el aspecto político de la educación, sin embargo, consideramos que la educación podría ser estudiada a partir de cada uno de los procedimientos de verdad postulados por el

---

5 Puede confrontarse esta postura con la de Kent den Heyer y Diana Conrad (2011), quienes proponen a la educación como un quinto campo productor de verdades: “For Badiou, events and subsequent truth-process potentially occur in four fields of human endeavor— politics, science, art, and love (Badiou, 2001, 2003). To this we add ‘education’ as a fifth field where an event can occur...” (2011: 11). De todos modos, el texto no argumenta esta propuesta sino que la menciona lateralmente para ocuparse centralmente de la educación en el ámbito del amor.

primero. Así podrían analizarse, además de su carácter político, los acontecimientos, las verdades, los sujetos y demás aspectos relacionados con la ciencia, el arte y el amor *en la educación*.

De este modo, un sujeto en la educación, según la teoría de Alain Badiou, sería aquel que se constituya en la disrupción acontecida respecto de aquellos criterios ordenadores descriptos bajo el nombre de lógica explicativa (la desigualdad y la circulación del saber), en favor de sus opuestos: la igualdad (respecto de una potencia intelectual universal) y el pensamiento (como intervención subjetiva que interrumpa la continuidad de los saberes prefigurados).

### **Bibliografía**

1. Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Buenos Aires, Nueva Visión.
2. Ampudia, M. (2012) Movimientos sociales y Educación Popular. Reflexiones sobre la experiencia educativa de los Bachilleratos Populares, *Revista Osera*, 6, pp. 1-17.
3. \_\_\_\_\_. (2010) Movimientos sociales, Sujetos y Territorios de la Educación Popular en la Argentina de la década del 2000. En: *Trabajadores y Educación*, Buenos Aires, Editorial Buenos Libros.
4. Badiou, A. (1982) *Théorie du sujet*. Paris, Seuil.
5. \_\_\_\_\_. (1988) *L'être et l'événement*. Paris, Seuil. [Citas de la traducción al español de Cerdeiras, R., Cerletti, A. y Prados, N., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999].
6. \_\_\_\_\_. (1989) *Manifeste pour la philosophie*. Paris, Seuil.
7. \_\_\_\_\_. (2006) *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil. [Citas de la traducción al español de Rodríguez, María., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial, 2008].
8. \_\_\_\_\_. (2009) *Éloge de l'amour*. Paris, Flammarion.
9. Bartlett, A. (2006a) "Conditional Notes on a New Republic", en: Ashton, P., Bartlett, A. y Clemens, J. (eds.) *The Praxis of Alain Badiou*, Melbourne, re.press.
10. \_\_\_\_\_. (2006b) The Pedagogical Theme: Alain Badiou and an Eventless Education, *Anti-Thesis*, 16, pp. 129-147.

11. \_\_\_\_\_. (2011) *Badiou and Plato. An Education by Truths*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
12. Baudelot, C. y Establet, R. (1974) *La escuela capitalista en Francia*. Madrid, SXXI Editores.
13. Bourdieu, P. y Passeron, J. (1995) *La Reproducción*. México, Fontamara.
14. Cerletti, A. (2008) *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*. Buenos Aires, Del Estante Editorial.
15. Elizalde, R. y Ampudia, M. (2009) *Movimientos sociales y educación*, Buenos Aires, Paidós.
16. Rancière, J. (1987) *Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris, Fayard.
17. \_\_\_\_\_. (1988) Ecole, production, égalité. En: Renou, X. *L'école de la démocratie*, Edilig, Fondation Diderot.
18. \_\_\_\_\_. (1995) *Le Mécontentement. Politique et philosophie*. Paris, Galilée.
19. \_\_\_\_\_. (2008) *Le spectateur émancipé*. Paris, La Fabrique.
20. Singer, M. (2011) Prácticas político-educativas en la Argentina post-2001: las experiencias colectivas de autogestión del conocimiento en la universidad, *Revista El Ágora USB*, 10 (2), pp. 43-57.

# La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze\*

## Salomon Maimon's influence in Gilles Deleuze's thought

**Por: Diego Abadi**

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
Buenos Aires, Argentina  
E-mail: diego.abadi@gmail.com

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 25 de junio de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a09

**Resumen.** *En el presente texto nos proponemos brindar una lectura de la obra de Salomon Maimon que permita echar luz sobre algunas de las problemáticas que el pensamiento deleuziano aborda en la etapa de producción filosófica que se completa con Diferencia y repetición. Para ello haremos en un primer momento una exposición general del pensamiento maimoniano, trazando comparaciones con el pensamiento kantiano e intentando dar cuenta de sus puntos de contacto y de sus eventuales divergencias. En un segundo momento aprovecharemos lo expuesto anteriormente para hacer un doble movimiento: intentaremos por una parte problematizar algunos de los conceptos de Maimon, mientras que por otra procuraremos mostrar en qué sentido esas tensiones abren a cuestiones específicamente deleuzianas. Por último, exhibiremos algunos caracteres de la Idea deleuziana y de los conceptos relacionados con ella, destacando los condicionamientos de los cuáles parte y las novedosas resoluciones que propone.*

**Palabras clave:** *Maimon, Deleuze, Kant, idea, diferenciales*

**Abstract.** *In the present article we will try to provide a reading of Salomon Maimon's work, with the aim of shedding light on some of the central issues the Deleuzian thought envisaged in the period of philosophical production that is accomplished with the publication of Difference and Repetition. To do this we will, at first, give an overview of the Maimonian thought, drawing the necessary comparisons with the Kantian concepts and trying to account both for their points of contact and their possible divergences. In a second stage we will make a double movement: on the one hand we will try to problematize some of Maimon's concepts, while on the other hand we will seek to show in what sense these tensions may open to specifically Deleuzian questions. Finally, we will exhibit some characters of the Deleuzian Idea and other concepts related to it, highlighting the constraints of which they part and the novel solutions they provide.*

**Keywords:** *Maimon, Deleuze, Kant, idea, differentials*

---

\* El artículo forma parte de la investigación doctoral sobre Deleuze y la ontología de la diferencia. Universidad de Buenos Aires en cotulela con la Universidad de París 8.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Abadi, Diego. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 183-205.

APA: Abadi, D. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía* (2016) 53, 183-205.

Chicago: Abadi, Diego. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 183-205.

## 1. Introducción

En su libro *Nietzsche y la filosofía* Deleuze sienta una posición con respecto al kantismo, cuyas consecuencias excederán sin embargo el campo propio de la obra nietzscheana: el proyecto de la *Crítica de la razón* pura habría abierto una vía novedosa para la filosofía, intentando llevar a cabo una crítica total y positiva, una crítica inmanente en la cual la razón se examinaría a sí misma, pero dicho proyecto no habría logrado concretarse.<sup>1</sup> Así pues, construyendo una interpretación de Nietzsche hasta su momento heterodoxa, Deleuze afirma que éste se propone llevar a término la abortada crítica kantiana, teniendo como verdadero rival filosófico al pensamiento hegeliano.

Ahora bien, aun cuando dicho diagnóstico se lleva adelante en nombre de Nietzsche y de su obra, Deleuze concibe su propio proyecto bajo los mismos parámetros, ubicando su producción filosófica en una línea alternativa al hegelianismo y a la dialéctica, concebidos estos como los herederos consumados del kantismo. Sin ir más lejos, puede considerarse a *Diferencia y repetición*, primera gran obra deleuziana escrita en nombre propio, como revisitando los tópicos delineados en el *Nietzsche y la filosofía*, profundizándolos y creando con ello los conceptos necesarios para dar consistencia a muchos de los problemas allí planteados. *Diferencia y repetición* puede leerse entonces –en resonancia con como Deleuze comprende a *La genealogía de la moral* nietzscheana–, como una reescritura de la *Crítica de la razón pura*,<sup>2</sup> y la filosofía de la diferencia que de allí se desprende como una alternativa a las filosofías de la negatividad. Es pues en el afán de reconstruir esa vía afirmativa que Deleuze recurre a los más variados aliados filosóficos, pero si bien de entre ellos sean quizá Nietzsche, Spinoza y Bergson los que mayor presencia tienen en el conjunto de la obra deleuziana, en lo que se

- 
- 1 “Parece que Kant haya confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. Nunca se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso. Y esta oposición entre el proyecto y los resultados (y aún más entre el proyecto general y las intenciones particulares) se explica fácilmente. Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una vieja concepción de la crítica. (...) Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna.” (Deleuze, 1971: 127, 129)
  - 2 Esta es la interpretación de Joe Hughes, que en su guía de lectura de *Diferencia y repetición* afirma: “The theme of critique alludes to one of the most important philosophical contexts of *Difference and Repetition*: Kant’s critical philosophy. In *Nietzsche and Philosophy* Deleuze somewhat infamously concluded that the formal structure of the *Genealogy of Morals* suggested that Nietzsche ‘wanted to re-write the *Critique of Pure Reason*’. While this may be a stretch for the *Genealogy of Morals* it is certainly true of *Difference and Repetition*. The entire formal structure of *Difference and Repetition* is modelled after the *Critique of Pure Reason*, but only as it is seen from the point of view of the *Critique of Judgment*.” (Hughes, 2009: 3)



refiere a la lectura de Kant, la influencia de Salomon Maimon resulta de la mayor importancia. Este autor post-kantiano, cuya obra la tradición fue gradualmente olvidando, tuvo una gran relevancia en la escena filosófica alemana de su tiempo, al punto de ser considerado por Fichte como una de sus máximas referencias.<sup>3</sup> Pero si Deleuze posa su atención en este filósofo “menor” no lo hace por el afán romántico de reivindicar a un autor marginal, sino porque considera que Maimon ha sido uno de los más agudos lectores de Kant. Sin ir más lejos, fue Maimon quien planteó la crítica, que Deleuze retomará una y otra vez en su obra, de que las categorías kantianas no proveían más que las condiciones de *posibilidad* de la experiencia, cuando lo que una verdadera filosofía trascendental debería buscar son en cambio las condiciones *genéticas* de esta. Pero lejos de agotarse en el señalamiento de dicha limitación, el pensamiento de Maimon construye su propia respuesta al problema, creando conceptos que encontrarán su eco en la producción deleuziana.

Es pues esa influencia del pensamiento maimoniano en la obra de Deleuze -al menos en lo que se refiere a la etapa de producción filosófica que se completa con *Diferencia y repetición*-, lo que nos proponemos mostrar a continuación. Para ello dividiremos el texto en dos secciones. En la primera de ellas haremos una exposición general de lo que puede considerarse como el pensamiento de Maimon, según la forma que adquiere en el *Ensayo sobre la filosofía trascendental*. Haremos las comparaciones necesarias con el pensamiento kantiano, intentando dar cuenta de sus puntos de contacto y de sus eventuales divergencias. Partiremos del problema común a ambos autores, nos detendremos en la crítica que Maimon le dirige a Kant con respecto al criterio de la constructibilidad, y a partir de la solución puntual que se le da a dicho problema haremos una exposición del entramado de los conceptos maimonianos. En la segunda sección aprovecharemos lo expuesto anteriormente para hacer un doble movimiento: intentaremos por una parte problematizar algunos de los conceptos de Maimon, mientras que por otra procuraremos mostrar en qué

---

3 En la actualidad la figura de Maimon está siendo recuperada. Como ejemplo de este renovado interés puede contarse la compilación de textos editada por Gideon Freudenthal (Freudenthal, 2003). En lo que respecta específicamente al análisis del pensamiento maimoniano en la obra de Gilles Deleuze, podemos destacar como antecedentes a los artículos de Graham Jones (Jones, 2009) y Daniela Voss (Voss, 2011). En el caso de Jones se hace una presentación general tanto de Maimon como de su influencia de éste en la obra de Deleuze, proveyéndose una imagen bastante completa de las nociones fundamentales de la ontología deleuziana. El artículo de Voss, aunque más condensado, también intenta reconstruir el pasaje de Kant a Maimon, y de éste a Deleuze, poniendo el acento sobre todo en la noción de diferencial y recuperando las formulaciones de algunas figuras del pensamiento francés de las cuales Deleuze se ha nutrido en su lectura de Maimon, como es el caso de Jules Vuillemin y Martial Gueroult. En relación a estos dos antecedentes, nuestro texto repite en su exposición el inevitable orden de filiación que se da entre Kant, Maimon y Deleuze, pero se propone presentar las formulaciones de cada uno de ellos a partir del desarrollo de líneas problemáticas que se repiten y se continúan diferenciándose.

sentido esas tensiones abren a cuestiones específicamente deleuzianas. En el primer apartado, marcaremos los puntos en común que consideramos más relevantes entre ambos autores. En el segundo, mencionaremos algunas de las dificultades surgidas del planteo maimoniano. En el tercero, por último, indicaremos en qué sentido las tensiones aludidas marcan una línea de divergencia entre ambos planteos y exhibiremos algunos caracteres de la Idea -y de los conceptos deleuzianos relacionados con ella-, destacando los condicionamientos de los cuáles parte y las novedosas resoluciones que propone. Vale aclarar, sin embargo, que una acabada exposición de las nociones deleuzianas mencionadas excedería en mucho las posibilidades del presente ensayo. Hemos preferido, pues, concentrarnos en las cuestiones que, a través de Maimon, conforman quizá una constelación de problemáticas poskantianas, para hacer notar el origen, a veces pasado por alto, de muchos de los conceptos deleuzianos.

## 2. Maimon y su reformulación del proyecto crítico kantiano

### a) *La crítica de la Crítica*

En su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* Maimon se propone una tarea compleja: partir de una lectura muy cercana al texto kantiano, produciendo un texto que por momentos parece ser un comentario de la *Crítica de la razón pura*, pero a través de ese rastreo minucioso ir construyendo, manteniendo algunos conceptos y modificando otros, una versión propia e innovadora de la filosofía trascendental. Ahora bien, quizá lo más interesante de su texto sea que no se trata de una mera refutación. Maimon aclara que su proyecto no se propone oponerse a la crítica kantiana, sino por el contrario profundizarla y mejorarla. Tal como lo resume Martial Gueroult: “La reconstrucción de la *Crítica* no puede en realidad efectuarse más que por una crítica de la *Crítica*, por una aplicación más estricta del espíritu crítico, opuesto muchas veces por Maimon a la filosofía kantiana *que se dice crítica*” (Gueroult, 1929: 11).<sup>4</sup> Para ello, en lugar de intentar elevar la filosofía crítica a principios superiores tal como hace Reinhold, Maimon se propone descender a sus principios inferiores, prestando atención a los métodos que proveen las ciencias particulares.

Pero si Maimon considera que va a llevar a cabo una investigación kantiana es porque cree que ambos parten del mismo problema. Según su lectura, el problema rector de la *Crítica de la razón pura* no es otro que el de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, en la medida en que éstos abren una vía no escéptica, pero

---

4 Todas las traducciones del texto de Gueroult son nuestras.

tampoco dogmática, de justificación tanto del conocimiento matemático como del conocimiento de la naturaleza. Así pues, si el proyecto de la crítica es esencialmente el de refundar las posibilidades del conocimiento, será sobre la novedosa noción de juicio sintético *a priori*, hasta ese momento una mera contradicción, que se construirá el nuevo edificio de la ciencia. Tal como lo reconstruye Maimon, en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* Kant parte de la existencia de los juicios sintéticos *a priori* (tenemos nociones sintéticas *a priori*, como por ejemplo el concepto de causa), constatación a partir de la cual se derivan dos preguntas conectadas: *quid facti?* Es decir, ¿es este hecho real o ilusorio; y *quid juris?* Si es real, ¿de dónde surge su legitimidad? Queda claro que, si se da una respuesta negativa a la pregunta por el hecho del conocimiento, la pregunta por su derecho será superflua, mientras que, si se da una respuesta afirmativa a la primera, será necesario encontrar una respuesta satisfactoria que asegure la pretensión de tales conocimientos. Ahora bien, si Maimon considera que la tarea crítica debe ser corregida o continuada, es porque cree que si bien Kant ha planteado acertadamente este problema, no ha dado sin embargo con una solución satisfactoria.

### ***b) El problema de la constructibilidad***

Pero para comprender esta afirmación, es necesario reconstruir el planteo kantiano, tal como este se despliega desde la perspectiva de Maimon. Partamos pues de la cuestión de hecho. Si aceptamos, junto con Kant, que tenemos juicios sintéticos *a priori*, en un primer momento no podemos reconocer en ellos más que síntesis de palabras, o síntesis simbólicas, no contradictorias. Pero ignoramos sin embargo en ese momento inicial si tales síntesis tienen un correlato objetivo. Por ejemplo, si tomamos el concepto de círculo, como aquel de una figura compuesta por una infinidad de líneas que, partiendo todas del mismo punto, son iguales entre sí, o si tomamos el concepto de causa como la afirmación hipotética de que, si algo ocurre, una segunda cosa debe ocurrir, nos encontramos con conceptos solamente problemáticos. Para que tales conceptos dejen de ser problemáticos y adquieran validez objetiva, es necesario hallar el modo de realizarlos en la intuición. En el caso del círculo, por ejemplo, haciendo girar una línea alrededor de uno de sus extremos; en el caso del concepto de causa, encontrando en la experiencia una intuición *a* tal que, una vez acontecida, le siga necesariamente otra intuición *b*.

Para que dicha realización no pueda ser catalogada como ilusoria se requiere también que pueda mostrarse que dichos conceptos son anteriores a toda intuición, lo que significa que la construcción en la intuición debe permitir solamente reconocer la posibilidad de los conceptos en cuestión, y no de crearlos. Entonces, para que tengan

validez objetiva, tienen que ser anteriores a la intuición. Pero con ello solamente se afirma el *hecho* del conocimiento. Lo que se impone entonces es la pregunta por el derecho: si la realización de tales conceptos *a priori* en la intuición no puede ser justificada, el hecho de la realización se torna incierto, haciendo dudosas las verdades matemáticas y físicas. Kant resuelve esta cuestión mediante el esquematismo. En el caso de las matemáticas no parece haber muchos problemas, ya que, aunque la intuición a la que se recurre sea extraña a la espontaneidad del entendimiento, es sin embargo igualmente *a priori*, razón por la cual puede someterse a las reglas del entendimiento de modo *a priori*. El caso de los juicios dinámicos exige mayores sutilezas, ya que la intuición a la que se aplican es *a posteriori*. Sin embargo, Kant lo resuelve marcando que aquello a lo que se aplican las categorías del entendimiento que conforman los principios dinámicos es a la intuición *a priori* del tiempo, y que mediatamente estas se aplican a su vez la materia de la intuición empírica. De tal manera, si bien el esquematismo concilia facultades heterogéneas, la subsunción de una a la otra se hace posible en la medida en que en ambos casos los contenidos son *a priori*.

Pero Maimon considera que se trata de una falsa resolución, ya que si bien las intuiciones del espacio y del tiempo son efectivamente *a priori*, este tipo de intuición no es producida por el entendimiento mediante una regla, lo que mantiene a la adecuación entre éste y la sensibilidad como arbitraria y, en el límite, como desconocida. Si, en el caso de las matemáticas, planteamos que es mediante la posibilidad de la construcción que una noción adquiere una existencia de hecho y de derecho, pero al mismo tiempo fallamos en proveer las reglas completas de construcción de la noción en cuestión, no logramos asentar su legitimidad de derecho, lo que a su vez retorna sobre su existencia de hecho. El caso que Maimon trabaja y retoma en repetidas ocasiones, en la medida en que le permite explicitar el funcionamiento de esa fundamentación incompleta, es un ejemplo que da Kant en la Introducción a la segunda edición de la Crítica, el del juicio que afirma que la línea recta es el camino más corto entre dos puntos (Kant, 2007: 72). Lo que tenemos allí son dos reglas que el entendimiento se prescribe, la regla de ser recta y la regla de ser la más corta, pero sin que terminemos de saber cómo estas dos propiedades pueden ser atribuidas al mismo sujeto, que sería la línea. Cuando construyo efectivamente la recta puedo comprender el sentido de dicha proposición pero no puedo percibir cómo accedí a ella. Según Maimon, el entendimiento no puede admitir con completa certeza en el objeto más que lo que él mismo ha puesto en él, pero la propiedad de ser recta parece ser independiente de la regla según la cual el entendimiento produce el objeto, no siendo la ligazón necesaria entre “recta” y “más corto” una forma universal *a priori*, sino la forma o la regla de un objeto

particular, que no resulta del entendimiento sino de la naturaleza de una intuición dada *a priori* que es irreductible al concepto.

Así pues, la sensibilidad, al ser heterogénea al entendimiento, introduce ciertas propiedades que al entendimiento le resultan extrañas, de manera que, al no poder dar cuenta acabadamente de sí misma, la constructibilidad deviene contingente, perdiendo su necesidad objetiva. A los fines de evitar esa deriva indeseada, Maimon intentará pasar de un principio de constructibilidad a un principio de producción.

### ***c) La solución de Maimon***

Para exponer la solución que Maimon da al problema general de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* puede resultar útil enfocarnos en un primer momento en la solución que provee al caso particular de la línea recta. Al igual que Kant, Maimon no pone en duda el hecho de conocimiento de que la línea recta sea el camino más corto entre dos puntos, su pregunta es en cambio: ¿cuál es la relación que hay entre las dos propiedades, la de ser recta y la de ser la más corta? Para dar respuesta a tal interrogante, Maimon, tomando la definición provisoria de línea como superponible a sí misma en todas sus partes, provee un criterio de diferenciación entre una línea recta y una línea no-recta o curva: las líneas del segundo tipo pueden comprenderse como varias líneas del primer tipo unidas. De tal manera, si queremos demostrar que la línea más corta entre dos puntos será siempre la línea recta, lo que habrá que probar es que, entre dos puntos, cubrirá siempre una distancia más corta una sola línea que varias de ellas. Maimon recurre pues a Euclides: si suponemos dos líneas entre dos puntos, y la comparamos con una línea entre los mismos dos puntos, tendremos un triángulo. Según uno de los teoremas de Euclides, si en un triángulo tomamos dos lados cualesquiera, la magnitud de la suma de estos siempre será mayor que la del lado restante, y ese teorema puede extenderse a todos los casos de líneas compuestas de más de dos líneas.

A partir de ello, Maimon puede dar una respuesta a su pregunta por la relación de las dos propiedades. Según él, las dos propiedades no estarán en pie de igualdad: una pertenecerá, como regla, al entendimiento, mientras que la otra no será más que un efecto reconocido en la intuición. Así, para producir una línea recta como objeto, el entendimiento piensa la regla de que tiene que ser la más corta entre dos puntos. “Ser recta” no puede considerarse como una regla del entendimiento, porque la propiedad de “ser recta” es una propiedad perteneciente a la intuición, dominio que cae fuera del entendimiento. La regla de ser la más corta, en cambio, es un concepto de reflexión, ya que se trata de una relación de diferencia con respecto a

magnitudes, pero a magnitudes puras (intensivas), previas a la aplicación de éstas a la intuición (magnitudes extensivas). De esta manera, la propiedad interna al objeto, la de ser recta, no precede a su propiedad externa, es decir, la relación de “ser la más corta”, sino que sucede al revés. “Ser recta” sería entonces sólo la imagen de la propiedad relacional de “ser la más corta”. Es por ello que la propiedad de “ser recta” no puede considerarse como un concepto del entendimiento, lo que implica que nada puede derivarse de aquella noción. De hecho, si consideramos todas las propiedades que se siguen de la línea recta, encontraremos que ellas se derivan no de su “ser recta” sino de su “ser la más corta”. Para Maimon, decimos que una línea es recta sólo porque es una expresión más corta para expresar su relación de “ser la más corta”.

Como se verá, en dicha resolución hay subtendidos una serie de conceptos que, si bien llevan los mismos nombres que muchos conceptos kantianos, se encuentran alterados al punto de cumplir funciones completamente diferentes. Es por ello que el caso de la línea recta sirve como vía para mostrar de un modo sucinto el reordenamiento conceptual que lleva a cabo Maimon. En un primer momento, es necesario distinguir entre los conceptos del entendimiento y las intuiciones. Los primeros, según Maimon, son puras relaciones, mientras que la intuición provee los términos que actualizan esas relaciones. Allí podemos ver que hay una diferencia de naturaleza entre entendimiento e intuición, pero que sin embargo hay también una mutua dependencia. Así pues, los conceptos del entendimiento son puros conceptos de relación pensados, mientras que en la intuición emergen los objetos relacionados entre sí, pero sin que las relaciones en sí mismas sean perceptibles. En el caso de la línea, el entendimiento piensa la relación, como pura relación, es decir, sin magnitud definida, y como pura diferencia, en una comparación virtualmente infinita (la línea recta es la más corta en comparación con todas las otras líneas trazables); la intuición nos da la línea recta construida, pero sin presentarnos todas las otras líneas infinitas de las cuales difiere y la hacen ser lo que es.

Esa primera distinción sin embargo no nos hace avanzar un sólo paso en la respuesta a la pregunta de por qué, si hay una diferencia de naturaleza entre entendimiento e intuición, los conceptos relacionales del primero se ven efectuados en el dominio de la segunda. Para ello es necesario trazar una segunda distinción, introduciendo lo que Maimon denomina conceptos de reflexión. Estos, que serán los conceptos de identidad y diferencia, proporcionarán las formas más universales del pensamiento, ya que a diferencia de las categorías, que se aplican sólo a los objetos de la experiencia, se aplican a los objetos de la percepción en sí misma (Maimon, 2010: 129-131). Así, entre las categorías relacionales del entendimiento

y la intuición habrá un punto de contacto que vendrá dado por los conceptos de reflexión. Será entonces a través de los conceptos de identidad y diferencia que podrá salvarse la heterogeneidad aparentemente irreductible entre entendimiento e intuición. Sin embargo, el caso de la línea no nos provee más que un ejemplo parcial, y no da cuenta más que de los juicios matemáticos, que son un tipo particular de juicios, en los que el entendimiento es capaz de crear su propio objeto. ¿Cómo puede extenderse entonces este esquema a los casos de juicios empíricos, en los que los objetos en lugar de ser creados nos son dados de un modo espacio-temporal?

***d) El entramado de los conceptos maimonianos: Ideas, diferenciales y entendimiento infinito***

Para ello Maimon debe apelar a la limitación de nuestro entendimiento finito e introducir la hipótesis de un entendimiento infinito. Nuestro entendimiento, a causa de su limitación, no puede eludir la pasividad que implican los datos de la intuición; no puede determinar completamente lo empíricamente dado mediante sus conceptos. Pero si bien estos objetos no pueden ser completamente determinados de hecho, el peculiar modo de Maimon de comprender el entendimiento infinito y la noción de idea que introduce sí permiten establecer una legitimidad de derecho. Entre el entendimiento infinito y el entendimiento finito no hay una diferencia cualitativa, sino simplemente una diferencia cuantitativa. Nuestro entendimiento finito es, en relación al entendimiento infinito, incompleto pero no heterogéneo. De tal manera, se puede tomar el ejemplo de la línea y de los juicios matemáticos para construir un modelo de lo que es la operación de pensamiento para un entendimiento: si la línea recta puede producirse según las reglas meramente relacionales de un entendimiento, también los objetos espacio-temporales de nuestra percepción pueden considerarse como efectos de la producción de un entendimiento infinito. En nuestro caso, a causa de nuestra limitación, no podemos llegar a dar cuenta de su modo de producción, y es por ello que no podemos más que percibir lo que son puras diferencias relacionales como diferencias ya efectuadas espacio-temporalmente.

Pero si Maimon puede afirmar que, aun a pesar de nuestra limitación, nuestro entendimiento no es completamente heterogéneo al entendimiento infinito es porque, si bien lo dado se nos presenta a la intuición como ya producido, podemos igualmente a través del pensamiento acercarnos, aunque nunca completamente, a su regla de producción. Será la noción de idea del entendimiento la que operará ese pasaje. Maimon define a la idea del entendimiento como “la completitud material de un concepto, en la medida en que su completitud no puede darse en

la intuición” (Maimon, 2010: 44),<sup>5</sup> y para explicarla retoma el primer ejemplo que hemos mencionado, el de la definición de círculo. Así pues, si en dicho caso el entendimiento prescribe la regla de que un número infinito de líneas iguales debe trazarse desde un mismo punto, de modo que al unir sus extremos se forme el concepto de círculo, con ello tenemos la completitud formal del círculo, cuya posibilidad se puede mostrar en la intuición mediante la rotación de una línea alrededor de un punto dado. Ahora bien, su completitud material no puede darse en la intuición, ya que sólo un número finito de líneas puede trazarse desde un mismo punto. Maimon afirma que estamos ante conceptos límite, ya que no se trata en tales casos de “un concepto del entendimiento al que corresponda un objeto, sino sólo una idea del entendimiento, algo a lo que podemos acercarnos infinitamente en una intuición por medio de la adición sucesiva de dichas líneas” (Maimon, 2010: 45). Así pues, es la idea del entendimiento la que permite el pasaje de lo finito a lo infinito, pero según reglas del entendimiento. El ejemplo más claro de esta operatoria lo proveen las matemáticas, con algunos casos de series infinitas: si tomamos el número  $\pi$ , allí tenemos una regla del entendimiento traducible como “un número tal que, multiplicado por sí mismo, dé como resultado el número 2”, lo que implica que las condiciones formales de su producción son comprensibles a un entendimiento finito, mientras que su completitud material, el número que satisface esas condiciones, no es sin embargo dable en la intuición ya que se trata de una serie infinita expresada siempre aproximativamente por el número cuyos primeros términos son 1,41421356. Así pues, la idea del entendimiento es la que, en tanto completitud material, permite el pasaje de las reglas del entendimiento finito a las reglas de producción y a la continuidad del entendimiento infinito.

Pero para expresar en qué sentido la Idea es una regla de producción de los objetos de la experiencia hay que dejar de lado el ejemplo puntual de la serie infinita para enfocarse en la noción matemática de diferencial. Esta noción, que fue introducida por Leibniz y Newton, proviene del análisis de las curvas. Si, por ejemplo, pensamos en una curva de dos dimensiones, cuyos valores variables se representan según los ejes de coordenadas y abscisas  $x$  e  $y$ , una curva vendrá dada por los valores que toman  $x$  e  $y$  en un intervalo. Si tenemos los valores que toman  $x$  e  $y$  en un intervalo determinado, podremos trazar la curva. Ahora bien, en tal caso tendremos la curva en extensión. Pero los diferenciales lo que permiten es definir una curva en intensión, mediante la siguiente operación. Si tomamos un

---

5 Todas las traducciones del texto de Maimon son nuestras. Querríamos aclarar, sin embargo, que se trata de traducciones a partir de la edición inglesa. Nos excusamos así por los posibles errores que una traducción de segunda mano pudiera acarrear.



valor cualquiera de  $x$ , y a ese valor le sumamos una cantidad infinitesimal,<sup>6</sup> es decir, más pequeña que la cual no hay otra, obtendremos el crecimiento mínimo en el eje de las ordenadas; si repetimos la operación en el caso de las  $y$ , tendremos el mismo tipo de crecimiento en el eje de las abscisas. Si bien cada uno de dichos crecimientos serán imperceptibles en relación a cada una de las variables, la relación entre ellos será una relación diferencial, por tanto, una relación perfectamente determinada. De tal manera, si invertimos el orden de los procedimientos, es decir, si en lugar de tomar una curva construida y achicar cada vez más el intervalo de su extensión hasta llegar a los crecimientos infinitesimales de cada una de sus variables, partimos de una relación diferencial, tomando como elementos genéricos y genéticos de la curva a dichos infinitesimales, tendremos allí mismo la ley de producción de toda la curva. Estos elementos genéticos serán irrepresentables en sí mismos, y por tanto, cuantitativamente incognoscibles, pero sin embargo cualitativamente determinados. Así pues, una idea del entendimiento será una relación diferencial en la medida en que, a través de puras relaciones, provee la regla de producción de sus objetos. Maimon extiende esa lógica a la intuición, afirmando que la diferencial es el nómeno (pensado por el entendimiento), fuente de los objetos como fenómeno (que aparecen a la intuición). Así pues, tal como las diferenciales son elementos imperceptibles, cuantitativamente indeterminados pero cualitativamente determinados que dan la regla de producción de una curva (o de una figura geométrica en general), lo que aparece a nuestra percepción es como la integral de relaciones diferenciales reales: no tenemos percepción de los diferenciales que dictan la ley de aparición y producción de los objetos, nuestra percepción nos pone ante los objetos ya hechos, pero nuestro pensamiento nos permite concebir tales leyes de producción y acercarnos a ella aunque sin nunca poder poseerlas por entero.

Si agregamos que las ideas de la razón denominarán la completitud formal de un concepto y de la totalidad de los mismos, obtendremos los siguientes órdenes subjetivos y objetivos, que condicionan la posibilidad del conocimiento. Subjetivamente, el orden de las operaciones de la mente es el siguiente: 1) sensibilidad, que provee la materia de la conciencia; 2) intuición, que ordena las representaciones sensibles bajo las formas *a priori* del espacio y el tiempo; 3) conceptos del entendimiento, a partir de los cuales surge el pensamiento, es decir, la unidad en la multiplicidad; 4) ideas de la razón, que consisten en la totalidad de los conceptos del entendimiento. Objetivamente, en cambio, el orden de producción sería el siguiente: 1) ideas del entendimiento, que expresan lo infinitamente pequeño

---

6 Según las formulaciones de Leibniz, infinitesimal resulta equivalente a diferencial. En este pasaje conservamos esa equivalencia.

de toda intuición sensible y de sus formas, 2) conceptos del entendimiento, 3) ideas de la razón. En consecuencia, en lo que respecta al problema kantiano del conocimiento, Maimon resuelve la subsunción de la materia de la intuición a las categorías del entendimiento transformando lo sintético en un análisis, incompleto materialmente a causa de las limitaciones de nuestro entendimiento, pero pensable en su completitud material y en su continuidad a través de las ideas del entendimiento. Objetivamente, entonces, la materia no sería más que un estado de las ideas del entendimiento, de las cuales nosotros recibiríamos pasivamente su efecto.

### *e) Representación y cosa en sí*

Dentro de tal reformulación del recorrido del conocimiento, la representación pierde el lugar privilegiado que había ocupado en el planteo kantiano. En lugar de ser el signo que diferencia a lo fenoménico de la cosa en sí, no será más que un efecto de la diferencia que hay entre lo parcial –como característica de la finitud de nuestro entendimiento- y lo completo –como carácter del entendimiento infinito-. Ello conduce a Maimon a romper la identificación entre pasividad y exterioridad. Según su punto de vista, tal identificación no es más que una ilusión filosófica, generada por una incorrecta ampliación de la operación de la imaginación. La proyección de la síntesis completa como una causa exterior de las representaciones es un modo de “representarnos” el sentimiento de pasividad que resulta de nuestra ignorancia de la síntesis originaria del entendimiento infinito. Así pues, comprender la representación como la relación entre una imagen en la conciencia, y un objeto del cual esta es la copia, es plantear confusamente la diferencia que hay entre la síntesis completa y la síntesis parcial. Gueroult afirma al respecto: “La cosa en sí como principio de la materia viene de transferir, al punto de vista del entendimiento infinito, una ilusión necesaria desde el punto de vista del entendimiento finito” (Gueroult, 1929: 67). No habría así para Maimon necesidad de postular un objeto incognoscible, por fuera del pensamiento, que funcionara como causa de las representaciones y se asumiría como el objeto completo.

La imaginación, por su parte, en la medida en que nos presenta como dadas espacio-temporalmente diferencias que no son en efecto más que inteligibles, es denominada por Maimon como una facultad de ficciones.<sup>7</sup> Pero eso no significa

---

7 “En tanto intuición, el espacio (y sucede lo mismo en el caso del tiempo) es pues un *ens imaginarium*: aparece porque la imaginación imagina como absoluto lo que existe solo en relación a otra cosa (...). En este caso la imaginación (como la facultad de las ficciones, para determinar objetos a priori) sirve al entendimiento” (Maimon, 2010: 14).

que tales ficciones no puedan estar sin embargo bien fundadas, ocupando un lugar de tránsito para llegar a las ideas. Así resume pues Maimon lo dicho anteriormente:

Sostengo que la representación o el concepto de una cosa no es tan heterogéneo con la cosa en sí misma (o con lo que pertenece a su existencia), como comúnmente se cree. Para mí, la cosa en sí misma, por fuera de su representación, es *complementum possibilitatis*, i.e., lo que pertenece a su posibilidad sin que nosotros tengamos acceso a ello. La realidad de la primera proviene solamente de la negación o la limitación de la segunda. Para un entendimiento infinito, la cosa y su representación son una y la misma. Una idea es un método para encontrar un pasaje de la representación o el concepto de una cosa a la cosa en sí; no determina ningún objeto de intuición pero igualmente determina un objeto real cuyo esquema es el objeto de la intuición (Maimon, 2010: 188).

Puede considerarse entonces que las ideas del entendimiento unifican las nociones de noúmeno y cosa en sí, deliberadamente diferenciadas por Kant.<sup>8</sup> Si la cosa en sí se refiere a los objetos incognoscibles que afectan a nuestros sentidos, y el noúmeno se refiere a puros objetos del pensamiento que, aún si no pueden darse en la experiencia tienen una función regulativa en tanto agentes de unificación de las representaciones sensibles, Maimon utiliza el rasgo común de ser irrepresentables en la experiencia para hacer coincidir ambas nociones. Las ideas serán así el objeto del pensamiento, siempre parcial para el entendimiento finito, completo para el entendimiento infinito, y serán a su vez causa, principio constitutivo de las representaciones.

Así pues, para concluir esta sección, quizá sea útil señalar los caminos divergentes a los que conducen los planteos de Maimon y Kant en lo que se refiere al problema del conocimiento. Si Kant logra mantener la posibilidad del conocimiento, lo hace resignando lo absoluto y transformando a la representación, en tanto fenómeno, en el legítimo *locus* del conocimiento. El objeto de la representación se distingue de la mera aprehensión de la imaginación en la medida en que está sujeto a la regla formal de la causalidad, lo que permite dar al fenómeno un estatuto objetivo, distinto de la mera apariencia o aparición, y mantener así un espacio para la verdad como correspondencia, aunque al precio de transformarla en una correspondencia formal. Es decir, el fenómeno, en tanto *objeto*, deviene el foco de contrastación que permite que un concepto halle o no su concordancia. Dice al respecto Kant:

Pronto se advierte que, puesto que la verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto, aquí sólo se puede preguntar por las condiciones formales de la verdad empírica; y el fenómeno, en contraposición a las representaciones de la aprehensión, puede ser representado como el objeto de ellas, distinto de ellas, sólo si está bajo una regla que lo distingue de toda otra aprehensión, y hace necesaria una especie del enlace de lo múltiple.

---

8 En este punto seguimos el señalamiento que lleva a cabo Graham Jones (Jones, 2009: 111-112).

Aquello en el fenómeno, que contiene la condición de esta regla necesaria de la aprehensión, es el objeto (Kant, 2007: 284-285).

Para Maimon, por su parte, si hay conocimiento es justamente en la medida en que no hay heterogeneidad entre cosa en sí y representación, y por el hecho de que el terreno del conocimiento no es el fenómeno, sino un nivel sub-representativo en el que ya no pueden identificarse objetos. Los objetos de la experiencia no serían más que los esquemas de las ideas del entendimiento infinito, las apariciones extensivas de una realidad intensiva que los funda. Así pues, si agregamos que para Maimon todas las facultades humanas se resumen en la facultad de pensamiento, que según el funcionamiento de los conceptos de reflexión se define como la posibilidad de dar unidad a la multiplicidad, puede verse cómo el conocimiento deja de concebirse como una tarea del entendimiento, referida a objetos, y se transforma en una tarea del pensamiento referida a ideas. Sin embargo, cabe resaltar que la relación con la adecuación como criterio de verdad resulta ambigua. Por una parte, el pensamiento no precisa de una adecuación *de hecho* para desarrollar su tarea, adecuación que resultaría imposible dada la ineludible multiplicidad de partida que provee la intuición. Pero por otro lado, tampoco cabría decir que se abandona dicho criterio, en la medida en que el pensamiento tiende a la identidad, moviéndose, cuanto le sea posible, hacia un *minimum* de diferencia o un *maximum* de identidad. Habría entonces que postular una adecuación material posible *de derecho*, pero esta sería inevitablemente infinita.

### 3. La interpretación deleuziana de Maimon

#### a) *Condiciones genéticas y principio de diferencia*

Maimon es el primer autor que dirige a Kant una crítica que se transformará para Deleuze en una suerte de *leitmotiv*, al menos durante el período de producción filosófica que se completa con *Diferencia y repetición*. Maimon sostiene que Kant ha concebido lo trascendental como condición de posibilidad, en lugar de haberlo postulado como condición genética o real de la experiencia. Deleuze, siguiendo la iniciativa de Maimon, ha enfocado sus lecturas de Nietzsche y de Bergson bajo ese mismo prisma, encontrando en la noción de voluntad de poder del primero un principio genético y genealógico, una condición que no permanece exterior a lo condicionado (Deleuze, 1973: 129-130), y en el empirismo superior del segundo un método “apto para plantear los problemas y sobrepasar la experiencia hasta sus condiciones concretas” (Deleuze, 1987: 28). Ha definido también su proyecto filosófico, tal como este resulta desarrollado en *Diferencia y repetición*, como un

empirismo trascendental, haciendo de lo trascendental un principio genético y no un mero condicionamiento.

Pero en lo que respecta a la crítica de Maimon, podemos precisar a qué aspectos del planteo kantiano ésta apunta. Las categorías para Kant proveen la condición de la experiencia, es decir, aquello sin lo cual no podría haber experiencia, pero en tanto son discursivas, no aportan la materia de la experiencia, sino que condicionan una materia ya dada. Lo dado, tal como lo hemos señalado en repetidas ocasiones, se mantiene como heterogéneo a unas condiciones que no pueden dar cuenta de su aparición. Es por ello que, para hacer que sus categorías den cuenta de la génesis de la experiencia, Maimon abre lo trascendental hacia un principio de diferencia, reformulando la distinción kantiana entre lógica general y lógica trascendental. Esta última es una lógica en la medida en que tiene como objeto relaciones necesarias y racionales, pero a diferencia de la lógica general, cuyo objeto es un objeto en general, las relaciones que constituyen la lógica trascendental supondrán una alteración originaria extraña al pensamiento puro. Así pues, si las categorías del entendimiento aseguran la forma de identidad que se requiere en los juicios de conocimiento, hay que postular algo otro, un *dado* que, en la medida en que es otro, no puede deducirse ni derivarse de la identidad. Este otro principio será el concepto de la diferencia, de lo otro en sí mismo, a partir del cual surgirán las cosas diferentes que le son dadas a la intuición.<sup>9</sup>

A este respecto Deleuze sigue a Maimon al pie de la letra, afirmando que para pasar del condicionamiento a la génesis es necesario proporcionar un principio diferencial. Dice pues al respecto:

Por lo tanto, en Kant, la diferencia sigue siendo exterior y, como tal, impura, empírica, suspendida de la exterioridad de la construcción, “entre” la intuición determinable y el concepto determinante. La genialidad de Maimon consiste en mostrar hasta dónde el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para una filosofía trascendental: los dos términos de la diferencia deben ser igualmente pensados, es decir, que la misma determinabilidad debe ser pensada como yendo más allá de sí misma para alcanzar un principio de determinación recíproca (Deleuze, 2002: 264-265).

Así pues, mientras que Kant no lograba dar cuenta de la verdadera diferencia de lo determinable, recurriendo a las formas del espacio y del tiempo como meras

---

9 “La forma de la identidad refiere a un *objectum logicum*, i.e. a un objeto indeterminado, porque todo objeto en general es idéntico a sí mismo. En contraste, la forma de la diferencia refiere solo a un objeto real, porque presupone objetos determinables (en cuanto que un *objectum logicum* no puede ser diferente de otro *objectum logicum*, i.e. de sí mismo). La forma de la identidad es entonces la forma de todo pensamiento en general (así como la forma de lo meramente lógico); mientras que la forma de la diferencia es la forma de todo pensamiento real, y en consecuencia el objeto de una filosofía trascendental” (Maimon, 2010: 178-179).

condiciones de diferenciación de lo que las categorías por sí mismas no podían terminar de singularizar, en Maimon las diferencias espacio-temporales serán efecto de relaciones diferenciales que funcionarán como razón suficiente de lo diverso. Sin embargo, para sopesar hasta qué punto la determinación recíproca de las relaciones diferenciales en el entendimiento infinito puede mantenerse como un principio de diferencia puro, deberemos pasar al problema que nos ocupará a continuación.

### ***b) La ambigüedad del entendimiento infinito***

Al momento de brindar un tratamiento más preciso del entendimiento infinito, Maimon da respuestas ambiguas y parece dejar problemas abiertos. La pregunta bajo la cual se resumen esas problemáticas es la de si puede o no considerarse que haya algo que le sea dado al entendimiento infinito, pregunta que emerge con sólo continuar las líneas argumentativas tendidas por Maimon. Así pues, si se afirma que el entendimiento infinito no posee una diferencia de naturaleza con el entendimiento finito, y este último contiene en sí mismo un margen de dato que provee el principio de diferencia, ¿puede haber también en el entendimiento infinito alguna especie de dado que ocupe el lugar de lo múltiple determinable?

Si se pone el foco en sostener el modelo del conocimiento tal como lo hemos expuesto, la respuesta a lo anterior debería ser negativa. En el entendimiento finito, las categorías son relacionales pero no determinan el objeto real más que *a posteriori*, una vez que les ha sido dado un determinable en la intuición. En el entendimiento infinito, en cambio, la determinación recíproca resulta necesariamente en una determinación completa, ya que en él son pensadas todas las relaciones posibles. Es a partir de los niveles de determinación, de la dependencia de unos con otros de los diferenciales, que se van deduciendo, de manera relativa, sujetos y predicados, sustancias y accidentes. Así pues, en el entendimiento infinito será sujeto lo que es pensado como posible, siendo predicado lo que resulte necesariamente de esa posibilidad, en una relación unilateral en la que el primero puede ser pensado sin el segundo pero no así a la inversa. En un entendimiento finito, en cambio, el sujeto no será lo posible sino lo dado, y el predicado será aquello que es pensado acerca de él como objeto. De esto habría que deducir entonces que en el entendimiento finito lo dado no sería más que el efecto de su propia limitación, mientras que en el entendimiento infinito la diferencia debería ser subsumida en una identidad última. Esta formulación, siguiendo la vía leibniziana, conducirá a afirmar que todo lo posible es necesario, ya que si el entendimiento infinito es razón suficiente de la producción de lo real, y mediante la determinación recíproca pueden derivarse

todas las consecuencias necesarias de un concepto pensado, no se vería cual podría ser la distinción entre lo completamente determinado y lo efectivamente existente.

Sin embargo, Maimon rechaza explícitamente esta vía:

De acuerdo a la escuela leibniziano-wolfiana, la actualidad es la completa posibilidad de una cosa. Pero en mi teoría, la actualidad de una cosa es su representación en el espacio y el tiempo. De esto se sigue: 1) que posibilidad y actualidad son totalmente independientes una de la otra: i.e. no todo lo posible es actual, y a la vez, no todo lo actual es posible en un sentido positivo (Maimon, 2010: 131).

Maimon encuentra dificultades a la hora de diferenciar lo posible y lo actual en un entendimiento infinito. Si en un entendimiento finito el concepto de una cosa es lo posible, y su presentación en la intuición su actualidad, ¿cómo puede trazarse una distinción semejante en el entendimiento infinito? Un entendimiento infinito debe poder pensar todo, y si se piensa, por ejemplo, una figura en general como la figura de triángulo, en tanto concepto posible, y un triángulo completamente determinado como actual, el entendimiento tiene que poder pensarlos a ambos. Pero, según Maimon, no puede hacerlo en un mismo pensamiento porque ello sería contradictorio. Tiene que pensarlos pues de un modo análogo al de un entendimiento finito, en intuiciones diferentes. No puede decirse, sin embargo, que tales intuiciones sean diferentes porque aparecen espacio-temporalmente diferenciadas, lo que conducirá a preguntarse de qué tipo son esas diferencias que el entendimiento intuye y debe pensar. Maimon afirma así que hay un dado que el entendimiento infinito intuye, pero no termina de precisar de qué tipo es ese dado:

Lo dado intuido por un entendimiento infinito es o bien un *objectum reale*, significando algo presente en el entendimiento infinito, pero no pensado por él (esto no contradice su infinitud porque esta consiste únicamente en la habilidad de pensar todo lo que es pensable, y lo dado es por naturaleza no pensable); o bien lo dado es una mera idea de la relación del concepto con algo por fuera de él, que es en sí mismo meramente una modificación del entendimiento. En este último caso la actualidad no consistiría en algo por fuera del entendimiento, sino solamente en esta relación (Maimon, 2010: 132).

Pero resulta extraño el modo en que Maimon presenta la alternativa: o se trata de un dado extraño pero interior al pensamiento, o de un dado que es aparentemente exterior pero no es más que una modificación interna. Estas alternativas, que si son excluyentes no podrían ser ambas posibles, y que si fueran compatibles no tendrían por qué presentarse como dos alternativas diferenciadas, parecen dar cuenta de una vacilación irresoluble en el planteo maimoniano. Si la segunda opción retorna sobre la vía leibniziana, y al hablar de la relación con algo que está por fuera del concepto pero que no es más que una modificación interna, en lugar de dar una indicación que sirva para resolver el problema parece más bien dejarlo intacto, la

primera opción provee en cambio nuevos matices para pensar lo dado, pero al precio de poner en riesgo mucho de lo hasta el momento construido. Si se afirma que hay en el entendimiento infinito un margen de dado que no lo hace menos infinito en la medida en que no se trata de algo pensable, se puede considerar que ese algo funciona como la cualidad oculta que en Kant representaba la cosa en sí. Gueroult sostiene esa crítica, y considera que tal reintroducción de una cualidad oculta genera una duplicación, en el nivel del entendimiento infinito, del problema de la unión entre el entendimiento y la materia. Ello daría por tierra con la posibilidad del conocimiento para el entendimiento finito, ya que si la multiplicidad irreductible de la intuición podía reducirse hasta un *minimum*, era porque se suponía una idea que daba cuenta acabadamente de su producción. Si en cambio se reconoce una multiplicidad no determinable completamente ni en idea, el conocimiento no puede desprenderse de un carácter esencialmente aproximativo.

### *c) El proyecto deleuziano*

Deleuze se ubicará en una perspectiva diferente a la de Gueroult. Si este último consideraba que el proyecto maimoniano quedaba trunco a causa de la incapacidad de dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de lo dado en el entendimiento infinito, Deleuze retoma ese mismo punto crítico, pero para partir de allí en otra dirección, tomando líneas de desarrollo maimonianas pero despojándolas de ciertos condicionamientos extrínsecos. Dicho resumidamente, el proyecto deleuziano se propone continuar un pensamiento de la diferencia que logre hacer de lo trascendental una condición genética y no meramente posible, pero liberando a su vez a la diferencia de una correlación aparentemente estructural con la identidad.

Desde la perspectiva deleuziana entonces, la oscilación que exhibe Maimon puede comprenderse como una consecuencia de la voluntad de conciliar un principio verdaderamente diferencial con un principio de identidad que asegure, o al menos resuelva de derecho, la posibilidad de adecuación del conocimiento de una conciencia finita con un saber completo. La ambigüedad en Maimon respondería al acento que se ponga, ya sea en el principio de identidad –subjetivo u objetivo–, como necesario a los fines de sostener un ideal del saber, o bien en el principio de diferencia y en el margen irreductible de dado que éste implica y que es origen del pensamiento y garante de su incompletitud. En la medida en que la primera opción provea la última palabra del planteo general, el proyecto maimoniano se inscribirá, en consonancia con los sistemas de Leibniz y de Hegel, en la línea de los pensamientos que hacen a la representación infinita. Ello supone comprender



al entendimiento infinito como un fundamento que, en tanto foco de convergencia de todos los diferenciales, provea una identidad que permita unificar, aun en un horizonte infinito, las diferentes apariciones espacio-temporales sobre las mismas ideas del entendimiento, y las diferentes ideas del entendimiento sobre una misma idea de la razón. Es entonces justamente para evitar esas derivas, fuertemente criticadas, que Deleuze pone el acento en el rol imborrable que lo dado ocupa tanto en el entendimiento finito como en el infinito. Si aludimos al primero como el polo subjetivo de la relación de diferencia e identidad, y al segundo como el polo objetivo supuesto por la primera, podremos organizar quizá con mayor claridad las dos operaciones conceptuales deleuzianas que nos proponemos señalar.

Así pues, si nos detenemos primero en el polo subjetivo, veremos que para Maimon es necesario que en la conciencia haya un principio de identidad. Según él, si bien partimos de las diferencias según nos las presenta el espacio-tiempo, estas diferencias no pueden ser absolutamente heterogéneas entre sí, ya que si ese fuera el caso, no podríamos tener conciencia ni de los objetos de la experiencia ni de nuestra propia conciencia. Para poder pensar entonces una experiencia “unificable”, aun cuando la unidad completa no podría alcanzarse más que al infinito, es necesario postular un principio de permanencia que haga de las puras diferencias o los cambios de una misma conciencia o los cambios de los objetos. Si bien no se tratará de un sustrato sustancial, será el principio de continuidad el que funcione como principio de identidad o semejanza, asegurando que entre las presentaciones de la conciencia haya un *minimum* de diferencia. Será pues al referirse a la crítica hecha a Maimon de que al concebir las Ideas como diferenciales del pensamiento se introduce en éste un *minimum* de dato que restaura la dualidad entre entendimiento finito e infinito, que Deleuze indicará el camino que seguirá su reformulación:

Pero esa objeción sólo vale en la medida en que las Ideas, según Maimon, tienen por facultad el entendimiento; del mismo modo que, según Kant, tenían por facultad la razón, es decir, de todas maneras una facultad que constituye un sentido común, él mismo incapaz de soportar en su seno la presencia de un núcleo donde se quebraría el ejercicio empírico de las facultades conjuntas. Es sólo en esas condiciones que lo impensable en el pensamiento, o el inconsciente de un pensamiento puro, debe realizarse en un entendimiento infinito como ideal del saber, y que las diferenciales están condenadas a devenir simples ficciones, si no encuentran, en ese entendimiento infinito, la medida de una realidad plenamente actual (Deleuze, 2002: 291-292).

Para Deleuze entonces las Ideas no pertenecerán a una facultad en particular, sea ésta el entendimiento o la razón, ya que ello implicaría otorgar a una sola facultad la potestad de unificar, bajo su regla propia, al resto de las facultades. Se constituye así un sentido común que funciona como el dador de unidad a una conciencia, asegurando el ejercicio conjunto de las diferentes facultades bajo el

presupuesto esencial de que el objeto representado es uno y el mismo, sin importar la facultad que reciba su efecto. Al rechazar la necesidad de postular un sentido común, Deleuze niega pues tanto un Cogito sustancial en el sentido cartesiano como un sujeto trascendental entendido como mera forma de la síntesis.

Por ello, las Ideas de ningún modo se relacionan como un Cogito como proposición de la conciencia o como fundamento, sino como el Yo fisurado de un Cogito disuelto, es decir, con el desfundamento universal que caracteriza al pensamiento como facultad en su ejercicio trascendente (Deleuze, 2002: 294).

Es entonces la diferencia misma quien toma sobre sí el principio de síntesis, ya que si hay una comunicación entre facultades, ella se debe justamente a la violencia que una le hace a la otra al presentarle un dato que, en cuanto objeto trascendente, es para cada facultad particular tanto su condición de constitución como su “objeto” imperceptible. Lo que se genera así es un acuerdo discordante que pone en movimiento a las facultades sin necesidad de asegurar entre ellas la armonía de un sentido común. La Idea no remitirá entonces a una facultad en particular, sino que recorrerá todas las facultades, proveyendo esa peculiar presentación subrepresentativa que funciona como objeto diferencial y hace posible la existencia de una facultad determinada. Así pues, ni el Yo ni las Ideas implican una unidad de síntesis, siendo el primero un Yo fisurado y las segundas multiplicidades diferenciales y no múltiples de un uno.

Desde el polo objetivo, la crítica dirigida a Maimon y la operación deleuziana para eludir sus consecuencias se repiten. Si en el entendimiento infinito se postulaba una continuidad de los diferenciales que comprendía a las ideas del entendimiento en la unidad de una idea de la razón que funcionaba como fundamento, Deleuze trazará al respecto una distinción que será clave en todo su planteo: separará el carácter de principio positivo de determinación que tienen las Ideas del carácter de fundamento que implícitamente se le asociaba. Así, razón suficiente y fundamento se divorcian, y la Idea deleuziana deviene un principio de determinación de lo desfundado, de la pura diferencia. Es justamente gracias a la noción de diferencial, y a la caracterización de las Ideas como diferenciales, que principio de determinación y fundamento pueden considerarse como distinguibles. Así, retomando los caracteres peculiares de la noción de diferencial tal como la comprendía Maimon, la Idea tiene como elementos a los diferenciales, que si bien son en sí mismos indeterminados, producen sin embargo en sus relaciones recíprocas un principio de determinación. La Idea está pues emplazada en la diferencia en-sí como en lo indeterminado, pero logra una multiplicidad de relaciones puras que, en cuanto constituyen un plano completamente determinado, funcionan como razón suficiente de lo actualizado.

Esto nos conduce a un último señalamiento. Ya hemos visto en qué sentido la distinción maimoniana entre posible y actual en el entendimiento infinito resultaba problemática. Deleuze, por su parte, resolverá esas dificultades caracterizando al plano de las Ideas no como posible sino como virtual. Siguiendo a Bergson, Deleuze denuncia en lo posible un “falso” concepto de génesis, en la medida en que oculta lo esencial del problema al que se propone dar respuesta. Lo posible se opone por un lado a lo real, siendo su proceso la realización, pero por otro no consigue identificar qué diferencia a lo existente de lo no existente, ya que lo no existente se encuentra ya recogido en el concepto como posible. La existencia entonces duplicaría al contenido del concepto, pero puesto fuera de este, en el espacio y el tiempo como medios indiferentes. Así pues, si se quiere ir más allá del mero condicionamiento, logrando dar cuenta del proceso de producción de lo existente, es preciso dejar de identificar a lo trascendental con lo posible, y será justamente la noción deleuziana de virtual la herramienta que se establecerá para superar esas inconsistencias. Así, en contraposición a lo posible, cuya realización implica la semejanza de un existente con la identidad de un concepto previo, la actualización de lo virtual se hace por diferenciación, rompiendo el proceso de semejanza que unía a la condición con lo condicionado: los términos actuales no se parecen a las relaciones virtuales que los determinan. La actualización, en tanto diferenciación, es entonces siempre una creación. Si Maimon sostenía que no podía identificarse, según el estilo leibniziano, la determinación completa del objeto con su actualidad espacio-temporal, las categorías de virtual y actual permiten a Deleuze trazar una línea de demarcación en esa zona confusa. Se dice pues al respecto:

Hemos visto que un doble proceso de determinación recíproca y de determinación completa definía esa realidad: lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado. (...) Pero ¿cómo se puede hablar a la vez de determinación completa, y sólo de una parte del objeto? La determinación debe ser una determinación completa del objeto, y sin embargo, no formar sino una parte de él. Es que, siguiendo las indicaciones de Descartes en las *Respuestas a Arnauld*, se debe distinguir con cuidado el objeto como completo y el objeto como entero. Lo completo es sólo parte ideal del objeto (...). Lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual (Deleuze, 2002: 315).

Así pues, si bien lo virtual está completamente determinado, lo está bajo el modo de lo problemático. Lo virtual procederá por determinación progresiva, yendo de la determinación recíproca a la determinación completa y viceversa, delimitando campos problemáticos de los cuales lo actual será una solución por diferenciación. El orden de las Ideas, en tanto multiplicidades virtuales, no será ya el de los juicios posibles entre sí, sino el de los problemas, cuyas condiciones implican resoluciones de órdenes anteriores y cuyas soluciones proveen las condiciones a problemas de

órdenes posteriores. De tal manera, no podrá considerarse que ninguna de las dos esferas, actual o virtual, tenga más realidad que la otra, sino que ambas constituirán las dos mitades dispares del objeto.

#### 4. Conclusión

Como habíamos anticipado en nuestra Introducción, la reconstrucción del vínculo filosófico que se tiende entre Maimon y Deleuze tenía como meta cumplimentar una serie de objetivos: el de, a través de Maimon, dar cuenta de una constelación de problemas que conformaron la escena post-kantiana; el de, a partir de ello, reconocer algunos líneas, quizá implícitas pero fundamentales, de la lectura deleuziana de Kant; y el de extraer, de esa constelación de problemas y de cuestiones, elementos que, bajo otras circunstancias y junto con otro tipo de materiales, formarán parte de algunas de las nociones fundamentales de la ontología deleuziana, como es el caso de las nociones de Idea y de virtual.

Para ello, más que proveer imágenes integrales de los autores estudiados o de brindar un cuadro comparativo de sus proposiciones filosóficas, hemos intentado presentar algunos de los problemas que animaron sus planteos, con el fin de dar sentido a las soluciones que cada uno de ellos supo elaborar. Por las obvias limitaciones de espacio del presente texto, en el caso de Deleuze, no hemos logrado proveer una reconstrucción general de las nociones que conforman su ontología diferencial y que, por tanto, dan respuesta a las dificultades heredadas del planteo maimoniano, pero tenemos la esperanza de haber planteado de modo suficientemente claro algunos de los problemas de los que se nutre con el fin de, a partir de allí, poder seguir trabajando en la reconstrucción y en la elucidación del complejo aparato filosófico deleuziano.

#### Bibliografía

1. Deleuze, G. (1973) *Nietzsche y la filosofía*, Trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.
2. \_\_\_\_\_. (1987) *El bergsonismo*, Trad. de Luis Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid.
3. \_\_\_\_\_. (2002) *Diferencia y repetición*, Trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.

4. Freudenthal, G. (2003) *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
5. Gueroult, M. (1929) *La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris.
6. Hughes, J. (2009) *Deleuze's Difference and repetition. A readers guide*, Continuum, Londres.
7. Jones, G. (2009) Solomon Maimon. En: Jones, G y Roffe, J. (eds.). *Deleuze's philosophical linneage*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
8. Kant, I. (2007) *Crítica de la razón pura*, Trad. de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.
9. Maimon, S. (2010) *Essay on transcendental philosophy*, Trad. de Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman y Merten Reg, Continuum, Londres.
10. Voss, D. (2011) Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials, *Parrhesia*, vol 11, 62-74.

## COLABORADORES

**Julio César Vargas Bejarano.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Wuppertal (Alemania). Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Entre sus áreas de investigación están la fenomenología, la filosofía política, el psicoanálisis y la filosofía de la educación. Director del grupo de investigación Hermes. Publicaciones: Tres propuestas para renovar el programa de ‘Filosofía como ciencia rigurosa’ de 1911. *Práxis Filosófica*, No 34, (2012); Somos –cómo podríamos evitarlo- funcionarios de la humanidad. El testamento filosófico de Edmund Husserl. *Co-herencia, Revista de humanidades*, Vol. 10, No 20, (2014).

E-mail: [juliocesarvargasb@gmail.com](mailto:juliocesarvargasb@gmail.com)

**Carlos Mario Vanegas Zubiría.** Candidato a Doctor por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente en la Escuela de Historia de la Universidad Pontificia Bolivariana. Publicaciones: De la historia del arte como posibilidad actual del humanismo en Julius von Schlosser y Giulio Carlo Argan. *Revista Co-herencia, Revista de humanidades* Vol. 10, N° 20, (2014); Aproximación a la secularización y la experiencia como condiciones para la filosofía de la historia en el siglo XIX. *Revista de filosofía Conceptos*, Vol. 4, N°. 6, (2014); La fotografía y los desplazamientos en el arte contemporáneo colombiano”. A propósito de Efrén Giraldo. *Los límites del índice. Imagen fotográfica y arte contemporáneo en Colombia. Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, Vol. 8 - # 2, (2013).

E-mail: [carlosubiri@gmail.com](mailto:carlosubiri@gmail.com)

**António Pedro Mesquita.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Lisboa. Docente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Sus áreas de especialización son Filosofía antigua, Platón y Aristóteles. Publicaciones: *Ensino Público da Filosofia. Perspectivas Programáticas e Ideológicas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014; *Ensaio Sergio e Outros Estudos Convergentes*, Lisboa, Esfera do Caos, 2013; *Varia Antiqua. Estudos de Filosofia Antiga*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011; “Individual Substances and Individual Accidents in Aristotle’s Categories 2”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71 (2-3), 2015.

E-mail: [apmesquita@netcabo.pt](mailto:apmesquita@netcabo.pt)

**Luisa Fernanda López Carrascal.** Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Máster en Estudios para la Paz y el Desarrollo de la Universidad Jaime I. Pertenece a la Organización Internacional para las Migraciones (OIM)-Defensoría del Pueblo de Colombia. Consultora y profesora del Diplomado “Incorporación del enfoque diferencial de género en la acción pública a favor los derechos humanos”. “Recibiendo injurias y dando las gracias”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 17. No 34, (2015); Resentimiento moral y determinismo estoico en Strawson: Dimensión ética y psico-jurídica. *Observaciones filosóficas*. No 20, (2015); El arte como testimonio. *Revista Destiempos*. No 48, (2015).

E-mail: [luisafernandalc@yahoo.es](mailto:luisafernandalc@yahoo.es)

**Jaime Llorente Cardo.** Certificado en suficiencia investigadora [doctorado] por la Universidad de Valladolid. Docente y director del Departamento de Filosofía del I.E.S. “C. de Calatrava” (Ciudad Real: España). Publicaciones: Un tiempo al margen de la memoria. Sobre la relación entre historia y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Diálogo filosófico*, N° 87 (2013); La política del acontecimiento. El “nacionalsocialismo privado” de Heidegger como totemismo ontológico. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, N° 49 (2013); Claros en el abismo de la luz. Sobre los límites de la crítica a la totalidad en Levinas y Rosenzweig. *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, Vol. 27, n° 2, (2013).

E-mail: [jakobweinendes@gmail.com](mailto:jakobweinendes@gmail.com)

**Olga Lucía Fernández Arbeláez.** Doctora en educación Universidad de Salamanca España; Psicoterapia sistémica breve y de emergencia Fundación Gilberto Brenson. Docente investigadora en Educación y Democracia Universidad Católica de Manizales. Publicaciones: Perspectiva de otras educaciones. *Revista de Investigaciones UCM*, 14 (23). Vol. 14, (2014); Reformas que incidieron en el diseño curricular de las ciencias sociales escolares entre 1970 y 2010. *Revista Virajes*, Vol. 16, No. 2 (2014).

E-mail: [ofernandez@ucm.edu.co](mailto:ofernandez@ucm.edu.co)

**Carlos Alberto Valencia Cañaveral.** Magister en Educación Universidad Católica de Manizales; psicólogo Universidad de Manizales. Docente investigador de la Facultad de Educación de la misma institución. Integrante del grupo de investigación ALFA.

E-mail: [caravacadelacruz@gmail.com](mailto:caravacadelacruz@gmail.com)

**Leonardo Colella.** Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de la Plata. Investigador de CONICET- Argentina. Publicaciones: Encuentros y desencuentros filosóficos y políticos entre Badiou y Rancière. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía.* (2015); Un análisis sobre educación y universo productivo. *Revista Paideía.* (2015); De maestros y poetas. Educación y arte en Nietzsche y Rancière. *Revista Educação e Filosofia.* v. 28, n. 56 (2014).

E-mail: [leonardojcolella@yahoo.com.ar](mailto:leonardojcolella@yahoo.com.ar)

**Diego Abadi.** Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), cursa el doctorado en filosofía en cotutela en la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Docente de la Universidad de Buenos Aires. Publicaciones: El don y lo imposible. Figuras de lo cuasi-trascendental en Jacques Derrida. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía.* Vol. XVIII (1, 2013); Apuntes sobre la noción de vida en Nietzsche y Freud. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas.* Año 12, No. 11, (2012); Las nociones derrideanas de texto y escritura en el marco de una disputa con la lingüística estructuralista. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana.* Vol. 44, N°. 132, (2012).

E-mail: [diego.abadi@gmail.com](mailto:diego.abadi@gmail.com)



## **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, 1999*a*). 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); [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

Revista Estudios de Filosofía

Números 40 de diciembre de 2009 a 52 de diciembre de 2015

Índice acumulativo por palabra clave

Nº	Título	Palabra clave
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Acaecimiento-apropiador</i>
52	Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia	<i>Acción</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Acción esencial</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Actividad</i>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<i>Acto</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	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Alma</i>
40	Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva	<i>Alteración</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Alteridad</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Alteridad</i>
42	Educación y democracia	<i>Álvaro Uribe</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Ambigüedad</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>América</i>
41	El problema de la amistad en la moral	<i>Amistad</i>
46	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Análisis conversacional</i>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza	<i>Análisis filosófico</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Animales</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Animales humanos</i>
44	Revisiones de la ética de la virtud	<i>Anscombe</i>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Antropología</i>
52	Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Antropología moral</i>
52	Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Antropología pragmática</i>
52	Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Antropología pragmática</i>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Aprendizaje</i>
48	Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino	<i>Argumento Perezoso</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Aristóteles</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa</i> 23 y <i>de fato</i> 15	<i>Aristóteles</i>
40	La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia	<i>Aristóteles</i>

40	<b>La causalidad del motor inmovil 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? <i>Eídos</i> como sujeto y garante de la identidad</b>	<i>Aristóteles</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>Aristóteles</i>
40	<b>Alejandro de Afrodisia como Intérprete de la noética aristotélica</b>	<i>Aristóteles</i>
44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<i>Arte</i>
51	<b>Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico</b>	<i>Arte</i>
44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<i>Arte de masas</i>
44	<b>Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?</b>	<i>Artefactos técnicos</i>
47	<b>Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías</b>	<i>Artefactos técnicos</i>
41	<b>La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant</b>	<i>Autocomprensión existencial</i>
46	<b>Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica</b>	<i>Autoconciencia</i>
52	<b>La autodeterminación de la voluntad. Según el "tomismo esencial" de Cornelio Fabro</b>	<i>Autodeterminación</i>
41	<b>La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant</b>	<i>Autodeterminación</i>
41	<b>¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso</b>	<i>Autoengaño</i>
41	<b>La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant</b>	<i>Autorrealización</i>
45	<b>Teleología y teología en Edmund Husserl</b>	<i>Axiología</i>
40	<b>La recepción de la teoría aristotélica del azar en el <i>De Fato</i> de Alejandro de Afrodisia</b>	<i>Azar</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<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	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Cassirer</i>
40	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma	<i>Causa</i>
50	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Causa</i>
40	La causalidad del motor inmóvil según Pseudo Alejandro	<i>Causalidad</i>
48	Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer	<i>Causalidad</i>
52	El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Causalidad</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Cercanía</i>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Ciencia</i>
50	El espacio controversial de los sistemas complejos	<i>Ciencias de la complejidad</i>
43	La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método	<i>Ciencias Sociales</i>
44	La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales	<i>Ciencias sociales</i>
52	El arte de la caccia: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo	<i>Ciro</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Ciudadanía</i>
42	Educación y democracia	<i>Ciudadanía</i>
43	Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana	<i>Clasicismo</i>
43	La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Cogito</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Cogito</i>
42	Rawls: construtivismo e justificação coerentista	<i>Coherentista</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<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>
51	<b>Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica</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>
51	<b>Reflexiones en torno al concepto de Religión</b>	<i>Cristianismo</i>
42	<b>Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls</b>	<i>Crítica</i>
52	<b>El “género” Foucault y algunas tensiones feministas</b>	<i>Crítica feminista</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>Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático</b>	<i>Cuerpo</i>



50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Cuerpo</i>
42	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Culpa</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>Cultura ciudadana</i>
46	El Teatro en Hegel	<i>Cultura de la reflexión</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Darwin</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Datos</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Deber</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>Debilidad democrática</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Deconstrucción</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Deducción trascendental</i>
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Mantissa 23 y de fato 15</i>	<i>Deliberación</i>
44	Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar	<i>Delirio</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Demarcación</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Demarcación</i>
42	Educación y democracia	<i>Democracia</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Demostración</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Dennett</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Derecho</i>
42	El concepto kantiano de ciudadanía	<i>Derechos</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Derechos humanos</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Derrida</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Desgaste</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Desierto</i>

44	<b>Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: 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 Cien años de soledad</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>
52	<b>El “género” Foucault y algunas tensiones feministas</b>	<i>Dispositivo de la sexualidad</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 heraclítica en el Teeteto</b>	<i>Doctrina Heraclítica</i>
42	<b>Rawls: constructivismo e justificação coerentista</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 Crítica de la razón pura de Kant</b>	<i>Dualidad</i>

47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Duda</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Eckhart</i>
52	Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje	<i>Ecuador</i>
42	Educación y democracia	<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>
52	La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro	<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>Epifora</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: construtivismo e justificação 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 zambraniano: 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	<b>El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797</b>	<i>Estado</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>Estado comunitario</i>
42	<b>Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política</b>	<i>Estado Democrático de derecho</i>
51	<b>The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)</b>	<i>Estermann</i>
43	<b>Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana</b>	<i>Estética</i>
51	<b>Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico</b>	<i>Estética</i>
52	<b>Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje</b>	<i>Estética Romántica</i>
50	<b>Corporealismo y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático</b>	<i>Estoa</i>
40	<b>Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica. Notas sobre <i>in A. Pr.2, 22-33</i></b>	<i>Estoicismo</i>
43	<b>Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?</b>	<i>Estoicismo</i>
45	<b>Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino</b>	<i>Estoicismo antiguo</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Estructura</i>
50	<b>Realismo Estructural y Estructuralismo Metateórico</b>	<i>Estructuralismo metateórico</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>Eterno retorno</i>
42	<b>El contractualismo moderno y la culpa política</b>	<i>Ethos</i>
44	<b>Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos</b>	<i>Ethos, resistencia</i>
49	<b>Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad</b>	<i>Ética</i>
50	<b>Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad</b>	<i>Ética</i>
41	<b>La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant</b>	<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>
50	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Existencia</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Existencia</i>
52	Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia	<i>Existencialismo</i>
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>
52	La autodeterminación de la voluntad. Según el "tomismo esencial" de Cornelio Fabro	<i>Fabro</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>
52	El "género" Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Feminismo foucaultiano</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>
50	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Fenomenología</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Fenomenología</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Fenómenos</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana de 1796/1797	<i>Fichte</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>Filosofía</i>
45	La heteronimia: una ontología poética sin metafísica	<i>Filosofía</i>
48	La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro	<i>Filosofía</i>
49	Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Filosofía</i>
51	The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Filosofía andina</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía colombiana</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Filosofía contemporánea</i>
44	Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos	<i>Filosofía crítica</i>
44	Artefactos técnicos: ¿cuál es el enfoque más adecuado?	<i>Filosofía de la tecnología</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Filosofía del lenguaje</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía española</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Filosofía latinoamericana</i>
44	La concepción objetiva de la substancia en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Filosofía trascendental</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las regularidades empíricas en el contexto del idealismo trascendental kantiano	<i>Finalidad</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Finitud</i>
43	Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson	<i>Finlayson</i>

48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Finlayson</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>Forma</i>
48	La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eídos</i> como sujeto y garante de la identidad	<i>Forma (εἶδος)</i>
47	Teatro, formación y vida en el <i>Wilhelm Meister</i> de Goethe	<i>Formación</i>
44	¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Fórmula</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad	<i>Foucault</i>
44	Tiempo cíclico e instante en <i>Cien años de soledad</i>	<i>Fracaso</i>
46	Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual	<i>Fraternidad</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Fuerza</i>
47	Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías	<i>Función técnica</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Fundamento</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Religión	<i>G.W. F. Hegel</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Gadamer</i>
45	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones	<i>Galeno</i>
43	El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Genealogía</i>
52	El “género” Foucault y algunas tensiones feministas	<i>Género</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Geometría</i>
41	Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana	<i>Ge-Stell</i>
48	La América indígena según Clarence Finlayson	<i>Ginés de Sepúlveda</i>
41	La justicia económica ante la vuelta a la economía de la gran depresión	<i>Globalización</i>
42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Goce</i>
45	La cuestión del colorido en la pintura: Hegel frente a Goethe y Diderot	<i>Goethe</i>
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica	<i>Goethe</i>

51	<b>La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario</b>	<i>Guerra fría</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>
51	<b>Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)</b>	<i>Heidegger</i>
52	<b>Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje</b>	<i>Herder</i>
47	<b>Otra vuelta de tuerca sobre Dennett y la hermenéutica artefactual: tensiones y aporías</b>	<i>Hermenéutica</i>
42	<b>Del objeto de la retórica</b>	<i>Hermenéutica</i>
43	<b>El "sacerdote asceta" y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Hermenéutica</i>
43	<b>Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones</b>	<i>Hermenéutica</i>
43	<b>La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método</b>	<i>Hermenéutica</i>
44	<b>La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales</b>	<i>Hermenéutica</i>
46	<b>Los fundamentos de una política de la justa memoria</b>	<i>Hermenéutica</i>
47	<b>Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística</b>	<i>Hermenéutica</i>
51	<b>Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica</b>	<i>Hermenéutica</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	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Hjelmslev</i>
43	La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena	<i>Hobbes</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Homero</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Hospitalidad</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario	<i>Huevo humanitarismo</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Humanismo</i>
42	Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad	<i>Hume</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Humildad</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<i>Humor</i>
42	Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística	<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	<b>Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas</b>	<i>Individualismo</i>
50	<b>Atención, referencia e inescrutabilidad</b>	<i>Inescrutabilidad de la referencia</i>
47	<b>La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes</b>	<i>Infinito</i>
51	<b>La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario</b>	<i>Injerencia humanitaria</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Instante</i>
51	<b>Reflexiones en torno al concepto de Religión</b>	<i>Intelectualismo</i>
44	<b>Naturaleza del acto liberador del delirio zambraniano: acción esencial, evidencia y despertar</b>	<i>Intemporalidad</i>
46	<b>Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica</b>	<i>Interacción</i>
41	<b>Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana</b>	<i>Interpelar-corresponder</i>
43	<b>El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral</b>	<i>Interpretación</i>
46	<b>Fichte- G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica</b>	<i>Intersubjetividad</i>
51	<b>La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario</b>	<i>Intervención</i>
44	<b>¿Qué es ver?</b>	<i>Intuición</i>
52	<b>El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción</b>	<i>Intuición</i>
51	<b>Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico</b>	<i>Inutilidad</i>
48	<b>Causalidad, invariancia y sistematicidad en el neokantismo de Ernst Cassirer</b>	<i>Invariancia</i>
51	<b>An editorial history of Newton’s regulae philosophandi</b>	<i>Isaac Newton</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 différance 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: constructivismo e justificación 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>
52	<b>La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica</b>	<i>Krober</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	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Léxico</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Ley de conservación</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Ley de transformación</i>
42	<b>El contractualismo moderno y la culpa política</b>	<i>Liberalismo</i>
49	<b>Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad</b>	<i>Libertad</i>
52	<b>La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro</b>	<i>Libertad</i>
52	<b>El arte de la caccia: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo</b>	<i>Líder</i>
44	<b>Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos</b>	<i>Límites del conocimiento</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Literatura</i>

52	Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje	<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>
52	El arte de la caccia: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo	<i>Maquiavelo</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? <i>Eídos</i> 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>
51	La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6	<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>
51	Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Método</i>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza	<i>Método</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Método de investigación</i>
50	La metodología de Newton y la demostración de la realidad de la fuerza	<i>Metodología</i>
51	An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i>	<i>Metodología científica</i>
43	La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método	<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 contra-aristotélicas 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>
51	<b>Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica</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>
52	<b>La antropología de Alfred Kroeber como epistemología morfológica</b>	<i>Morfología</i>
51	<b>La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6</b>	<i>Movimiento</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	<b>Datos, fenómenos y teorías</b>	<i>Nuevo experimentalismo</i>
47	<b>Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica</b>	<i>Objetividad</i>
42	<b>Del objeto de la retórica</b>	<i>Objeto</i>
52	<b>El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción</b>	<i>Objeto</i>
46	<b>El Teatro en Hegel</b>	<i>Obra de arte</i>
47	<b>Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger</b>	<i>Obra de arte</i>
49	<b>Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana</b>	<i>Obra de arte</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Ocasión propicia</i>
49	<b>El concepto de técnica en Homero</b>	<i>Odisea</i>
46	<b>Los fundamentos de una política de la justa memoria</b>	<i>Olvido</i>

45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Ontología</i>
47	<b>Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística</b>	<i>Ontología</i>
52	<b>Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia</b>	<i>Ontología</i>
42	<b>Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política</b>	<i>Opinión pública y voluntad política</i>
44	<b>Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad</b>	<i>Oportunidad</i>
44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<i>Originalidad</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Oxímoron</i>
52	<b>Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje</b>	<i>Paisaje</i>
44	<b>Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos</b>	<i>Palabras</i>
43	<b>Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?</b>	<i>Panteísmo</i>
44	<b>Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos</b>	<i>Parrhesía</i>
42	<b>Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política</b>	<i>Participación</i>
51	<b>La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6</b>	<i>Pasaje</i>
45	<b>Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones</b>	<i>Pasión</i>
41	<b>Reflexiones cartesianas sobre el bien moral</b>	<i>Pasiones</i>
43	<b>Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones</b>	<i>Pasiones</i>
44	<b>¿Arte o publicidad? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad</b>	<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>
51	<b>Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico</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>
52	<b>El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción</b>	<i>Percepción</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>
51	<b>Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico</b>	<i>Placer estético</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>
51	<b>Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)</b>	<i>Preciencia</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eídos</i> 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>



51	<b>An editorial history of Newton's <i>regulae philosophandi</i></b>	<i>Principia mathematica</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>
51	<b>The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)</b>	<i>Principios filosóficos</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 heraclítica 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>
52	<b>El arte de la caccia: el liderazgo de Ciro en Nicolás Maquiavelo</b>	<i>Pueblo</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>
51	<b>An editorial history of Newton's regulae philosophandi</b>	<i>Regulae philosophandi</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>
51	<b>Reflexiones en torno al concepto de Religión</b>	<i>Religión</i>

42	Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	<i>Repetición</i>
41	La universalidad de la metáfora en el arte	<i>Representación</i>
47	La pervivencia de la duda en la posteridad de Descartes	<i>Representación</i>
52	El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción	<i>Representación cerebral</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Reproducción</i>
40	Parra Paris, Lisímaco. <i>Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant</i>	<i>Reseña</i>
40	Franco Restrepo Vilma Liliana. <i>Orden contrainsurgente y dominación</i>	<i>Reseña</i>
41	Carvajal Godoy, Johman. <i>El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes</i>	<i>Reseña</i>
43	Paul Ricoeur. <i>Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos</i> , trad. Horacio Pons.	<i>Reseña</i>
43	De Westfalia a Cosmópolis. Soberanía, ciudadanía, derechos humanos y justicia económica global. Francisco Cortés Rodas, Felipe Piedrahíta Ramírez.	<i>Reseña</i>
47	Sánchez de la Torre, Ángel. <i>Hesíodo (siglo VIII a.C.)</i>	<i>Reseña</i>
47	Ruiz Gutiérrez, Adriana María. <i>La violencia del derecho y la nuda vida</i>	<i>Reseña</i>
52	Discutir palabras/discutir posturas. Sobre “Arte & Publicidad. La estrategia de la sustitución”. Respuesta a Inmaculada Murcia	<i>Reseña</i>
50	Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Responsabilidad</i>
42	Del objeto de la retórica	<i>Retórica</i>
43	Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones	<i>Retórica</i>
46	Los fundamentos de una política de la justa memoria	<i>Ricoeur</i>
49	El concepto de técnica en Homero	<i>Saber</i>
41	El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto	<i>Sabiduría</i>
48	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	<i>Sagacidad</i>
49	Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi	<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>
52	<b>El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción</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>
51	<b>Paul Valéry: el nacimiento del mundo estético y artístico</b>	<i>Sensibilidad</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>
52	<b>Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador decimonónico: la influencia de Herder y la estética romántica de lo sublime en la literatura y la pintura de paisaje</b>	<i>Siglo XIX</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>
51	<b>La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario</b>	<i>Soberanía</i>
41	<b>Reflexiones cartesianas sobre el bien moral</b>	<i>Soberano bien</i>
52	<b>Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza</b>	<i>Sobre la certeza</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? <i>Eídos</i> 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>
52	<b>El “género” Foucault y algunas tensiones feministas</b>	<i>Sujeto feminista</i>
48	<b>La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? <i>Eídos</i> como sujeto y garante de la identidad</b>	<i>Sustancia (ὄντεια)</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>
51	<b>The Principle of Primal Order in the ritual healing techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)</b>	<i>Técnicas de curación</i>
51	<b>Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica</b>	<i>Tecnicismo</i>

46	Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Tecnología</i>
50	<i>Corporealismo</i> y causalidad en la Estoa antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático	<i>Tensión</i>
43	Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿Es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?	<i>Teología</i>
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Teología negativa</i>
50	Deconstrucción y teología negativa. El juego entre <i>différance</i> y diferencia ontológica	<i>Teología negativa</i>
52	Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia	<i>Teoría de la verdad</i>
50	Atención, referencia e inescrutabilidad	<i>Teoría relacional de la atención</i>
42	Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana (Evans' 'Frege' Revisited)	<i>Teoría semántica fregeana</i>
45	Datos, fenómenos y teorías	<i>Teorías</i>
45	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Texto</i>
50	Heidegger y la noción de preciencia ( <i>Vorwissenschaft</i> ) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)	<i>Tiempo</i>
51	Heidegger y la noción de preciencia ( <i>Vorwissenschaft</i> ) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)	<i>Tiempo</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo acrónico</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo cíclico</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo cronológico</i>
44	Tiempo cíclico e instante en Cien años de soledad	<i>Tiempo justo</i>
52	Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza	<i>Tipos proposicionales</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana	<i>Tolerancia</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia	<i>Tradicción</i>
48	El mito y la música como referencias contra-aristotélicas en El nacimiento de la tragedia	<i>Tragedia</i>
43	Lo trágico y los destinos del Desasosiego	<i>Trágico</i>
47	Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger	<i>Transformación</i>
47	El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista	<i>Trascendental</i>
41	¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	<i>Tugendhat</i>
46	El desorden de las cosas y el problema de la demarcación	<i>Unidad de la ciencia</i>

46	<b>El desorden de las cosas y el problema de la demarcación</b>	<i>Unidad metodológica</i>
41	<b>Espacio modal y universales estructurales máximos</b>	<i>Universales</i>
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>
48	<b>La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro</b>	<i>Ver</i>
45	<b>La heteronimia: una ontología poética sin metafísica</b>	<i>Verdad</i>
51	<b>Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica</b>	<i>Verdad</i>
47	<b>Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe</b>	<i>Vida</i>
47	<b>Paul Valéry y sus reflexiones biologicistas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida</b>	<i>Vida</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>Vida</i>
41	<b>¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso</b>	<i>Vida buena</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>Violencia política</i>
47	<b>Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica</b>	<i>Violencia simbólica</i>
43	<b>Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web</b>	<i>Virtualidad</i>
41	<b>El problema de la amistad en la moral</b>	<i>Virtud</i>
41	<b>Reflexiones cartesianas sobre el bien moral</b>	<i>Virtudes</i>
52	<b>La autodeterminación de la voluntad. Según el "tomismo esencial" de Cornelio Fabro</b>	<i>Voluntad</i>
46	<b>El maestro Eckhart: Filosofía y Mística</b>	<i>Voluntad divina</i>
51	<b>Reflexiones en torno al concepto de Religión</b>	<i>Voluntarismo</i>
44	<b>El conjuro de las imágenes: Aby Warburg y la historiografía del alma humana</b>	<i>Warburg</i>
52	<b>Wittgenstein y el método de análisis por tipos proposicionales en Sobre la Certeza</b>	<i>Wittgenstein</i>
46	<b>El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia</b>	<i>Xavier Zubiri</i>
49	<b>Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi</b>	<i>Zen</i>





# estudios políticos

N.º 48, Medellín, enero-junio de 2016



Instituto de Estudios Políticos  
Universidad de Antioquia

48

N.º 48, p.1-290, Medellín, Colombia, enero-junio de 2016, ISSN 0121-5167 • eISSN 2462-8433



## REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

ISSN 0124-4620

Vol. XV - Nº. 30

2015 Enero - Junio

### Número especial de Filosofía de la Biología

#### Contenido

##### Editorial

*Gustavo A. Silva C.*

Hacia una agenda social de la Filosofía de la Biología

*Asociación Iberoamericana de Filosofía  
de la Biología - AIFIBI-*

Contra la concepción estadística de la teoría de la selección natural

*Gustavo Caponi (Brasil)*

Contexto, estado actual y replanteo del debate

internalismo vs. externalismo en las teorías de la evolución biológica

*Eugenio Andrade (Colombia)*

La norma global y la fractura ecológica

*Federico di Pasquo (Argentina)*

Cooperación humana, reciprocidad y castigo. Un enfoque evolutivo

*Gustavo A. Silva C. (Colombia)*

Las explicaciones sobre el comportamiento social:

entre la administración y la generación de beneficio

*Irma Bernal & Maximiliano Martínez (México)*

El papel del comportamiento animal en la evolución.

Reflexiones desde la teoría de sistemas en desarrollo y la biosemiótica

*Yusleni Fierro & Eugenio Andrade (Colombia)*



UNIVERSIDAD **EL BOSQUE**

ISSN 2011-0324

# CS

Estudios sobre Latinoamérica y el Caribe  
con perspectiva global

No. 16  
Mayo - Agosto, 2015

## Desigualdades étnico-raciales

www.icesi.edu.co/revista\_cs | cs@icesi.edu.co  
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales  
Universidad Icesi



### Artículos

[ *Luis Ernesto Valencia Angulo* ]

Ambigüedades en dos décadas de paradigma multiculturalista  
Algunos elementos de la historia inmediata de los Afrocolombianos

[ *Meyby Ugueto-Ponce* ]

Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda,  
Venezuela

[ *Alan Castaño* ]

Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial  
esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII)

[ *Vicenta Moreno Hurtado y Debaye Mornan* ]

¿Y el Derecho a la Ciudad? Aproximaciones sobre el racismo, la  
dominación patriarcal y estrategias feministas de resistencia en Cali,  
Colombia

[ *Janeth Mosquera Becerra* ]

Develando lo que dicen sobre raza y etnia las revistas de salud  
pública de Colombia

[ *Fernando Urrea-Giraldo, Gustavo Bergonzoli Peláez, Bladimir Carabali  
Sinisterra y Víctor Hugo Muñoz Villa* ]

Patrones de mortalidad comparativos entre la población  
afrodescendiente y la blanca-mestiza para Cali y el Valle del Cauca

[ *Luz Edith Valoyes Chávez* ]

Los negros no son buenos para las matemáticas: ideologías raciales y  
prácticas de enseñanza de las matemáticas en Colombia

[ *Juan Carlos Zuluaga Díaz* ]

Afrodendientes, representaciones y movilidad social en Tulúa

### Documentos

[ *Henry Arenas Valencia* ]

Da Guiné-Bissau à Colômbia. Benkos Biohó, resistência e (é)  
palenque. Um caso da diáspora africana

[ *Gustavo Emilio Balanta Castilla* ]

El abrazo por la vida y la libertad

### Reseñas

[ *Octavio Sacramento* ]

Capital, desigualdade e o passado que devora o futuro

[ *Maria del Pilar Acosta* ]

Intervención social y el debate sobre lo público



Calle 18 No. 122-135, Cali-Colombia | Teléfono: 555 2334 | Fax: 555 1441

No. 40

Nueva Serie  
Enero - Junio  
2015

# Praxis Filosófica

**Spinoza on freedom,  
individual rights and public power** ▶  
Modesto Gómez-Alonso

**Las formas de la imaginación en Kant** ▶  
William Álvarez Ramírez

**La interpretación de Sharon Ann Lloyd de la teoría  
política de Thomas Hobbes** ▶  
Oswaldo Plata

**Matemática y física en el *Timeo* de Platón** ▶  
Henar Lanza González

**Le problème des universaux chez Thomas d'Aquin,  
*vu avec des lunettes analytiques*** ▶  
Alejandro Pérez

**Caracterizando el Desacuerdo lógico** ▶  
Diego Tajer

**Sobre el concepto de Recursión y sus usos** ▶  
Sergio Mota

**Ideología y crítica en Michel Foucault** ▶  
Mauro Benente

**Foucault, lo real, la filosofía** ▶  
Antonio Rodríguez

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387





**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 enero de 2016



**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  
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); [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)  
Medellín – Colombia

