

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Diciembre 2016

n° 54

## Contenido

### Artículos

#### **Presentación**

Carlos Vásquez Tamayo

#### **Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes**

Ángela Uribe Botero

#### **Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista**

Lina Marcela Cadavid Ramírez

#### **La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales**

Antonio Rivera García

#### **Creencia no evidencial y *certeza vital***

Rafael Miranda Rojas

#### **La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes**

Oswaldo Plata Pineda

#### **Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural**

Catalina Hidalgo Nieto

#### **Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos**

Carolina Delgado

#### **La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño**

Liliana C. Molina González

#### **Reseña**

#### **Rodríguez Jaramillo, Antonio. *Montaigne. Ética en diálogos modernos: los Ensayos***

Vicente Raga Rosaleny



**Contenido**

**Artículos**

**Presentación**

Carlos Vásquez Tamayo .....7

**Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia*  
de Emma Reyes**

Ángela Uribe Botero.....9

**Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista:  
panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista**

Lina Marcela Cadavid Ramírez .....23

**La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino:  
crisis de la presencia y apocalipsis culturales**

Antonio Rivera García .....45

**Creencia no evidencial y *certeza vital***

Rafael Miranda Rojas .....71

**La interpretación de Lloyd del principio de obligación política  
de Thomas Hobbes**

Oswaldo Plata Pineda .....87

**Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión  
del diálogo intercultural**

Catalina Hidalgo Nieto .....107

**Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos**

Carolina Delgado .....131

**La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo  
como un proceso de reconciliación con el daño**

Liliana C. Molina González .....151

**Reseña**

**Rodríguez Jaramillo, Antonio. *Montaigne. Ética en diálogos  
modernos: los Ensayos***

Vicente Raga Rosaleny .....177

## 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: Imprenta Universidad de Antioquia

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia  
Apartado 1226. Medellín. Colombia  
Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680  
<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>; [http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia)  
Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co), [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

**Fundador:**

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

**Director:**

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

**Editor:**

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

**Comité Editorial:**

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

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

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

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

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

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

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

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

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

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

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

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

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

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

**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:**

Osmar Gaviria Rendón

**Diagramación:**

Erledy Arana Grajales. 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

Las preguntas de la filosofía tienen que ser hirientes. Responden por necesidad a una determinada urgencia. Urgencia entre hombres, en un momento determinado. La filosofía pregunta lo que la gente pregunta. La fidelidad a unas preguntas es el espejo en el que la filosofía se mira. Son por demás las mismas palabras. Unas cuantas. Las palabras de hoy vienen de muy lejos y la filosofía las cuida. Pero, a la vez, debe estrujarlas, sobre todo allí donde esas palabras ocultan algo, un mando, una imposición, una afrenta. La filosofía agita las palabras o trae aquellas que hace tiempo se mantienen calladas.

Acaso por eso la filosofía es incómoda. No se ajusta a los usos ni conviene con lo que habitualmente se cree. Ella vuelve problema lo que tiene una apariencia de hecho probado. ¿Cuál es el tiempo de la filosofía? Ella nos previene, nos advierte, desenmascara la crueldad que amenaza. Dice a la vez de dónde vienen la intemperancia, la cólera, el resentimiento, las pasiones torvas. Afirma qué y advierte quién. Avizora, adivina, si bien no promete nada, sí advierte: lo que viene, lo que va a ocurrir. Quizás propone posibilidades para esquivar el error.

La responsabilidad de la filosofía es ineludible. Si los filósofos la eluden, ella se vuelve sobre ellos y los denuncia. La filosofía es un habla inmemorial, no es de nadie, acaso ni es un oficio. Ella lleva consigo una voz muy antigua. Una voz sin comienzo certero que vuelve siempre. Cada pueblo la usa, la habita. Las divisiones de culturas y geografías no hacen sino volver particular un habla de siempre.

¿De qué responsabilidad se trata? La verdad de la filosofía es la eminencia de las otras personas. Por eso ella se dispone como una escucha. Para la filosofía hablar es responder. ¿A qué? Al reclamo nunca agotado de cada hombre por tener su lugar. El asunto es de lugar. Un lugar en el espacio y en el tiempo. Los modernos descubrieron que ese lugar, el más eminente, es el yo. Cuando alguien dice “yo” se muestra, le recuerda a los otros que a ese alguien no se le puede borrar. La responsabilidad de la filosofía es velar por el lugar del yo de todos y cada uno. Por eso ella dice lo universal en cada particular.

Responsabilidad muy alta en tiempos de indigencia. En esta época en la que ya no queda casi ningún lugar. A la filosofía le toca decir “tú” para que cada yo se disponga. Y viva y exista allí con todos y cada uno de sus derechos. Casi a nadie se le oye decir “yo”. Ese yo, partícula de la indefensión y la fragilidad, es ahogado por un “él” terrible y omnímodo. O por un nosotros que no es sino el eco, en la mayoría de los casos, de una palabra sin inteligencia ni misericordia.

Nada puede asegurarse acerca de la supervivencia de esa partícula. A la filosofía le corresponde, entre tanto, problematizar esa voz pesada y terrible que ordena siempre lo mismo sin decir nada. La voz del poder es la palabra de la nada. La filosofía vela por aquella otra palabra que halla en las categorías y los conceptos un signo de esperanza en los tiempos que corren.

**Carlos Vásquez Tamayo**  
**Director**  
**Revista Estudios de Filosofía**  
**Doi: 10.17533/udea.ef.n54a01**



# Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes\*<sup>1</sup>

Verbiage and empathy. On *Memory by Correspondence* by Emma Reyes

Por: Ángela Uribe Botero  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: auribeb@unal.edu.co

Fecha de recepción: 1° de enero de 2016

Fecha de aprobación: 5 de mayo de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a02

**Resumen.** *El propósito de este trabajo es profundizar en el sentido del aislamiento en un convento en el que fue obligada a vivir Emma Reyes, la autora del libro Memoria por correspondencia. Teniendo en cuenta el término “ideologías de la inmortalidad”, usado por Maxine Sheets-Johnstone, en la primera parte trato de develar el que, según creo, es el origen de dicho aislamiento. En la segunda parte me ocupo de establecer una relación entre la manera de instanciarse en ese convento la ideología de la inmortalidad y el término “empatía”, tal como este es entendido por algunos autores de la fenomenología. Concluyo mostrando de qué modo puede la empatía ser empobrecida hasta el punto de que las particularidades de las vivencias de los demás son percibidas de un modo marginal y periférico.*

**Palabras clave:** *Empatía, palabrerío, ideologías de la inmortalidad, Sheets-Johnstone, Edith Stein, Edmund Husserl, Emma Reyes*

**Abstract.** *The purpose of this paper is to deepen into the sense of isolation in a convent in which Emma Reyes, the author of the book Memoria por correspondencia was forced to live. Taking account of Maxine Sheets-Johnstone’s term “immortality ideologies”, in the first part of the paper I try to disclose what I see as the origin of that isolation. In the second part, I weave a relation between the way the immortality ideology is instantiated in that convent and the term “empathy”, as used in phenomenology. I conclude showing how empathy can be impoverished as to the point where the particularities of an other’s experiences are perceived only in a marginal and peripheral way.*

**Keywords:** *Empathy, verbiage, immortality ideologies, Sheets-Johnstone, Edith Stein, Edmund Husserl, Emma Reyes*

---

\* El artículo hace parte de los productos de investigación del grupo Estética y política, conformado por la Universidad Nacional De Colombia, Universidad de Los Andes y Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario; Dirigido por Lisímaco Parra París.

1 Agradezco a María Lucía Rivera, Diana Acevedo, Juan David Fuentes y a Leonardo González por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

#### Cómo citar este artículo:

MLA: Uribe, Ángela. “Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes”. *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 9-22.

APA: Uribe, A. Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 9-22.

Chicago: Uribe, Ángela. “Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes.” *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 9-22.

## Introducción

El libro *Memoria por correspondencia*, de Emma Reyes, está hecho a partir de una serie de veintitrés cartas escritas por ella entre 1969 y 1997 a su amigo, el historiador y político colombiano, Germán Arciniegas (Otero, 2014: 7). En su conjunto, las cartas contienen una serie de relatos vívidamente transmitidos por Reyes sobre su vida de niña. Emma y su hermana Helena, según se cuenta en las cartas, crecieron como hijas “ilegítimas” (Deas 2014: 11) y vivieron durante los primeros años de su vida en Bogotá, en un cuarto aislado, frío y oscuro, con una señora a quien llamaban María (Reyes, 2014: 17, 26). Los recuerdos de Reyes sobre la vida en ese cuarto oscuro, junto con los recuerdos sobre los viajes en los cuales ella, su hermana y María iban y venían entre Bogotá y otros pueblos cercanos a la capital, contienen reiteradas referencias al tipo de relación que se estableció entre las niñas y María (Cf. Deas, 2014: 12). Se trataba de una relación mediada por el miedo: a los golpes, a los gritos y a los insultos arbitrarios (Reyes, 2014: 25, 31). En la carta número ocho cuenta Reyes cómo, después de repetidas veces de haberlo prometido, María cumplió finalmente con su promesa de abandonarlas: “[Y]o les juro y se acordarán de mis palabras que a la primera oportunidad que se me presente, voy a regalar a alguien, no me importa a quién” (Reyes, 2014: 70). Esta promesa se cumple en la forma del más claro y sobrecogedor abandono. Después de un largo viaje en mula, Emma y Helena se encuentran solas y desamparadas en la estación de un pueblo sin nombre.

En la mayoría de las cartas que escribe Reyes a su amigo hay un tono de excepcionalidad no melodramático que, una y otra vez, conduce en el lector al desconcierto en relación con la vida que ella y su hermana fueron obligadas a vivir (Cf. Bonnet 2014: 9). ¿Cómo pudo ser? Esta pregunta se hace más urgente a partir de la serie de cartas que en el libro inician con la vívida descripción (Cf. Bonnet, 2014: 10) de los años que siguieron al abandono. Para Emma y su hermana estos fueron diez años entre las paredes de un convento de monjas, impecablemente cerradas al mundo; diez años que transcurrieron en medio de una suerte de caridad turbia e hipócrita que hacía ver a la esclavitud como si fuera la piedad. Es a esos años a los que quisiera referirme en este texto.

En su relato acerca de los primeros días en el convento, Emma Reyes hace referencias reiteradas a la extrañeza por parte de las monjas ante lo que, según les parecía, era la condición que mejor describía a las niñas: Emma y su hermana eran hijas del pecado (Reyes, 2014: 102-104).

Madre, si yo insisto, y le suplico de no agotar esfuerzos, no es exactamente porque nos interese encontrar o saber quiénes son los padres de estas criaturas, lo que a mí me preocupa es no poder saber si han estado *bautizadas* o no. Si son hijas *ilegítimas* o si son *hijas del pecado*. Ustedes se imaginan que bajo el techo de esta santa casa no podemos tener dos niñas que estén *en pecado* (Reyes, 2014: 103, énfasis añadidos).

El hecho de que “estas criaturas” fueran vistas, ante todo, como hijas del pecado imponía una larga y costosa tarea a las monjas: “tenemos la obligación ante Dios de salvar sus almas” (Reyes, 2014: 103-104). Contra las niñas, el cumplimiento de esta obligación estuvo siempre acompañado de trabajos forzados, de golpes, hambre, frío y humillaciones.

En lo que sigue quisiera, en primer lugar, profundizar tanto en el sentido, como en las características del aislamiento al que se refiere Reyes en sus cartas. En segundo lugar, quisiera responder a la pregunta acerca de qué originó en las monjas su disposición para relacionarse con las niñas a través casi exclusivamente de su condición de hijas del pecado. Para cumplir con estos dos propósitos, a lo largo del trabajo hago frecuentes alusiones a las descripciones de Reyes acerca su vida con las monjas. El propósito de profundizar en el sentido del aislamiento al que he hecho referencia conduce al término “ideologías de la inmortalidad”, propuesto por Maxine Sheets-Johnstone en su libro *The Roots of Morality* (2008: 55 y ss.). Algunos rasgos del uso que hace Sheets-Johnstone de este término sirven en la primera parte del presente texto para mostrar cómo en el convento se produjo una fragmentación, dolorosa para Emma, entre las palabras y la experiencia. En la segunda parte intento responder a la pregunta por el origen de la disposición de las monjas para relacionarse con las niñas exclusivamente a través de su condición de pecadoras. La respuesta a esta pregunta conduce en el texto a una reflexión en torno al término “empatía”, tal como este es usado por algunos autores representantes de la tradición de la fenomenología. El propósito de esta reflexión es mostrar cómo la empatía puede llegar a ser empobrecida hasta el punto de que las particularidades de la experiencia de los demás sean percibidas de un modo apenas marginal y periférico.

## **1. Ideologías de la inmortalidad**

En su carta número doce describe Emma Reyes la manera como, desde el primer momento en el que ella y su hermana pisaron el convento, quedaron separadas del mundo. “Mi querido Germán: Tres chapas, dos grandes candados, una cadena y dos gruesas trancas de madera cerraban la primera puerta que nos separaba del resto del mundo” (Reyes, 2014: 105). Ser separado del mundo significaba, para el contexto de la vida en el convento, tener apenas un contacto incipiente con lo que ocurría del otro lado de esa puerta. El encierro, así descrito estaba justificado

para las monjas en el hecho de que las características del mundo eran, ante todo, negativas. El mundo era poco más que el lugar donde habitaban los peligros y tentaciones concernientes al pecado y a las debilidades de la carne. Sin embargo, este “poco más” que era el mundo significa que él era también el lugar de donde provenían las inmensas cantidades de telas para ser, en nombre de Dios y de la Virgen, bordadas laboriosamente durante todo el año y a marchas forzadas por Emma y por sus compañeras.

[E]sa mezcla de trabajos, las personas turcas, los oficiales de infantería, las Hijas del Corazón de María, la banda para el Presidente de la República, la mitra para el obispo, las pijamas bordadas de los señores diplomáticos, *todo ese palabrerío unido a las oraciones en latín y la frase permanente como una música de fondo* “en el mundo”, “para el mundo”, “viene del mundo” [...] Todo era del mundo menos nosotras, no teníamos derecho a pedir explicaciones de nada, lo del mundo era pecado y punto (Reyes, 2014: 126, énfasis añadido).

Unas páginas más atrás, en su libro, dice Reyes lo siguiente:

[T]odo eso no tenía ningún significado para nosotros y fue en esos días que aprendimos lo que era la profunda soledad y el abandono de todo afecto. Hacíamos esfuerzos terribles para entender lo que en el lenguaje moderno llamaban la perfecta incomunicación (2014: 116).

Propongo, en lo que sigue, ampliar el sentido dado por Reyes en la primera de estas citas al término “palabrerío”. En adelante, este abarca no solo la larga lista de nombres de quienes encargaban los trabajos en tela y los trabajos mismos. Para el contexto que nos ocupa, el término incluye, también, “las oraciones en latín”, las rutinas que imponía la práctica de la religión católica y los interminables discursos y cantos que acompañaron cada día esas rutinas. En términos generales, “el palabrerío” es todo aquello que Reyes describe en sus cartas como incomprensible, todo aquello que, en el convento, aunque incomprensible, no admitía una explicación. ¿Cuáles son las características de la perfecta incomunicación a la que se refiere Reyes? Más precisamente, ¿cuáles son las características del aislamiento descrito de este modo por ella? Para responder a esta pregunta es preciso indagar sobre la manera como se configura en el convento el palabrerío al que he hecho referencia.

En su libro *The Roots of Morality* Maxine Sheets-Johnstone utiliza el término “ideologías de la inmortalidad”<sup>2</sup> para designar distintas formas de construir historias. Las ideologías de la inmortalidad son, en este sentido, estructuras de creencias que no tienen su arraigo en la experiencia sensible y con las cuales pretendemos sobrellevar nuestro temor a la muerte, junto con el hecho ineludible de nuestra vulnerabilidad física (Sheets-Johnstone, 2008: 64-65). La historia de la humanidad muestra de qué modo dichas estructuras de creencias se configuran de tan diversas

---

2 El término es tomado por Sheets-Johnstone de Otto Rank.

formas como culturas hay. Sin embargo, cualquiera que sea la manera de expresarse de una ideología de la inmortalidad, ella comporta, en casi todos los casos, una compleja red de relaciones entre valores, prescripciones, castigos y recompensas (Sheets-Johnstone, 2008: 74).

De lo dicho por Sheets-Johnstone se sigue que la religión católica es una de esas ideologías. El uso mismo del término “ideología de la inmortalidad” es transparente en su sentido cuando él aplica a esta religión. Para el catolicismo como doctrina es central no solamente la creencia en una instancia suprasensible, sino la creencia en una instancia suprasensible personalizada y que protege a quienes la acogen. Dios protege a sus fieles contra los temores en relación con su propia muerte y contra los miedos asociados a la fragilidad física que se delata en sus cuerpos vulnerables (Cf. Sheets-Johnstone, 2008: 51). De lo anterior se sigue que a cambio de la protección que asegura la creencia en Dios, el fiel compromete su vida no solo a mantener su creencia, sino a llevar a cabo, y persistentemente, una serie de prácticas orientadas por los valores y preceptos que dan forma a la estructura ideológica<sup>3</sup>. La siguiente es una buena expresión de esta manera de configurarse esa ideología:

A las cinco y media de la mañana tocaban la campana para levantarnos; sentadas en la cama nuestra primera acción era la de agradecerle a Dios y la Virgen María todas y cada una de nuestras acciones del día que comenzábamos, para que ellos, con su infinita misericordia, nos perdonaran nuestros pecados, nos liberaran de morir en pecado mortal y nos dieran la luz y la fuerza de marchar solo por el camino del bien, para ser dignas de entrar con ellos al Reino de los Cielos (Reyes, 2014: 119).

Nuestro único enemigo era el Diablo. Del Diablo sabíamos todo [...] El infierno también lo conocíamos hasta el último rincón [...] conocíamos cómo eran las pailas de aceite hirviendo donde el Diablo metía a los pecadores desnudos y luego los sacaba y les quitaba la piel a pedacitos. Tenía enormes tenedores de fierro con los cuales movía las almas en los pozos de fuego [...] Poseía millones de cadenas con que lo amarraba a uno para arrastrarlo por caminos y montañas que estaban sembradas de pedazos de vidrio y espinas (Reyes, 2014: 127-128).

La relación entre el palabrerío y la “perfecta incomunicación” a la que se refiere Reyes en su carta número doce se establece de la siguiente manera: el propósito de ganar a las niñas para la religión católica se cumple a través del temor al castigo –al castigo real y al previsto en el infierno– y a través de la repetición

---

3 Obviamente esta serie de ideas se fundan en el presupuesto según el cual los seres humanos estamos constituidos a partir de dos sustancias claramente diferenciables: un cuerpo material, mortal y degradable y un alma inmaterial e inmortal.

incesante de una serie de historias y cánticos que, desde la perspectiva de Emma, no tenían un referente en lo que, para lo que sigue a continuación, llamaré “el mundo”.

Con el término “mundo” aludo acá al amplio contexto de todo aquello que tiene sentido. Aquello que tiene sentido, por su parte, se constituye a partir del flujo de nuestras experiencias vividas (Moran & Cohen, 2012: 343). De esta definición quiero destacar el hecho de que el término “mundo” no alude un conjunto de objetos, sin más. Si bien, solemos pensar que el mundo está constituido a partir de objetos, ello es así solamente porque los objetos se constituyen, precisamente, en la medida en que, de diversas formas, atribuimos sentido a ellos. Más aún, y en palabras de Edmund Husserl:

Y esto no solo rige para mí, [...] sino que en el vivir los unos con los otros tenemos dado previamente el mundo en *intercomunicación* mutua de los unos con los otros, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos en la *intercomunicación* de los unos con los otros (Husserl, 1991: 114, énfasis añadidos)

Si entiendo bien a Husserl, el tener dado al mundo y, al mismo tiempo, que este sea válido para nosotros significa que atribuimos sentido al conjunto de objetos que constituimos intersubjetivamente. Cerrar con trancas, cadenas y candados el paso a lo que se llamaba en el convento “el mundo” no solamente significaba cerrarle el paso al pecado. Desde la perspectiva de Emma esto significaba, también, cerrarle a ella el paso a la posibilidad de hacerse a un mundo; es decir, a la posibilidad validar con algún sentido aquello que vivía. Si, como Husserl afirma, la validación procede en la intercomunicación con los demás, es claro que aquello que en el convento se concebía como “no ser del mundo” fue vivido por Emma en los términos de una “profunda soledad”, de un “abandono de todo afecto”. Y yendo, un poco más lejos, fue vivido por ella como un sinsentido, como una suerte de no-mundo. Quiero en lo que sigue mostrar de qué manera el palabrerío es, en sí mismo, la fuente de la sensación de abandono y soledad a la que se refiere Reyes en sus cartas.

Para varios de los autores que escriben desde la perspectiva de la fenomenología hay una insistente preocupación por aclarar en qué medida nuestra relación con el mundo no se construye ni se valida en primera instancia a través del lenguaje proposicional. Ella se construye y se valida primordialmente a través de la dimensión no predicativa que, dado nuestro cuerpo en movimiento, abre su paso al mundo y a sus sentidos. (Husserl, 1980; Zahavi, 2014; Sheets-Johnstone, 2008: 230). El fundamento de nuestro mundo, entonces –que solo es en la medida en que se constituye intersubjetivamente– es anterior al lenguaje que hablamos. De lo anterior se sigue que nuestra relación con los otros tampoco se construye –y su sentido tampoco se completa– exclusivamente a través del lenguaje proposicional.

Sin embargo, aun cuando esto es así, hay muchas ocasiones en las que, seducidos por las palabras, abrimos brechas entre nosotros y los objetos a los cuales pretendemos referirnos con ellas. Por este mismo camino abrimos brechas también entre nosotros y las demás personas o entre nosotros y los demás seres animados. Esta forma de seducción puede llegar a dejarnos solos, sin la experiencia. Como Husserl diría, esta forma de seducción puede llegar a dejarnos solos, con “el mero juicio” y, por lo tanto, sin la impronta material que le da sentido a los juicios (Husserl, 1980: 23; Cf. Sheets-Johnstone, 2008: 230).

Es justamente esto lo que ocurre en el caso que nos ocupa. El palabrerío al que me he venido refiriendo equivale a todo un universo de entidades multiplicadas (El Diablo, el Infierno, la Virgen María, El Niño, el Reino de los Cielos, el Pecado, etc.) –y de predicados aplicados esas entidades multiplicadas– que no solamente no tienen un asiento en la experiencia sensible. Este universo, además, pero sobre todo, se manifestó –para Emma en particular– de un modo desarraigado en relación con la dimensión no predicativa de su experiencia. Como vimos, es esta dimensión la que abre paso al conjunto de sentidos que, juntos, hacen un mundo. Si se presta atención a las palabras usadas por las propias monjas, es claro que es ese desarraigo el que se expresa en la sensación de desamparo con la que Emma recibe el desconcierto de las monjas en relación con la existencia de ella y de su hermana. En este contexto, la proliferación de predicados es notoria: ¿Han sido bautizadas o no han sido bautizadas? ¿Son ilegítimas o no son ilegítimas? ¿Son hijas del pecado o no lo son?

## 2. Empatía

En la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* Husserl se propone responder a lo que él llama “el problema del *ahí para mí (für-mich-da)* de los otros” (Husserl, 2009: 123). A este problema se responde, dice él, con una teoría acerca de la experiencia del extraño, [*Fremderfahrung*]<sup>4</sup> es decir, con una teoría de la empatía (Husserl, 2009: 123). La experiencia que podemos llegar a tener del “ahí de los otros” no se agota solamente en la experiencia de ellos como “meros cuerpos físicos” (Husserl, 2009: 130); como si simplemente llenaran una parte del espacio (Stein, 2004: 61). Si ese “ahí para mí de los otros” no es un mero cuerpo [*Körper*], ello es así porque

---

4 En este contexto uso la traducción al castellano del término en alemán *Fremderfahrung*. En el texto original este término refiere al *encuentro* que tiene lugar en la empatía. Ver. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973: 124. Para referirme, más precisamente, a las condiciones en las que tiene lugar dicho encuentro, prefiero acudir al término *Erlebnis*, que usualmente se traduce como “experiencia vivida” o “vivencia”. Ver: Moran & Cohen, 2012: 115 y Stein, 2004.



para mí el ahí de alguien es experimentado como gobernando psíquicamente su cuerpo (Husserl, 2009: 122). Un cuerpo gobernado psíquicamente es, entonces, no solo un cuerpo físico; él es un cuerpo orgánico, un cuerpo vivo [*leib*] ¿Cómo, más precisamente, tiene lugar este tipo de experiencia?

Para responder a esta pregunta es preciso tener en cuenta aquello que se conoce en fenomenología como “*apresentarse*” o “*hacer co-presente*” (Husserl, 2009: 145). El término “*apresentarse*” expresa un proceso que tiene lugar en la percepción y a través del cual el todo de algo se da a la conciencia. Esto quiere decir que el sentido de cualquier cosa perceptible no se agota en los perfiles actualmente percibidos de esa cosa. Los perfiles actualmente percibidos de un objeto mientan –implican– también a los perfiles no percibidos de ese mismo objeto y por los que siempre se puede seguir indagando. El objeto percibido, entonces, no es solo este o aquel perfil, percibido o no percibido; él es, antes bien, el todo del objeto que se manifiesta en los diversos perfiles: los actualmente percibidos y aquellos aún no percibidos (Husserl, 2009: 145). La percepción, así, a-presenta, es decir, trasciende “pone más que «él mismo ahí», más de lo que ella hace realmente presente cada vez” (Husserl, 2009: 161). Para decirlo en otros términos, la percepción anticipa a ese “todo”; lo constituye (Cf. Moran & Cohen, 2012: 97; Zahavi, 2003: 114). Más aún, siempre que percibimos un objeto podemos –a través de sucesivas apercepciones– continuar llenando nuestra experiencia para establecer una relación de sentido entre aquello que actualmente se percibe y aquello que está apenas implicado –mentado– en la percepción actual.

Lo anterior, aplicado a las condiciones en las que tiene lugar la percepción del “ahí para mí” de los otros, se ve de la siguiente manera: es el carácter de “vivo” del cuerpo físico de quien está ahí lo que se apesenta en la empatía. “Vivo” en este contexto quiere decir, sujeto de experiencias, sujeto de vivencias [*Erlebnisse*]. La siguiente es una manera de aclarar esta relación. Llamamos empatía [*Fremderfahrung*] al tener ante nosotros el “ahí” de un cuerpo físico gobernado psíquicamente. Si, como ya sabemos, la empatía, desde esta perspectiva, es concebida como una experiencia, entonces, podemos –a través de sucesivas apercepciones– precisar el sentido de lo que ocurre en el encuentro empático; podemos, por lo tanto, ampliar el sentido de dicha experiencia. Al hacer esto tomamos en consideración, no solo el hecho de que ante nosotros hay un cuerpo gobernado psíquicamente. Tomamos en cuenta también “las vivencias singulares concretas [*Erlebnisse*]” (Stein, 2004: 21)<sup>5</sup> de aquellos cuerpos que

---

5 Ver edición alemana: Stein, E. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses 1917: 3.



nos encontramos “ahí”. Más aún, a través de sucesivas apercepciones, podemos dedicarle exploraciones ulteriores a dichos sentidos (Stein, 2004: 21). Esto último conduce a situaciones como la siguiente:

No solo sé lo que se expresa en semblantes y gestos, sino lo que se oculta tras de ellos. Acaso veo que alguien pone un semblante triste, pero en verdad no está afligido. Más aún, puedo oír que alguien hace una afirmación inoportuna y veo que se ruboriza *por* ello; entonces, no solo entiendo la observación y veo la vergüenza en su rubor, sino que reconozco que él reconoce su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho (Stein, 2004: 21)

A diferencia de los objetos no animados, quienes tenemos un cuerpo vivo, además de ocupar un lugar en el espacio y ser, con ello meras cosas físicas (Körper), también percibimos nuestros propios movimientos, es decir, tenemos un conjunto de vivencias que son apropiadas al hecho de ser cuerpos animados.

Yo percibo *con* las manos, tocando cenestésicamente, lo mismo que mirando cinestésicamente percibo *con* los ojos, etc., y puedo percibir siempre así. [...] Por mi actividad perceptiva experimento (o puedo experimentar) toda la naturaleza, inclusive mi propia corporalidad orgánica, que en tal proceso está, por tanto, referida a sí misma (Husserl, 2009: 130).

Para explicar esto, Maxine Sheets-Johnstone cita a Søren Overgaard: dadas las cinestésias, “lo interno y lo externo de mi movimiento se realizan como uno, de un modo inseparable (Sheets-Johnstone, 2009: 195)”<sup>6</sup>. Así, por ejemplo, yo percibo la mesa cenestésicamente con las manos, tocando la superficie plana de la mesa. Al tocar la superficie de la mesa no solo puedo ver mi mano mientras la toco; también puedo sentir en mi mano –y posiblemente en mi antebrazo– las cinestésias correspondientes al hecho de mover mi brazo para tocarla con mayor o menor presión.

Por otra parte, en la medida en que mis cinestésias me delatan que no soy meramente un cuerpo físico, en esa misma medida, los movimientos –las cinesias– que percibo en los cuerpos vivos, animados de los otros, son los perfiles a través de los cuales yo constituyo –apresento– el “ahí” de ellos. Este “ahí” refiere, como vimos, a los psíquico de esos cuerpos y, más precisamente, a los contenidos de sus vivencias. Lo psíquico en los otros es, entonces, constituido por mí gracias a que percibo cinestésicamente –con mis ojos– sus cinesias (Sheets-Johnstone, 2008: 288-289).

---

6 El hecho de que percibamos nuestros propios movimientos constituye una manifestación de la unidad indisoluble en nosotros, los seres animados, entre materia y psiquis; una “unidad psicofísica” (Stein, 2004: 72)

Si bien la empatía puede ser caracterizada como la vivencia que una persona vive de la vivencia que otra persona vive, esto no significa que, en el encuentro de una con la otra, las dos personas tengan el mismo tipo de vivencia. En su libro *El problema de la empatía*, Edith Stein hace énfasis en esta aclaración (2004: 23-30). Así, por ejemplo, la expresión de la tristeza reflejada en el rostro de Emma a través de sus lágrimas o a través de su palidez, aun cuando sea percibida como tristeza por parte de la monja, no es vivida por esta última del mismo modo como Emma la vive (Cf. Zahavi, 2014: 126). Dado el encuentro entre las dos, los contenidos tanto de la vivencia de Emma, como de la vivencia de la monja son en cada caso distintos. Lo anterior se debe a que la existencia de Emma está, en relación con la de la monja *ahí* para esta última y no *en el aquí* de ella. Al ver la tristeza en su rostro, la monja no se vuelve una con Emma. En términos de Husserl, Emma “no es un momento” de la esencia del ser de la monja (Husserl, 2009: 144). Mientras la vivencia de Emma es la tristeza, la de la monja es otra. Ella empatiza, ella ve un cuerpo gobernando psíquicamente por la tristeza.

Lo anterior sirve para aclarar en qué sentido, desde el punto de vista de la fenomenología, la empatía no indica, en principio, nada con sentido moral. Si los contenidos de la vivencia en quien empatiza y los de aquél con quien se empatiza son distintos, entonces, quien empatiza no necesariamente se ve impelido a responder por la vivencia del primero en términos positivos; no necesariamente se ve impelido, por ejemplo, a acudir en su ayuda, aun cuando pueda ver que la vivencia del primero sea de dolor. A diferencia de la simpatía<sup>7</sup>, la empatía, desde esta perspectiva, es nada más que una forma básica de ver en el otro a un sujeto de vivencias. En sí misma ella no constituye una motivación para actuar (Sheets-Johnstone, 2008: 156). Si no es como resultado de una ausencia de empatía como podemos explicar el origen de la indiferencia y del desprecio con el que podemos llegar a relacionarnos con los otros, ¿cuál es más precisamente ese origen?

El sentido de aquello que, gracias a la empatía, se percibe, dado el ahí para mí de otra persona –o de otro animal no humano– puede, tanto para Stein como para Sheets-Johnstone, enriquecerse o, en su defecto, debilitarse<sup>8</sup>. En la medida en que dicho sentido se enriquezca, él puede también revelarnos dimensiones más complejas y más profundas de la vida animada (Stein, 2004: 77; Sheets-Johnstone, 2008: 225). Así mismo, en la medida en que dicho sentido se debilita, las dimensiones más complejas y más profundas de la vida animada se nos ocultan. Esto significa que, si bien estamos naturalmente dispuestos para la empatía, no

7 Como la entiende, por ejemplo Adam Smith. Ver: *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

8 Sobre esto ver también: Stein, 2004: 27-28

necesariamente estamos naturalmente dispuestos para explorar y para constituir –apresentándolos– los sentidos más profundos de las vivencias de aquellos con quienes empatizamos.

[A]quel darse de un lado implica tendencias a proseguir hacia nuevos modos de darse y, en cuanto que las secundamos los lados antes apartados son percibidos en sentido riguroso (Stein, 2004: 76).

Mientras que podemos cultivar la empatía por los otros [...] [ella] transcurre por su propia cuenta: [ella] es una respuesta espontánea a los otros, una respuesta que puede expandirse, crecer, encogerse y morir; [puede ser] nutrida selectivamente en relación con algunos [...] [y] puede estar patológicamente ausente o ser personalizada de una cantidad de otras formas. Cuando [la empatía] florece y crece, ella aparece espontáneamente para incorporar ricas y más intrincadas formas de comprensión de los demás: el otro no está solamente sintiendo ansiedad; él está ansioso de abandonar una situación dolorosa (Sheets-Johnstone, 2008: 226).

Desde el punto de vista de la definición de “empatía” que he tenido en cuenta hasta acá, puede afirmarse, entonces, que la empatía no obliga inmediatamente a la acción entre quienes empatizan. Ella tampoco obliga a una exploración profunda del sentido de la vivencia del otro; en sí misma, no obliga a abrir nuevas posibilidades de comprensión; no obliga a nuevas apresentaciones. Y sin embargo a través de la empatía misma, dicha exploración sí que puede llevarse a cabo, ser cultivada y enriquecida. En términos negativos esto significa que la exploración del sentido de las vivencias de los otros puede ser obviada o puede ser ignorada en nombre de otras cosas. Como consecuencia de esto, el sentido de dichas vivencias puede ser encogido o puede ser personalizado en nombre de otras cosas; esto es, en nombre de aquellas cosas que, según sea nuestra situación, sí obligan a la indagación o a la exploración.

Quisiera ilustrar esto último volviendo, una vez más, a las palabras de una de las monjas del convento en el que estuvo recluida Emma: “Madre, si yo insisto y le suplico de no agotar esfuerzos, no es exactamente porque nos interese encontrar o saber quiénes son los padres de estas criaturas, lo que a mí me preocupa es no poder saber si han estado bautizadas o no” (Reyes, 2004: 103).

Para entender mejor la manera como la empatía puede “encogerse” basta con recordar cómo –y con qué frecuencia–, mientras empatizamos, podemos llegar a perder de vista el amplio contexto en el que tienen lugar las vivencias de quienes tenemos cerca. El siguiente ejemplo de Stein sirve para aclarar esto: “en el momento en que mi amigo me da la alegre noticia estoy imbuido por la tristeza de la pérdida de un ser querido, y esa tristeza no tolera un consentir la alegría que aprehendo empáticamente” (Stein, 2004: 31-32). La tristeza que siente Stein no la inhibe a ella de la posibilidad vivir empáticamente la alegría de su amigo. Lo

que ocurre, más bien, es que su tristeza se interpone en la posibilidad de reconocer plenamente las particularidades de la situación en la que él está. Parafraseando a Sheets-Johnstone: él no solamente está alegre; él está ansioso de compartir su alegría con Stein. Y, sin embargo, mientras tanto, la tristeza en ella se interpone en la posibilidad de llevar a cabo nuevas y quizás más ricas formas de presentación de las particularidades de la alegría aprehendida actual y empáticamente. Dada la tristeza en Stein, la alegría de su amigo es para ella apenas una vivencia periférica, “una vivencia de trasfondo” (Stein, 2004: 32).

## Conclusión

Según Sheets-Johnstone, y como vimos, las estructuras de creencias que configuran a las ideologías de la inmortalidad sirven al propósito de aplacar nuestro temor a la muerte y con él nuestro temor al hecho de que somos físicamente vulnerables (Sheets-Johnstone, 2008: 52-53, 64-65). Hay, sin embargo, algo más: “El temor a la muerte puede, de hecho, manifestarse como temor al propio cuerpo –a lo que él puede hacer o a aquello en lo cual él puede llegar a convertirse” (Sheets-Johnstone, 2008: 52). Aplicado al caso que nos ocupa, lo anterior se explica de la siguiente manera: la serie de prácticas y creencias que dan su forma al catolicismo en el convento es, en estricto sentido, un *moros*, es decir, una manera determinada de estar en relación los otros –una moral. Este *moros* se caracteriza porque quienes lo acogen –las monjas– están, para utilizar las palabras de Stein, “imbuidas” en una serie de fórmulas construidas; esto es, en una serie de historias inventadas con el propósito de aplacar el temor que se impone ante el espectáculo persistente de sus cuerpos vulnerables. De estas afirmaciones se sigue que aquello que, dada su cercanía con las niñas, origina en las monjas su disposición para atender primordialmente a su condición de pecadoras no es otra cosa que un temor bien camuflado y hábilmente eludido. El temor a la muerte, el temor –que puede estar presente en todos nosotros– a la vulnerabilidad de nuestros cuerpos invariablemente expuestos al dolor (Sheets-Johnstone, 2008: 52-53)<sup>9</sup> es, en el caso de las monjas, hábilmente traducido a la ideología correspondiente. Esta es, para Sheets-Johnstone, una entre muchas maneras como la cultura suplanta a la naturaleza (Sheets-Johnstone, 2008: 52). En términos más precisos, esta es la manera como los predicados propuestos por las ideologías de la inmortalidad

---

9 Josep Corbí muestra de qué manera el temor, así entendido, puede llegar a dar origen tanto al daño, como a la indiferencia. Ver *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*, New York, Routledge, 2012; especialmente los capítulos 2, 3 y 5.

suplantando al sentido común, silencioso y altamente comunicativo en que puede constituirse el cuerpo en movimiento (Sheets-Johnstone, 2008: 228).

Cuando la atención y las sensibilidades cinéticas [que] son inherentes, y que son esenciales [para] hacer sentido, son hundidas en las llanuras y en el *palabrerío* [*chit-chat*] del lenguaje cotidiano, o cuando son ocultadas en las preocupaciones teóricas y abstractas propias del discurso aprendido, perdemos contacto con nuestra lengua materna (Sheets-Johnstone, 2008: 228 énfasis añadido).

Con el término “lengua materna” Sheets-Johnstone se refiere al sentido común que, según ella, constituye el movimiento animado (Sheets-Johnstone, 2008: 228).

El carácter muy limitado en la comunicación que se impone con esta forma de suplantación es consistente con el hecho de que mientras el movimiento de nuestros cuerpos tiende a abrir espacios y es por definición dinámico, las ideologías, por su parte, tienden a ser estrechas y son, por definición, estáticas. Como bien se sabe, el conjunto de creencias que constituye a una ideología no admite ninguna forma de contradicción, ninguna forma de refutación. Lo anterior, aplicado a nuestro caso, explica no solo la perturbación por parte de las monjas en relación a la condición de pecadoras de Emma y su hermana, sino también su disposición negativa hacia ellas. Si bien las monjas empatizan con el dolor de las niñas, a cambio de explorar en los sentidos más profundos de la vivencia así empatizada, ellas terminan por suplantando esta exploración con las categorías impuestas por una ideología que teme al cuerpo y a sus movimientos. A cambio de explorar, a través de la vivencia misma de la que es objeto –la empatía–, la monja termina por llenar su propia vivencia con una serie de ideas que toman forma a partir de un conjunto de predicados. Recordemos lo dicho por una de las monjas durante el primer encuentro con Emma y su hermana: “Tenemos la obligación ante Dios de salvar sus almas” (Reyes, 2014: 103-104). Esta obligación, como vimos, para las monjas, se anticipó siempre a la posibilidad de establecer una relación más profunda y más fluida con los sentidos presentables a través de los cuerpos vivos de Emma y su Hermana. Recordemos también lo que significó para Emma el ejemplar ejercicio que las monjas hicieron de esta obligación.

El palabrerío al que he venido haciendo referencia equivale a dos de los elementos que constituyen el desencuentro entre Emma y las monjas. En primer lugar, él, como vimos, limita decididamente las posibilidades de una comunicación fluida entre las monjas y Emma; es, por lo tanto, el origen del desamparo y de la profunda soledad a los que Emma hace referencia en sus cartas. Y, como he querido mostrar, en segundo lugar, el palabrerío levanta las paredes del convento. Este es la égida de protección que las monjas cuidadosamente laboran con el propósito de protegerse contra los temores propios del hecho de estar para siempre atadas a sus

cuerpos vulnerables. En última instancia, el palabrerío empobreció la capacidad de las monjas para configurar una relación que superara los rasgos de una empatía más bien “encogida” y periférica.

### **Bibliografía**

1. Bonnet, P. (2014) “Prólogo”, en: Reyes, E. *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros, pp. 9-12.
2. Deas, M. (2014) “Nota”, en: Reyes, E. *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros, pp. 13-14.
3. Husserl, E. (1980) *Experiencia y juicio*. UNAM: México.
4. \_\_\_\_\_. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
5. \_\_\_\_\_. (2009) *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos.
6. Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge.
7. Moran, D & Cohen, J. (2012) *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum Philosophy Dictionaries.
8. Otero, J.C. (2014) “Presentación”, en: Reyes, E. *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros, pp. 7-8.
9. Reyes, E. (2014) *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros.
10. Sheets-Johnstone, M. (2008) *The Roots of morality*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
9. Stein, E. (2004) *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.
10. Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press.
11. \_\_\_\_\_. (2014) *Self, Other and Shame. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford U.K.: Oxford University Press.

# Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista\*

## Selectionist Epistemology and Non-Adaptationist Epistemology: Outlook of Some Problems in Evolutionary Epistemology

Por: Lina Marcela Cadavid Ramírez  
G. I. en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Teología  
Fundación Universitaria Luis Amigó  
Medellín, Colombia  
E-mail: marcecadavid26@yahoo.com

Fecha de recepción: 9 de diciembre de 2015  
Fecha aprobación: 14 de enero de 2016  
Doi: 10.17533/udea.ef.n54a03

**Resumen.** *Este artículo presenta algunos problemas de orden filosófico que conciernen a la epistemología evolucionista (epistemología seleccionista) como discurso interdisciplinar que pretende dar cuenta de los temas clásicos de la teoría del conocimiento. En el desarrollo de estos problemas, se hace necesario discutir algunos aspectos que han sido objeto de crítica con respecto a la importancia que la epistemología evolucionista le ha dado al papel de la selección natural en el proceso del conocimiento, estas críticas se presentan a partir de otra perspectiva teórica, la epistemología no adaptacionista tal como la entiende Franz Wuketits. A partir de esta discusión entre epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista se considera el concepto de causación descendente acuñado por Donald T. Campbell y la importancia que Wuketits le da a la interacción entre organismo y medio ambiente.*

**Palabras clave:** *Epistemología seleccionista, Epistemología adaptacionista, causación descendente, selección natural, organismo*

**Abstract.** *This paper presents some philosophical problems concerning evolutionist epistemology (selectionist epistemology) as an interdisciplinary discourse that seeks to explain the classical issues in the theory of knowledge. In order to develop these problems, it will be necessary to discuss some aspects that have been criticized with regard to the role that evolutionist epistemology has given to natural selection in the process of knowledge. These critiques arise from another theoretical perspective, the non-adaptationist epistemology, as understood by Franz Wuketits. From this discussion between selectionist epistemology and non-adaptationist epistemology, this paper reviews the Donald T. Campbell notion of downward causation and the importance that Wuketits gives to the interaction between organism and environment.*

**Keywords:** *Selectionist Epistemology, Non-adaptionist Epistemology, downward causation, natural selection, organism*

---

\* Este artículo es producto del proyecto “Filosofía y Mística” que tiene como propósito pensar la experiencia mística desde una perspectiva epistemológica naturalizada, y en este sentido parte de esta investigación debe desarrollar un recorrido por las corrientes de la epistemología naturalizada. El proyecto se desarrolla con el apoyo de la Fundación Universitaria Luis Amigó.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Cadavid, Lina. “Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista”. *Estudios de Filosofía*, 54 (2016): 23-44.

APA: Cadavid, L. Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 23-44.

Chicago: Cadavid, Lina. “Epistemología seleccionista y epistemología no adaptacionista: panorama de algunos problemas en epistemología evolucionista.” *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 23-44.



## **1. Introducción**

Podría afirmarse que el problema del conocimiento es uno de los temas más antiguos de la filosofía. Sin embargo, será en la Modernidad cuando el problema del conocimiento se convierta en una cuestión central. En esta época los filósofos se dedicarán al método y a la estructura del conocimiento, con el propósito de justificar la concepción científica del mundo que caracterizará a la época moderna. Gracias a Immanuel Kant la teoría del conocimiento volverá a indagar sobre las condiciones de todo conocimiento posible, hasta el siglo XX cuando la epistemología se torne nuevamente científica con los debates sobre el método de la ciencia entre el Círculo de Viena y Karl Popper, y posteriormente con los autores post-popperianos que introducirán el problema del estatus histórico del conocimiento científico.

Solo hasta los años 70, la teoría del conocimiento retornará al problema del conocimiento en general con la epistemología naturalizada, discurso que articula una discusión filosófica sobre el conocimiento con los aportes de las ciencias empíricas; desde esta perspectiva, las consideraciones e investigaciones actuales de las ciencias empíricas son fundamentales para comprender la dimensión cognitiva del ser humano. La epistemología evolucionista (o teoría evolucionista del conocimiento), que hace parte de los discursos que proponen una perspectiva naturalizada del conocimiento –más no en la misma línea de la naturalización quineana de la epistemología– se caracteriza, en particular, por considerar la teoría de la selección natural como el marco conceptual a partir del cual se puede comprender cómo conocemos, situando el problema del conocimiento por fuera de la filosofía con el propósito de entablar un diálogo entre la teoría del conocimiento y la biología.

Esta perspectiva para abordar los problemas del conocimiento es confrontada con otros discursos que también hacen parte de la epistemología evolucionista, pero que proponen una concepción no adaptacionista del conocimiento. Es justamente a través de esta discusión entre epistemología seleccionista y epistemología adaptacionista que este artículo pretende hacer un recorrido a través de algunos problemas clásicos de la epistemología evolucionista, abordando, primero algunos antecedentes conceptuales de este tipo de teorías del conocimiento, segundo desarrollando la postura seleccionista en contraste con la postura adaptacionista y finalizando con una reflexión en torno al concepto de Donald Campbell de causación descendente, que ya parecía hacer frente a algunas de las críticas posteriores a este tipo de epistemología evolucionista, y al mismo tiempo se señala la singularidad teórica de los acercamientos no seleccionistas al problema del conocimiento.



## **2. Antecedentes conceptuales de la epistemología evolucionista**

La epistemología evolucionista propone una vía alternativa para asumir la tarea de comprender el proceso del conocimiento desde la biología y así, tal como lo señala Rupert Riedl (1983), salir de los múltiples dilemas que han envuelto el problema del conocimiento en la historia de la filosofía. De este modo, la pregunta por el conocimiento se plantea a partir de la relación entre el viviente y el conocimiento y, en este sentido, la cuestión que se esboza es la siguiente: “cómo se puede concebir que grandes sistemas de moléculas, como las que configuran al lector y al autor, estén en condiciones de organizarse de tal forma que, según su propio modo de ver, estén en disposición de reflexionar incluso sobre la molécula” (Riedl, 1983: 16). Al mismo tiempo, la epistemología evolucionista plantea una relación con las ciencias diferente a aquella que se trazó entre filosofía y ciencia desde la modernidad.

En este sentido, para la epistemología tradicional las ciencias “confirman” sus postulados filosóficos, para la epistemología naturalizada la ciencia aporta elementos para reconstruir adecuadamente sus postulados filosóficos. Desde la epistemología tradicional (racionalismo, empirismo, criticismo trascendental) el sujeto se erige como la posibilidad de todas las representaciones del mundo externo, por eso la pregunta del racionalismo y el empirismo ha sido ¿cuál es el origen de nuestras representaciones? Y la respuesta se ha dado según lo que nuestro intelecto o nuestros sentidos nos permiten percibir. Según lo anterior, la distancia entre racionalismo y empirismo estriba en el origen de la actividad cognoscitiva del sujeto –sea en función del intelecto o en función de los sentidos–, ya que definir con claridad la fuente de nuestras representaciones permitirá responder una pregunta aún más fundamental para la epistemología: ¿cómo concuerda nuestro conocimiento interno con el mundo externo?

Para el racionalismo y el empirismo la concordancia entre la realidad y nuestra razón está asegurada por la índole de nuestras facultades cognitivas, ya sea por su origen divino o por su origen natural. En el primer caso, dicha concordancia se explica por un principio extranatural que al trascender la finitud de las facultades del sujeto garantiza la posibilidad del conocimiento absoluto de la realidad, a la vez que el mismo principio sustenta el orden de lo real. En el segundo caso, es apenas obvio que dicho principio extranatural es innecesario, pues el conocimiento del intelecto solo es posible si es antecedido por el conocimiento de los sentidos, de ahí que a los empiristas les sea tan grata esa comparación del intelecto con un cera en la que se imprimen sin más las sensaciones, de modo que la concordancia es consecuencia del conocimiento privilegiado que nos procura el trato directo de los sentidos con la realidad. En contraste con la posición racionalista o empirista,

la teoría crítica kantiana clausura la posibilidad de conocer la realidad en sí a favor de una explicación de las condiciones de todo conocimiento posible. La objetividad no descansa en lo real sino en las estructuras *a priori* del sujeto que permiten la concordancia, no con el noúmeno, sino con el fenómeno, evitando así caer o en el dogmatismo del racionalismo o en el escepticismo del empirismo, posturas, que por extremas, terminan coincidiendo al pretender el conocimiento absoluto de lo real (o de la cosa en sí en palabras de Kant).

En contraste, la epistemología naturalizada se propone indagar la relación sujeto-objeto guiándose por los métodos establecidos por la ciencia actual, curiosamente, esto señala que la reflexión epistemológica tradicional se fundamenta en una concepción de cómo conocemos o somos conscientes del mundo (interno o externo), que es diferente de la concepción naturalizada de tales cuestiones. A diferencia de la primera, la naturalización de la epistemología aspira a comprender la interrelación entre la forma natural como el hombre concibe el mundo y las estructuras biológica y físicas que permiten realizar el fenómeno del conocimiento, sin descuidar el estudio del lenguaje y de los patrones culturales que condicionan nuestra forma de concebir lo real, que tienen una estrecha relación con el funcionamiento de nuestro cerebro y de nuestro sistema nervioso central (Ursua, 1993).

Así pues, en la epistemología tradicional se ha concebido que el conocimiento es una relación entre un sujeto que conoce y entre algo conocido o algo conocible, en ambos casos se trata del mundo tal y como es. Según esto, “los racionalistas y empiristas conciben esta relación de conocimiento como una relación directa” (Gontier, 2006: 3), ya sea que se logre a través de los sentidos o a través de las ideas innatas de la razón. Habría pues “una correspondencia inmediata entre nuestras palabras y el mundo tal y como es. Así, el conocimiento adquirido a través de los sentidos o a través del pensamiento, sería correcto” (Gontier, 2006: 3). Ahora bien, la tradición racionalista y empirista de la modernidad no tuvieron que esperar a la epistemología evolucionista para ser cuestionadas. David Hume sería uno de los primeros en postular la posible fuente psicológica de la certeza de nuestro conocimiento, tal como lo plantea su análisis de la inducción en su obra *Investigación sobre el entendimiento humano*. Como lo señala Gontier, la crítica de Hume mostrará que “las generalizaciones que hacemos con respecto al conocimiento que nos llega no puede ser explicado como parte del mundo, sino como parte de nuestra psicología” (2006: 3), ya que dichas generalizaciones en últimas están basadas en las expectativas que tenemos del mundo gracias a la experiencia anterior. Posteriormente Kant planteará en su *Crítica de la razón pura* que es el sujeto el que forma los objetos de conocimiento, no a través de un conocimiento directo del mundo, sino gracias a las categorías del entendimiento y a las formas

puras de la intuición que son, según Kant, *a priori*, es decir, anteriores a toda experiencia, pero que a su vez nos permiten una experiencia posible del mundo. Sin embargo, para un autor como Riedl el problema del conocimiento no se resuelve con Kant, ya que hay un punto en que el *a priori* no puede ser cuestionado y “con ello se pone de manifiesto aquello en lo que se ha de fundar toda nuestra razón, precisamente en esa razón en tanto que infundable” (1983: 21). En este sentido, el mérito de Kant sería haber precisado el problema de la razón, pero también haber ahondado en el problema de la inducción, que Riedl describe de la siguiente manera: “qué nos legitima pensar lo parecido como igual, y a esperar la misma causa para lo igual, dado que en última instancia ni la comparabilidad, ni la causa se derivan de la experiencia, sino que son un presupuesto de toda adquisición de experiencia” (1983: 22). En este sentido, afirma Riedl, la teoría del conocimiento volvería a la metafísica.

En el siglo XX, el neopositivismo se opondrá a toda concepción metafísica del conocimiento, y en su lugar propondrá un empirismo lógico, según el cual el mundo externo posee un orden cuya estructura puede ser expresada a través de un sistema lógico, desde este punto de vista solo la ciencia natural puede decir algo verdadero sobre el mundo. Al mismo tiempo, dichas verdades pueden ser deducidas desde la información que recibimos a través de nuestros sentidos y reducidas a proposiciones protocolares, tal como el Círculo de Viena las denominó. Posteriormente, Wittgenstein problematizará que a través del lenguaje puedan afirmarse verdades absolutas sobre el mundo ya que “pensar es siempre pensar basados en un lenguaje, por lo tanto no podemos hablar acerca del pensamiento sin usar el lenguaje” (Gontier, 2006: 5). Además, el pensamiento del que se ha denominado el segundo Wittgenstein, enfatizará no tanto en la lógica como lenguaje universal sino en los llamados juegos de lenguaje, en los que las palabras tienen diferentes usos y significados que se configuran en medio de comunidades de lenguaje. Desde esta perspectiva, el concepto de verdad es reemplazado por el concepto de significado, y en este sentido “solo podremos hablar de verdad desde una perspectiva religiosa o desde un realismo ingenuo, ya que es aquí donde se presume una correspondencia entre el lenguaje y el mundo” (Gontier, 2006: 5).

Como puede verse hasta aquí, para la filosofía clásica del conocimiento, tanto la posición de un sujeto epistemológicamente privilegiado como la concepción del lenguaje —ya sea concebido a partir de su dimensión lógica o a través de los juegos del lenguaje—, suponen dos condiciones fundamentales para obtener conocimiento del mundo. Ante esta perspectiva de concebir la forma cómo obtenemos conocimiento del mundo, la epistemología evolucionista propone intentar fundamentar la

razón por fuera de ella misma a través de la teoría evolutiva del conocimiento. Así pues, el conocimiento no debe reducirse a indagar sobre sus posibilidades para el ser racional, debe extenderse hasta el ser viviente ya que este “con su adquisición de conocimiento, ha reproducido con éxito su mundo desde hace más de tres mil millones de años” (Riedl, 1983: 23).

El surgimiento de la epistemología naturalizada como tal, es decir, como programa de investigación epistemológico con su propia fundamentación y justificación, se asocia a la figura de W. V. O. Quine, quien propone una transición desde una epistemología tradicional, que fracasó en sus intentos de fundamentar el conocimiento, hacia una dimensión empírica o naturalizada en el estudio del conocimiento; desde esta perspectiva, la psicología es la ciencia llamada a estudiar el conocimiento humano justamente como hecho empírico. Desde la postura que sostiene Quine, la epistemología no sería más que un capítulo de la psicología, pues esta puede estudiar un fenómeno natural que puede ser experimentalmente controlado. La propuesta de Quine ha sido denominada por filósofos y epistemólogos la tesis de reemplazo, pues reduce la epistemología a la psicología haciendo innecesaria la discusión filosófica sobre el problema del conocimiento (Martínez y Olivé, 1997).

En contraposición a esta postura se ha planteado la tesis de la complementariedad, que propone que el discurso autónomo de la epistemología no tiene que desaparecer sino que debe reflexionar sobre el problema del conocimiento no como una teoría pura sino teniendo en cuenta los resultados de las ciencias empíricas. Así, si bien las consideraciones e investigaciones actuales de las ciencias empíricas son fundamentales para comprender la naturaleza cognitiva del ser humano, la reflexión filosófica que aporta la epistemología logra encuadrar estas investigaciones en un marco filosófico-naturalizado de carácter hipotético y abierto a la crítica. Siguiendo esta postura, la definición que quisiera retomar de epistemología naturalizada la presentan Sergio Martínez y León Olivé de forma precisa en su libro *Epistemología Evolucionista*:

En nuestra opinión, entre las ideas acertadas de la posición naturalizada están las que afirman que la epistemología debe recurrir a los métodos cognitivos de la ciencia, tomar en cuenta los conocimientos sustanciales de la ciencia y que la epistemología debe considerarse a sí misma como si tuviera un status a posteriori, en el mismo sentido en que lo tiene la ciencia [...] De acuerdo con esta idea el punto de partida son los conocimientos tal y como existen realmente. El epistemólogo no está más allá de los marcos conceptuales en relación con los cuales se construye la ciencia, está dentro de ellos. No está tampoco en ninguna situación desde donde tenga un punto de vista privilegiado. Simplemente tiene preguntas y problemas propios (1997: 13).

De este modo, aunque la epistemología evolucionista pueda vincularse al campo de la epistemología naturalizada, tal como la postula Quine en su intento de fundar la ciencia, no en la filosofía, sino a partir de la mismas teorías científicas, también es necesario aclarar que la epistemología evolucionista se desarrolló por fuera del programa quineano, y más aún, podría decirse que la versión de Quine termina por remitirnos de nuevo a la concepción clásica del conocimiento:

Naturalizar la epistemología para Quine significa que de alguna forma la psicología puede mostrarnos cómo nuestro lenguaje, que usamos para obtener conocimiento científico del mundo, se relaciona con nuestro cerebro el cual recibe información sensorial sobre el mundo. La psicología nos mostraría la relación entre nuestros *input* neuronales y las proposiciones observacionales, proposiciones que estarían asociadas de forma directa con nuestros estímulos sensoriales (Gontier, 2006: 8).

La hipótesis de Quine usaría la teoría de la evolución biológica para sustentar la noción clásica de sujeto, ya que los seres humanos compartiríamos una misma constitución biológica desarrollada gracias a la selección natural que nos permitiría tener los mismo estímulos sensoriales. Con respecto a la relación de conocimiento entre el sujeto y el mundo externo afirma Quine:

[L]o que deseamos de las sentencias de observación es que sean las que estén en más estrecha proximidad causal con los receptores sensoriales. Pero ¿cómo puede medirse tal proximidad? La idea puede ser reformulada de este modo: las sentencias de observación son sentencias que, en nuestro aprendizaje del lenguaje, están máximamente condicionadas por estimulación sensorial concurrente más bien que por información colateral almacenada. Imaginemos, pues, que se ha emitido una sentencia para que arrojemos nuestro veredicto acerca de si es verdadera o falsa; [...] entonces esa sentencia es una sentencia de observación si nuestro veredicto depende solo de la estimulación sensorial presente en el momento (2002: 113).

Así pues, de algún modo, Quine supondría una relación directa entre los *input* sensoriales y el lenguaje.

En contraste, la teoría evolucionista del conocimiento pone en cuestión el sujeto de conocimiento producido por la modernidad a través de conceptos fundamentales de la teoría de la evolución biológica; como resultado, esta perspectiva epistemológica afirmará la imposibilidad de una adecuación exacta en el orden del conocimiento entre las estructuras subjetivas y objetivas, de este modo, como señala Vollmer:

Una de las leyes más importantes de la teoría evolucionista es que la adaptación de una especie al medio nunca es ideal. Tanto el hecho, comúnmente conocido, de que nuestro aparato cognitivo (biológicamente condicionado) no es perfecto como también su explicación son consecuencias inmediatas de la teoría evolucionista del conocimiento. Nuestro aparato cognitivo solo se corresponde con las condiciones del medio bajo las que se ha desarrollado. Se «corresponde» con el mundo de las dimensiones medias, pero en circunstancias inusuales puede conducir a error (2005: 189).

### 3. La epistemología seleccionista y su contraparte, la epistemología no adaptacionista

El término epistemología evolucionista fue en principio acuñado por Donald Campbell (Wuketits, 1989), y ya en su artículo de 1974 “Epistemología evolucionista” era claro que esta perspectiva, además de estudiar el conocimiento humano, incluso aquel que se da a través del lenguaje, debía entender la relación de cualquier organismo y su nicho ecológico como una relación de conocimiento, independiente de si dicho organismo posee o no un lenguaje como el nuestro. En este sentido, como señala Franz Wuketits la “epistemología evolucionista es un sistema epistemológico que se basa en la conjetura de que nuestras actividades cognitivas son producto de la evolución y la selección, y viceversa, la evolución misma es un proceso de cognición y conocimiento” (citado por Gontier, 2006: 9).

Podríamos pues decir que la epistemología evolucionista es una rama de la epistemología naturalizada, en el sentido en que apela a las teorías científicas para analizar y comprender el problema del conocimiento, no obstante, su marco teórico no es único, y en ese sentido es necesario distinguir varias perspectivas en epistemología evolucionista. Una perspectiva que podríamos denominar tradicional es de corte específicamente seleccionista, es decir, concibe el proceso evolutivo a partir del mecanismo de la selección natural, y desde este punto de vista “busca analogías entre el proceso de la evolución biológica y el proceso de evolución de la ciencia, la cultura y la lengua” (Gontier, 2006: 9). Para esta perspectiva, todo organismo puede considerarse tanto un sistema de conocimiento como una representación de su medio ambiente que al evolucionar por selección natural y adaptarse a su ambiente vive lo suficiente para reproducirse, y así reproducir las hipótesis que han logrado superar, por medio de ensayo error, los problemas a los que le enfrenta el nicho ecológico, por esta razón para la epistemología evolucionista “cada relación que un organismo establece con su medio ambiente es considerada como una relación cognitiva, una relación de conocimiento, el conocimiento mismo es el resultado de la selección natural” (Gontier, 2006: 10).

Para la epistemología evolucionista el proceso de conocimiento no puede entenderse como algo instructivo ni inductivo, sino como un proceso de *ensayo y error*; que parte, no de observaciones sino de problemas, pues tal como lo expone Popper:

[T]odo animal ha nacido con expectativas o anticipaciones que pueden tomarse como hipótesis; una especie de conocimiento hipotético [...] En este sentido poseemos un

determinado grado de conocimiento innato del cual partir, aunque sea poco fiable. Este conocimiento innato, estas expectativas innatas crearán *nuestros primeros problemas* si se ven defraudadas (1992: 238).

Es decir, la epistemología evolucionista supone que poseemos conocimientos innatos que preceden a la experiencia, pero dichos conocimientos no serían válidos *a priori*, como supone la teoría del conocimiento kantiana. Ya Konrad Lorenz había descrito este tipo de conocimiento innato, por ejemplo, en el mecanismo que el etólogo austriaco denominó *imprinting*, observado en aves cuyas crías al abandonar el nido una vez salen del huevo deben ser encarriladas pues de lo contrario estarían condenadas a muerte, sin embargo “la evolución encontró para ello una solución elegante” pues estas crías “obedecen a la siguiente regla de conducta «En cuanto salgas del huevo sigue siempre al primer objeto grande en movimiento con que toques»” (Buskes, 2009: 280), lo que impide que la cría vague para siempre sin rumbo.

Sin embargo, en este proceso puede ocurrir que la cría no siga precisamente a su madre, como justamente lo mostró Lorenz, quien al imitar el llamado de los pájaros (Buskes, 2009) logró conquistar a las pequeñas crías de oca que lo seguirían durante toda su vida. Lo que muestra el experimento de Lorenz es, precisamente, la existencia de un conocimiento previo que permite al individuo enfrentar un problema, o como lo señala Popper, poner a prueba una expectativa, dicho conocimiento ha sido recopilado por la selección natural, pero como puede verse este conocimiento no es infalible, sin embargo, es capaz de lograr una correspondencia entre las expectativas del individuo y las estructuras del mundo.

Es claro que para determinadas especies el no poder “corregir” el error puede costarles la vida, pero la evolución también ha logrado que las especies “aprendan” de sus errores y sean sus expectativas las que perezcan y no los individuos. Para ampliar este punto es ilustrativo recurrir a la postura de Popper quien explica que:

La eliminación de errores puede proceder o bien por eliminación completa de las formas que no tienen éxito (la selección natural elimina las formas no exitosas) o bien por evolución (tentativa) de controles que modifican o supriman los órganos, formas, conductas o hipótesis sin éxito [...] Nuestro esquema permite el desarrollo de controles para eliminar errores (órganos de alerta, como los ojos; mecanismos de retroalimentación); es decir, controles que pueden eliminar los errores sin acabar con el organismo, cosa que hace posible, en última instancia, que nuestra hipótesis mueran en lugar nuestro (1992: 226).

Ahora bien, esta postura supone además una forma de realismo, ya que “si no existieran regularidades sólidas en el mundo, la evolución de aparatos cognitivos hubiese sido imposible” (Buskes, 2009: 284), realismo que se aleja del sentido común, pues no supone que percibimos o conocemos el mundo tal y como



es —ya vimos que las crías de oca pueden errar al poner a prueba su expectativa que, sin embargo, se cumple de cierta forma—, pero al mismo tiempo se aleja de la postura kantiana que afirma nuestra imposibilidad de conocer el mundo tal y como es —pues los organismos están adaptados al mundo, lo que quiere decir que la naturaleza ha diseñado las capacidades cognitivas de los organismos.— En este aspecto la postura de la epistemología evolucionista se decanta por aquello que Lorenz (1974) denominó un realismo hipotético, expresión con la que se quiere dar a entender que “se admite que existe un mundo real, que este mundo tiene unas determinadas estructuras y que estas estructuras son parcialmente cognoscibles” (Riedl, 1983: 32).

Para quienes sostienen este tipo de enfoque, es decir una epistemología de corte seleccionista, la selección natural no representa solo una metáfora para abordar el problema del conocimiento, sino que efectivamente aquello que se cumple para la selección en las especies se cumple para el descubrimiento de nuevo conocimiento, tanto en lo biológico, lo mental-cognitivo como en lo social-cultural, y más importante aún, para este tipo de enfoques no solo conoce el ser humano, sino que la vida misma es un largo proceso de conocimiento, esto incluye entonces la idea de que los animales también conocen. En este sentido, el enfoque de la epistemología evolucionista da un peso fundamental al estudio de la dimensión filogenética del conocimiento, es decir, a la forma cómo desde la evolución de una especie se configura de manera innata un conocimiento que será heredado por el individuo. Un primer acercamiento a esta explicación la encontramos en los trabajos de Lorenz (1988), quien al interpretar el *a priori* kantiano a la luz de la biología propone que debemos aceptar que venimos al mundo, por así decirlo, con conocimientos previos, pero no en el sentido de conceptos o ideas, sino como instintos, disposiciones conductuales y mecanismos de aprendizaje (Buskes, 2009), y debemos comprender, además, que estos han surgido en el curso de la adaptación filogenética (Lorenz, 1988), es decir que “el conocimiento innato en el individuo es el resultado de la «experiencia» acumulada de la especie en cuestión” (Buskes, 2009: 280), de tal modo que, como lo ejemplifica Lorenz:

La adaptación de lo apriorístico al mundo real no se ha producido por la «experiencia», como la aleta del pez no se ha adaptado por este proceso a las propiedades del agua. Así como la aleta viene dada *a priori*, antes de cualquier enfrentamiento del pececillo con el agua, y así como ese enfrentamiento solo es posible gracias a ella, lo mismo ocurre con las formas y categorías de nuestra percepción en relación con nuestro enfrentamiento con el mundo real a través de la experiencia (1988: 83).

Incluso para un autor como Vollmer, a partir de la teoría evolucionista del conocimiento, es posible zanjar la clásica disputa filosófica sobre la existencia de



un *a priori* sintético, que determinaría nuestra percepción y experiencia, mas no necesariamente nuestro conocimiento<sup>1</sup>:

Según esta [la teoría evolucionista del conocimiento], la capacidad cognitiva humana posee estructuras que tienen en cuenta las condiciones ambientales fundamentales (por ejemplo la tridimensionalidad). Estas estructuras son producto de la evolución, pertenecen al bagaje genético, al «inventario» cognitivo del individuo, son pues heredadas o innatas en sentido amplio. Por ello no solo son independientes de cualquier experiencia (¡individual!), sino que son previas a cualquier experiencia, hacen posible la experiencia en general (por ejemplo la experiencia tridimensional). No determinan ciertamente el pensamiento, pero constituyen la experiencia (2005: 196).

Para autores como Ursua (1993), sin embargo, es necesario aceptar que la epistemología evolucionista o teoría evolucionista del conocimiento, como él la designa, solo puede extender sus análisis al ámbito de la percepción o la experiencia, sin embargo, para otros autores como Campbell (1997) o Popper (1992) la epistemología evolucionista puede explicar todo producto cognitivo de los organismos, incluyendo el lenguaje, la ciencia o la cultura. Como afirma el mismo Campbell:

Cuando se examinan los procesos humanos de conocimiento como un continuo de la secuencia evolutiva, acaban quedando implicados numerosos mecanismos en varios niveles de funcionamiento sustitutivos, jerárquicamente relacionados y con alguna forma de proceso de retención selectiva en cada nivel (1997: 51).

Esta cuestión ha hecho que otros autores (como Michael Bradie y William Harms citados por Gontier, 2006) distingan entre dos programas de epistemología evolucionista: por un lado el que se ocupa de la evolución de los mecanismos epistemológicos, por otro el que estudia la evolución epistemológica de las teorías. Mientras que el primero acepta que el mecanismo de la selección natural es suficiente para comprender los mecanismos de obtención del conocimiento; para el segundo sería necesario discutir si este mecanismo es suficiente para explicar la evolución de la cultura, la lengua o la ciencia. Una distinción similar es la que plantea, como ya se había mencionado, Ursua quien afirma que es necesario distinguir el ámbito más específico de la epistemología naturalizada que fundamenta su discusión gnoséológica en un teoría en particular, la teoría de la evolución biológica de Charles Darwin –la epistemología evolucionista del conocimiento– de una epistemología

---

1 Ahora bien como señala Vollmer, es necesario tener en cuenta que así como desde la teoría evolucionista del conocimiento puede responderse indirectamente a la existencia de esta *a priori* sintético, la misma teoría nos muestra que puede ser refutado, y en los seres humano dicha refutación además puede venir o de nuestro conocimiento consciente de la experiencia que “puede reconocer errores de percepción” (2005: 196) o de las teorías científicas que pueden corregir nuestro conocimiento de la experiencia.

evolucionista de la ciencia. Para la primera, la vida misma es un proceso cognitivo, y en este sentido el conocimiento es un problema de la biología y de la teoría del conocimiento, para la epistemología evolucionista de la ciencia, la evolución del conocimiento es un problema para la historia y la filosofía de la ciencia. Así, “en el primer caso el concepto de evolución es muy específico, a saber, *darwinista* y, en especial, biológico. En el segundo caso, el concepto es muy general y, más bien, *metafórico*.” (Ursua, 1993: 13).

Ahora bien, teniendo en cuenta que la distinción anterior discute de manera fructífera sobre la necesidad de ampliar el marco normativo de la epistemología evolucionista, hasta el punto de plantear, como lo hace Wuketits (1989) una epistemología no adaptacionista, bien vale la pena reconocer el intento de Campbell por lograr una síntesis de ambos tipos de programas al proponer su modelo de la jerarquía anillada de retención selectiva, según el cual el conocimiento humano descansa en procesos creativos de exploración y adaptación que han sido seleccionados a lo largo de la evolución biológica, pero que al mismo tiempo logran explicar el proceso de creación de nuevo conocimiento en el presente de cada individuo. En este proceso, como en el modelo darwiniano de la evolución biológica, la variación juega un papel fundamental junto con la selección. Así como en la evolución biológica los mecanismos responsables de la generación de la variación “operan en la ignorancia de la futura aptitud reproductiva del organismo” (Aranguren, 2010: 317), en el orden del conocimiento el proceso creativo debe ser entendido como la generación de variaciones ciegas y ello en tres sentidos:

1. Las variaciones son independientes del ambiente en el que se producen.
2. Las variaciones inapropiadas tienen la misma probabilidad de ocurrir que las variaciones apropiadas.
3. Las variaciones inapropiadas en cualquier etapa del proceso no sirven para dirigir el proceso hacia una variación apropiada en la siguiente etapa. (Aranguren, 2010: 318).

Pero también acierta una autora como Gontier (2006) cuando señala que la epistemología de corte seleccionista, como la que expone Campbell, además de no diferenciar entre niveles de selección, se ocupa casi exclusivamente del organismo individual. Para la epistemología evolucionista seleccionista, la selección natural trabaja sobre la relación entre el fenotipo y el medio ambiente, pero para otros paradigmas en la biología<sup>2</sup> la selección también se hace sobre otras unidades

---

2 Aquí es importante señalar que en biología la selección natural no es el único paradigma actual que se acepta como explicación de la evolución, a este respecto, además del neodarwinismo se puede hablar de la teoría de la selección neutral propuesta por Kimura; la teoría de la selección acumulativa de Dawkins; la evolución como proceso de autoorganización de Humberto Maturana y Francisco Varela

de selección, como es el caso de los genes o las neuronas, a cuyo nivel, incluso, aparecen otros ambientes de selección que podría ser los mismos genes o las mismas neuronas. Este interés por hallar un esquema general que explique la evolución a diferentes niveles, ha llevado a autores como Campbell o Popper a aplicar el modelo de la selección natural a los productos de la lengua, la cultura y la ciencia. Sin embargo, pensar el problema desde otros niveles de selección, por ejemplo a partir de los modelos que exponen Richard Dawkins, Gary Czikó, Henry Plotkin o David Hull, necesariamente repercutiría en el modelo clásico de la epistemología evolucionista.

Ahora bien, una crítica más directa a la epistemología evolucionista de corte seleccionista la encontramos en Franz Wuketits (2006) en la que quisiera detenerme un poco, para mostrar, en contraposición a Wuketits, una concepción no pasiva de la relación del conocimiento tal como la entiende la epistemología seleccionista, y que, sin embargo, según este autor, estaría a la base de este tipo de epistemología evolucionista por centrarse de manera exclusiva en el mecanismo de la selección natural.

Wuketits define su postura como un acercamiento epistemológico de corte no adaptacionista, ya que encuentra el enfoque seleccionista como insuficiente para abordar la relación del conocimiento entre un organismo y su ambiente. Para Wuketits este tipo de epistemología basada solo en la selección natural tiende a favorecer una visión pasiva de los organismos que son seleccionados y a ignorar los mecanismos de retroalimentación que suceden entre el organismo y el medio ambiente. Esto no quiere decir, sin embargo, que una epistemología no adaptacionista sea anti-seleccionista, sino que reclama un diálogo con otros paradigmas que permita dar cuenta de la compleja relación de conocimiento, en la cual se la adaptabilidad también dependería del organismo. En este punto es necesario aclarar que Wuketits parece entender la noción de pasividad desde una perspectiva diferente como lo entiende una epistemología evolucionista de corte seleccionista, ya que para esta perspectiva del conocimiento el organismo que conoce no puede ser instruido desde afuera, y en este sentido la epistemología

---

(Ursua, 2011: 326); pero incluso la explicación de cómo se da la evolución a través del mecanismo de la selección natural y cómo este mecanismo se puede aplicar a otras unidades de selección por fuera de la biología se desarrolla desde diversos paradigmas: el de Campbell, la jerarquía anillada de retención selectiva y variación ciega; la del propio Dawkins (Darwinismo universal o Teoría universal de la selección); la de Gary Czikó, denominado Selección universal; la de Henry Plotkin quien plantea el concepto de Maquinas de Darwin; y la de David Hull que apunta a una Interacción ambiental (Gontier, 2006).

seleccionista se desmarca de un enfoque instruccionalista del conocimiento, en el mismo sentido en que la evolución darwiniana se aleja de una concepción lamarckiana de la evolución. Permítaseme desarrollar mejor este punto capital para la comprensión de nuestro tema. Como bien lo expone Paulo Abrantes:

En la evolución lamarckiana el individuo se adapta al medio ambiente durante el lapso relativamente corto de su existencia. El organismo trasmite, entonces, las características adquiridas a sus descendientes. La causa de la variación adaptativa es, directamente, el medio ambiente. Este “instruye” (informa) al organismo acerca de cómo aumentar su adaptación (2007: 122-123).

En contraposición, para la epistemología seleccionista nuestro proceso cognitivo no empieza desde cero, ya que los organismos poseen conocimientos que podemos llamar *innatos* o *a priori* que se han formado durante las decenas de miles de años de la evolución y han surgido como una adaptación a la realidad del mundo exterior, en el sentido darwiniano del término (Lorenz, 1988), es decir, que son adaptaciones posibles a partir de la variación de los organismo y su posterior replicación, y no instrucciones que el medio ambiente informa en los organismos para ser transmitidas directamente a sus descendientes.

En contraste para Wuketits, la pasividad del organismo que concibe la epistemología evolucionista de corte seleccionista vendría dada por la prioridad que se le da al mecanismo de la selección natural “que desatiende el hecho de que los organismos son sistemas activos que no dependen enteramente de su respectivo medio ambiente” (Wuketits, 2006: 33).

La epistemología evolucionista (tradicional), es para Wuketits esencialmente adaptacionista, y sus orígenes ya pueden leerse en la obra de Lorenz, cuya imagen comparando la adaptación del casco del caballo a la estepa con la adaptación de la imagen del mundo que representa nuestro sistema nervioso central con el mundo real, ha influenciado, según Wuketits, toda la epistemología evolucionista posterior. Para Wuketits esta postura asume un realismo ingenuo en el orden de la epistemología basado en dos supuestos, uno que el aparato perceptivo de cualquier organismo estaría adaptado al mundo externo en el que el organismo debe sobrevivir; otro que aquello que el organismo percibe, aunque es verdadero, corresponde a una representación simplificada del mundo externo (Wuketits, 2006).

Por su parte, la postura de Wuketits (1989) apelaría más bien a una visión sistémica del organismo, que reconocería que existe una interacción entre el organismo y el medio que supone un tipo de selección interna actuando en conjunto con la selección natural que sería externa. El mismo Wuketits (1989) se apoya

bastante en la concepción de Richard Lewontin según la cual los organismos no son objetos pasivos que son o no seleccionados por el medio ambiente (Gontier, 2006). Para Wuketits la postura adaptacionista prescinde de una importante noción: los organismos de manera sistemática influyen sobre su medio ambiente. Como lo afirma Wuketits:

Tenemos que reconocer que el entorno, sin ayuda, no es responsable de los cambios evolutivos. Esto no nos obliga a entregarnos a fuerzas vitales ocultas, sino más bien a que tenemos que apreciar ambas cosas, *mecanismos externos e internos*. Las condiciones de los sistemas que relacionan diferentes niveles de complejidad para realimentar enlaces de causa-efecto son los responsables de la evolución de la vida. Lo que estoy diciendo es que no hay mecanismos externos (de entorno) e internos trabajando independientemente. Más bien ambos mecanismos, interno-externo, están estrechamente relacionados de un modo teórico-sistémico (1989: 67).

La postura de Wuketits supone mecanismos de retroalimentación que tendrían como producto, en el orden del conocimiento, no un aparato cognitivo adaptado al mundo externo, sino un aparato cognitivo que desarrolla *esquemas de reacción* (Wuketits, 2006: 37) para diferentes objetos en su medio ambiente. En últimas, Wuketits encuentra demasiado simple una relación de conocimiento que se basa en la adaptación de los mecanismos cognitivos al mundo externo, que justificaría, a su vez, la existencia de dichos aparatos cognitivos, que habrían sido seleccionados por el medio ambiente a partir de mutaciones ciegas, y de ahí justamente su adaptación. En contraste, para este autor es necesario pensar el papel activo del organismo en su propia evolución y desarrollo, y suponer entonces que “los organismos son sistemas complejos y altamente organizados que contienen un gran número de elementos que interactúan en diferentes niveles de su organización” (Wuketits, 2006: 37). En este sentido, el concepto central para Wuketits (2006) es el de selección interna frente al de selección por el medio ambiente.

Sin embargo, es necesario decir que este tipo de selección ya había sido contemplada de alguna forma por Campbell (1974) y retomada posteriormente por Popper (1997), asociada al término de causalidad descendente (*downward causation*), que supondría la interacción entre varios niveles con consecuencias posteriores para la selección de determinados rasgos. La causación descendente presentaría, pues, otra perspectiva de comprensión: al hecho de suponer, por la física clásica, que los efectos en lo macroscópico tiene como causas elementos microscópico, se propondría, según este concepto, que “las leyes de [un] sistema selectivo de nivel superior determinan en parte los eventos y sustancias del nivel inferior” (Martínez y Moya, 2009: 83).

Este término es acuñado por Campbell (2003) para referirse al carácter emergente de los procesos evolutivos. Desde esta perspectiva su conferencia “Downward causation in Hierarchically Organised Biological System” se presenta como una discusión tanto con reduccionistas como antireduccionistas, que, sin abandonar el terreno de la biología, pretende mostrar que a pesar de la dependencia que los niveles superiores de la vida orgánica tienen con los niveles subatómicos y químicos, a partir de estos, sin embargo, no podría explicarse de manera suficiente la manera como se organiza lo vivo (Campbell & Goldstein, 2003). De este modo, como lo señala Goldstein (2003), Campbell no pretende afirmar la independencia de los niveles superiores, es decir no busca negar la causalidad ascendente, sino que está interesado en mostrar que en el curso de la evolución biológica emergen eventos que no se describen adecuadamente por medio de las leyes de los niveles físicos e inorgánicos. Campbell explica en su conferencia lo que entiende por la causalidad descendente a través de un ejemplo:

Consider the anatomy of the jaws of a worker termite or ant. The hinge surfaces and the muscle attachments agree with Archimedes' laws of levers, that is, with macromechanics. They are optimally designed to apply the maximum force as a useful distance from the hinge [...] This is a kind of conformity to physics, but a different kind than is involved in the molecular, atomic, strong and weak coupling process underlying the formation of the particular proteins of the muscle and the shell of the system is constructed [...] We need the laws of levers, and *organised level selection* to explain the particular distribution of proteins found in the jaw and *hence* the DNA templates guiding their production [...] Even the *hence* of the previous sentence implies a reverse-directional 'cause' in that, by natural selection, it is protein efficacy that determines which DNA templates are present, even though the immediate micro determination is from DNA to protein (Campbell & Goldstein, 2003: 146).

Y es de esta forma, como bien lo explican Martínez y Moya, “el papel adaptativo de las mandíbulas de las hormigas determinan la permanencia o desaparición de las cadenas de ADN que la producen” (2009: 84-85), y es en este sentido que los niveles superiores, en este caso el del organismo individual con sus condiciones de supervivencia, inciden sobre los niveles inferiores determinando así “la permanencia, conformación y distribución de la organización de los niveles inferiores (DNA), las cuales a su vez reproducirán posteriormente y mediante causalidad instantánea o ascendente nuevas entidades de nivel superior” (2009: 84).

Más tarde, como lo había mencionado, Popper (1997) retoma el término para discutir el problema de la relación entre mente y cerebro, según el filósofo austriaco, si se acepta que los estados mentales han sido producto de la selección natural estos entonces deben tener consecuencias en el mundo. De este modo, el

interés de Popper por explicar este tipo de causalidad no es netamente epistemológico pero repercute en la consideración de problemas epistemológicos. Comentaré brevemente estas repercusiones en el siguiente apartado, en el que se intenta mostrar que en la idea de Campbell de la causalidad descendente ya se tiene en cuenta la existencia de niveles de selección interno, es decir, para el caso de la crítica que propone Wuketits, la noción de Campbell permite contemplar la posibilidad de que los organismos al actuar sobre su ambiente interno puedan modificar las condiciones que repercuten sobre los niveles superiores.

#### **4. La hipótesis de la causalidad descendente y su lugar en la epistemología seleccionista: una mirada desde Popper**

Según Popper (1997) puede admitirse que en ciertas especies animales y en el hombre podemos hablar de programas conductuales abiertos, es decir, aquellos que “no prescriben todos los pasos de la conducta” (1997: 40), sino que a través de su interacción con el medio ambiente se dejan abiertas ciertas alternativas. Como puede verse, no se trata solo de una mera selección mecánica de conductas o rasgos por parte del medio ambiente, sino que en el organismo, a través del ensayo y error, se van poniendo a prueba una serie de conductas que son favorecidas por la selección, pero en cuya selección también ha influido el propio organismo. A partir de Popper (1997) este proceso podría entenderse como la interacción de varios sistemas de conductas que ubicados en diferentes niveles van favoreciendo la aparición de conductas cada vez más complejas que reemplazan poco a poco la necesidad de que el organismo tenga que poner a prueba su propia vida. Este proceso lo describe Popper de la siguiente manera:

Una primera etapa es aquella donde puede evolucionar algo que actúa como una advertencia centralizada, es decir, como una irritación, incomodidad o dolor que induce al organismo a detener un movimiento inadecuado y a adoptar alguna conducta alternativa en su lugar antes de que sea demasiado tarde, antes de que el daño infligido sea demasiado grande (1997: 41).

Según la anterior afirmación, la selección podría favorecer a los individuos que son capaces de anticipar el peligro. Continúa Popper:

Como una segunda etapa, podemos considerar que la selección natural favorecerá a aquellos organismos que ensayan, por un medio u otro, los posibles movimientos que pueden adoptarse *antes de ejecutarlos*. De esta manera la conducta *real* de ensayo y error puede ser reemplazada, o precedida, por una conducta sustitutiva de ensayo y error *imaginada* (1997: 41).

Y finalmente con respecto a este esquema, señala el autor:



Podemos quizá considerar como una tercera etapa la evolución de propósitos o fines más o menos conscientes: de acciones animales con propósitos definidos tales como cazar. La acción instintiva inconsciente puede haber estado dirigida a un fin anteriormente, pero una vez que la conducta de ensayo y error imaginada o sustitutiva ha comenzado, se vuelve necesario, en situaciones de elección, evaluar la etapa final de la conducta (1997: 41).

De este modo podríamos pensar que la evolución favorece la selección de conductas que no están absolutamente programadas. Y en este sentido podemos hablar de organismos que poseen un medio ambiente selectivo interno que preselecciona la mejor respuesta a un reto externo y que responden a cambios de alta frecuencia que son relevantes para el organismo y que no pueden ser detectados por la evolución a nivel genético. Según un autor como Chris Buskes, este tipo de organismos:

Han sido ensambladas por la selección acumulativa de genes, pero poco a poco han originado en sí mismas sus propios procesos de selección mucho más rápidos. La selección filogenética de genes ha sido sustituida por una selección ontogenética más rápida [...] Gracias a su velocidad y flexibilidad [estos organismos] pueden reaccionar a cambios que la evolución genética es incapaz de detectar (2009: 291).

El resultado de este ensamble sería, justamente, la aparición de sistemas que ya no estarían preprogramados por completo, sino que serían capaces de aprender de las experiencias que adquieren durante toda su vida. Es decir, tendrían la capacidad de actuar de manera previsiva superando el primer momento de variación aleatoria o ciega. Ejemplos de este tipo los encontramos no solo en el individuo, también, como lo señala Buskes (2009), el sistema inmunológico y el cerebro actúan de esta forma. Los mecanismos del sistema inmunológico de los vertebrados han acelerado los procesos de los mecanismos de selección de la evolución para responder con rapidez a la evolución de los agentes patógenos. Así mismo el cerebro, cuya estructura, en lugar de estar fijada en el sistema hereditario dada su complejidad, genera por sí mismo “una variación grande y aleatoria de conexiones neurales y sinápticas [...] Debido a la interacción entre individuo y entorno, algunas conexiones neurales son seleccionadas y reforzadas, mientras que las demás desaparecerán” (p. 291). Lo interesante de este modo de selección interna o de preselección es que los organismos que lo poseen “además de ejemplificar la acción de procesos selectivos en su comportamiento, estructura y/o comportamiento cognitivo, habrían a su vez evolucionado con base en estos mismo procesos” (Abrantes, 2007: 148), de tal modo que pueden acelerar el proceso de selección natural que toma un vasto periodo de tiempo para llevarse a cabo, y en este sentido podríamos decir, con Wuketits (2006), que el organismo sí tiene una influencia determinante en la selección que opera desde el medio ambiente.



## **5. Conclusión: algunos aspectos de la crítica a la epistemología seleccionista por considerar<sup>3</sup>**

Hasta aquí he desarrollado el modelo dominante en epistemología evolucionista, aquel que Gontier llama tradicional, Wuketits adaptacionista y Campbell seleccionista. En resumen, este modelo supone que todo organismo posee un conjunto de hipótesis innatas o aparato raciomorfo heredado filogenéticamente por el individuo y que es producto de años y años de experiencia de la especie, que le permiten resolver los retos del ambiente. Como señala Buskes, para la epistemología evolucionista no solo los sentidos y el cerebro son formas de «conocimiento» acumuladas, sino que *todas* las adaptaciones encarnan «conocimientos» sobre el mundo” (2009: 284). Según lo anterior ha de entenderse que:

El conocimiento desde el punto de vista de la biología evolutiva, es el resultado de un proceso de selección en el que se acumula información vital sobre el mundo, que luego se transmite a las siguientes generaciones. La evolución adaptativa es de este tipo, pero no existe ni lenguaje ni representación mental. El conocimiento, en este sentido amplio, comprende por su puesto una determinada forma de correspondencia, aunque no en el sentido de una relación semántica entre palabra y mundo, sino en el sentido de una relación ecológica entre organismo y entorno. No podemos decir que una adaptación sea verdadera o falsa, pero sí que una adaptación está modelada por un determinado entorno, y por ello conecta con él (Buskes, 2009: 284-285).

Ahora bien, como también lo he señalado, una de las principales críticas a este modelo, se remonta a la obra de uno de sus primeros exponentes, Konrad

---

3 Como había mencionado en la introducción de este artículo y en su primer aparatado, la epistemología evolucionista se interesa por discutir las cuestiones en torno a la relación entre naturaleza y cultura. Este tema desborda los problemas que desarrolla este texto, pero quisiera sugerir al lector la discusión que sobre el tema plante el autor Jean-Marie Schaeffer, en su libro *La excepción humana*. Como lo señala Schaeffer, es legítimo hacerse la pregunta por si la cultura humana es una propiedad adaptativa, pero al mismo tiempo este autor advierte la necesidad de definir bien la cuestión, pues esta pregunta, en realidad, debería formularse desde varias perspectivas: “La primera atañe a la genealogía de la cultura humana, o para ser más precisos, de la transmisión cultural: la fijación genética de los rasgos responsables de la transmisión cultural ¿es el resultado de la selección natural? La segunda concierne a su función: ¿proporciona una ganancia adaptativa? La tercera concierne a la evolución cultural: ¿acaso esta evolución es el escenario de procesos adaptativos?” (2009: 237). En el marco de la discusión que propone Schaeffer, este argumenta que aquello que nos singulariza frente a otras especies no es sin más el tener cultura, sino la forma particular como la transmitimos. Para Schaeffer el problema con la definición de cultura en el ámbito de las ciencias humanas es que estas enfatizan demasiado en el aspecto simbólico de la cultura, cuando una definición analíticamente útil debería tener en cuenta, al menos, seis tipos de formas culturales: material, social, agentiva, institucional, normativa y simbólica. La discusión de Schaeffer sobre la cultura tiene un propósito muy importante: relacionar sociedad y cultura, y mostrar que si bien pueden existir sociedades sin cultura (las comunidades de abejas u hormigas, por ejemplo), no puede existir cultura sin sociedad, y en este sentido las relaciones sociales son fundamentales para que las innovaciones culturales sean sancionadas y transmitidas y puedan convertirse, así, en un corpus que produzca ya sea comportamientos o prácticas (2009: 209-221).

Lorenz. Para los críticos del modelo, la idea de que gracias al argumento de la adaptación es posible afirmar que los organismos poseen una representación correcta del mundo real conlleva el supuesto de que los organismos son pasivos frente al ambiente que selecciona sus hipótesis de trabajo. Frente a esta explicación los autores mencionados apelan a una comprensión del organismo como un agente productor de su propio medio ambiente, como lo concibe, por ejemplo, la perspectiva *autopoietica* de Humberto Maturana y Francisco Varela que, según Gontier, entiende los organismos como “sistemas que son capaces de autoorganizarse y automantenerse, no tanto porque estén adaptados al medio ambiente en el que viven, sino porque son capaces de autosostenerse debido a los mecanismo internos que desarrollan para sobrevivir” (2006: 14). Bajo esta perspectiva la relación entre el organismo y el medio ambiente debe comprenderse de manera dialéctica de tal modo que la fuerza de la selección no actuaría unilateralmente, ya que, según este modelo, los organismos estarían cerrados al medio ambiente a través de las barreras que forman, pero al mismo tiempo, los organismos mantienen una interacción con el medio ambiente construyéndolo y reconstruyéndolo. Según lo anterior, adaptarse no significaría hacerlo a un mundo que es externo al organismo, sino que remitiría más bien a la capacidad del organismo para cambiar su medio ambiente con el propósito de sobrevivir. Bajo esta perspectiva, entonces, conocer para un organismo no sería adaptarse sino lograr la autorregulación adecuada para automantenerse, como lo señala Gontier “el conocimiento y las capacidades cognitivas son comprendidos como una función de sistemas activos los cuales interactúan activamente con su medio ambiente” (2006: 16). De este modo, a la imagen de Lorenz del caballo cuyos cascos están adaptados a la estepa, Wuketits opone la imagen de un organismo que contribuye a la formación del ambiente que habrá de seleccionarlo, para explicar esto Wuketits (2006) también recurre a la importancia de la noción de organización que remite a la forma armoniosa como deben estar conectadas las partes de un organismo, que se traduce en una composición anatómica adecuada y en la existencia de funciones cognitivas apropiadas, pero más importante aún, remite a la conexión entre el medio ambiente y el organismo, gracias a la cual este se relaciona con el medio ambiente a partir de mecanismos de retroalimentación y no solo a través de una pasiva recepción (Wuketits, 2006: 39-41). En este sentido, la epistemología seleccionista seguiría teniendo una deuda que no habría podido saldar: considerar la interacción que suponen modelos, podríamos decir, de corte ecológico (Capra, 1996) según los cuales es necesario hablar más bien de sistemas que de individuos y cuyas pautas de evolución pueden poner en cuestión la clásica selección natural.

## **Bibliografía**

1. Abrantes, P. (2007) “El programa de una epistemología evolucionista”, en: *Filosofía, darwinismo y evolución*. Alejandro Rosas (ed). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 121-179.
2. Aranguren, M. (2010) “Análisis crítico del modelo de variación ciega y retención selectiva de la creatividad”, en: *Interdisciplinaria*, 27, 2, pp. 315-334.
3. Buskes, C. (2009) *La herencia de Darwin. La evolución en nuestra visión del mundo*. Barcelona: Herder.
4. Campbell, D. T. (1997) “Epistemología evolucionista”, en: *Epistemología evolucionista*. Martínez F., S. y Olivé, L. (comp.). México: Paidós, pp. 43-103.
5. Martínez F., S. y Olivé, L. (comp.) (1997). *Epistemología evolucionista*. México, Paidós.
6. Campbell & Goldstein (2003) “Downward Causation in Hierarchically Organized Biological System”, en: *ECO Issues*, vol. 15, n° 3, pp. 139-151.
7. Capra, F. (1996) *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
8. Gontier, N. (2006) “Introduction to evolutionary epistemology, language and culture, en: *Evolutionary Epistemology, Language and Culture: A Non-Adaptationist, Systems Theoretical Approach*. Nathalie Gontier, Van Bendegem, Jean Paul and Aerts, Diederiks (eds). Netherlands: Springer, pp. 1-32.
9. Lorenz, K. (1974) *La otra cara del espejo*. Barcelona: Plaza & Janés.
10. Lorenz, K. (1988) *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Madrid: Alianza.
11. Popper, K. (1992) *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
12. Popper, K. (1997) “La selección natural y el surgimiento de la mente”, en: *Epistemología evolucionista*. Martínez F., S. y Olivé, L. (comp.). México: Paidós, pp. 25-42.
13. Quine, W.V. (1986) *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.

14. Pacho, J. (1995) *¿Naturalizar la razón? Alcances y límites del naturalismo evolucionista*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
15. Schaeffer, J. M. (2009) *El fin de la excepción humana*. México: Fondo de cultura económica.
16. Riedl, R. (1983) *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*. España: Labor.
17. Ursua, N. (1993) *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos.
18. Ursua, N. (2011) “Una necesidad y una posibilidad productiva. El caso de la teoría evolucionista del conocimiento, en: *Ludus Vitalis*, vol. 19, n° 36, pp. 325-339.
19. Vollmer, G. (2005) *Teoría evolucionista del conocimiento*. Granada: Comares.
20. Wuketits, F. (1989) “La evolución como proceso cognoscitivo: hacia una epistemología evolucionista”, en: *Taula*, diciembre, n° 12, pp. 49-72.
21. Wuketits, F. (2006) “Evolutionary Epistemology: The non adaptationist approach”, en: *Evolutionary Epistemology, Language and Culture: A Non-Adaptationist, Systems Theoretical Approach*. Nathalie Gontier, Van Bendegem, Jean Paul and Aerts, Diederiks (eds). Netherlands: Springer, pp. 33-46.

# La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales\*

## The Radical Historicity of the Human Being in Ernesto de Martino's Work: The Crisis of Presence and Cultural Apocalypses

Por: Antonio Rivera García

Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
Madrid, España  
E-mail: antorive@ucm.es

Fecha de recepción: 15 de enero de 2016

Fecha de aprobación: 10 de abril de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a04

**Resumen.** *Para Ernesto de Martino, comprender la historicidad –la contingencia– radical del ser humano implica, en primer lugar, estudiar el gran fundamento de la antropología filosófica, el ethos del trascendimiento, la energía valorizante que hace posible la superación del estadio biológico y el acceso a la vida cultural. En segundo lugar, implica estudiar el riesgo siempre presente de perder el citado ethos. Cuando este riesgo afecta al individuo, hablamos de crisis existencial; y cuando afecta a toda una sociedad o cultura, hablamos de apocalipsis cultural. Este riesgo suele ser ocultado, no sólo por el pensamiento mítico y religioso, sino incluso por la filosofía de la historia. De Martino ha pensado en una alternativa a este enmascaramiento que denomina umanesimo storicistico, el cual resulta convergente con un humanismo etnográfico que integra las historias de una multiplicidad de culturas. Por último, se analiza la diferencia que E. de Martino establece entre el apocalipsis cultural con eschaton, el referido al fin de “un” mundo, y sin eschaton, o relativo al fin de “el” mundo. Especialmente patológica es esta segunda modalidad de apocalipsis o de crisis cultural, sobre cuyas terribles consecuencias se reflexiona al final del artículo.*

**Palabras clave:** *Contingencia, ethos del trascendimiento, crisis existencial, humanismo, apocalipsis*

**Abstract.** *To Ernesto de Martino, understanding the radical historicity –contingency– of the human being involves, in the first place, studying the wide foundations of philosophic anthropology, the ethos of transcendimento, the valorising energy that makes it possible to go beyond the biological state and access cultural life. Secondly, it involves reflecting on the ever-present risk of losing the abovementioned ethos. When this risk affects the individual, we can talk about an existential crisis; and when it affects the society or culture as a whole, we can talk about a cultural apocalypse. This risk tends to be concealed not only by mythical and religious thinking but also by the history of philosophy. De Martino has thought of an alternative to this act of masking, that he calls umanesimo storicistico, which converges with an ethnographic humanism that integrates histories of a multiplicity of cultures. Finally, the distinction E. de Martino makes between a cultural apocalypse with eschaton, referred to the end of “a” world, and without eschaton, or related to the end of “the” world is analysed. This second modality of apocalypse or cultural crisis is especially pathologic; a reflection on its terrible consequences is made at the end of the article.*

**Keywords:** *Historicity, contingency, ethos del trascendimiento, existential crisis, humanism, apocalypse*

---

\* El artículo hace parte de la producción del grupo *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (IV)*. Ideas que cruzan el Atlántico: la creación del espacio intelectual hispanoamericano. Grupo financiado por el MINECO del Estado español. Referencia: FFI2012-32611.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Rivera, Antonio. “La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales”. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 45-70.

APA: Rivera, Antonio. “La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales”. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 45-70.

Chicago: Rivera, Antonio. “La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales.” *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 45-70.

En las siguientes páginas abordamos la filosofía que subyace a los escritos antropológicos de Ernesto de Martino (1908-1965), prestando especial atención a los libros póstumos *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (editado en 1977 por Clara Gallini) y *Scritti Filosofici* (editado en 2005 por Roberto Pàstina). Este último volumen recopila los apuntes filosóficos que, escritos entre 1962 y 1964, sirvieron de trabajo preparatorio para la obra sobre el fin del mundo.

El pensamiento de Ernesto de Martino permite comprender algo sobre lo que ha insistido a menudo Odo Marquard: la antropología filosófica constituye una respuesta a la desilusión que generó el fracaso del programa de la filosofía de la historia o de la historia universal. En contraste con este programa, que alcanza su punto culminante con la filosofía idealista, los cultivadores de la antropología filosófica en el siglo XX, desde Plessner y Gehlen hasta, más recientemente, Blumenberg, nos han propuesto una “sobria filosofía del hombre” (Marquard, 2006: 171).

Desde otro ámbito cultural, como la Italia posterior a la II Guerra Mundial, Ernesto de Martino, buen conocedor de la fenomenología alemana, prosigue la senda de aquella antropología filosófica que, de acuerdo con el Plessner de *Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, toma como hilo conductor el carácter dudoso del hombre. De Martino, con su teoría del *ethos del trascendimiento*, o de la energía necesaria para superar el estadio biológico y acceder a la vida cultural, y con su reflexión sobre el apocalipsis existencial –el tema de *La fine del mondo*– pretende desmontar el consolador relato del progreso irreversible de la especie humana. Es decir, su obra *desmitifica* ese horizonte metahistórico en el que desaparece el mal de la contingencia y la posibilidad siempre abierta de crisis de la presencia y de fracaso cultural. Tal posición le va a llevar a defender un *umanesimo storicistico* que implica tener el coraje suficiente para encontrar sentido a nuestra existencia en comunidad sin ocultar nuestra historicidad o contingencia radical e insoluble. Como decía su amigo Carlo Levi, el autor de la novela *Cristo si è fermato a Eboli* que tanto influyó sobre el joven De Martino, se trata de un “historicismo heroico” (Lombardi y Bindi, 2002: 116). Esto no impide que el antropólogo y filósofo reconozca como un mal menor todas aquellas religiones y filosofías que, por hacer referencia a un horizonte metahistórico que depende de un final que pondrá término a la historia como tiempo de la contingencia, han servido a generaciones de seres humanos para hacer frente a todas aquellas crisis que ponen en peligro nuestra existencia cultural. Seguidamente abordaremos en tres apartados esta filosofía de la crisis y de la radical historicidad del ser humano.

## **1. Los fundamentos filosóficos de la antropología de E. de Martino**

El pensamiento de Ernesto de Martino ha sido definido por Di Donato (1990) como un historicismo híbrido (*storicismo ibridato*), pues aparte de la fundamental herencia recibida por el historicismo idealista de Croce<sup>1</sup>, en su obra encontramos influencias de la fenomenología, del existencialismo, del marxismo y del pensamiento psicopatológico-psicoanalítico (Altamura, 1993: 16). En realidad, los principales conceptos que utiliza De Martino en su antropología filosófica (*Dasein*, presencia, ser-en-el-mundo, etc.) proceden del existencialismo alemán de Heidegger y Jaspers, de la psicopatología de Binswanger y del existencialismo positivo italiano, sobre todo el de Paci, del que toma los conceptos fundamentales de *ethos del trascendimiento* y deber-ser-en-el-mundo.

Todas estas influencias están al servicio de una filosofía que nos enseña que el proceso de la antropogénesis, mediante el cual el hombre supera el estadio natural e ingresa en el cultural, es reversible, y que, por este motivo, las prerrogativas del ser humano no son adquiridas de forma definitiva. Siempre está latente el riesgo de fracaso, riesgo que, como veremos, resulta inherente al *ethos* de la trascendencia que se halla en el origen de cualquier civilización. Pero antes debemos explicar las bases de la antropología filosófica de Ernesto de Martino.

*1.1. La “presenza” como elaboración histórica*<sup>2</sup>. La influencia existencialista nos permite comprender la estrecha relación que De Martino establece entre presencia y mundo. Estas dos realidades no se dan *a priori* como entidades distintas, no son inmediatamente accesibles, y por ello deben construirse. Ni el sujeto –la individualidad del hombre separada del mundo–, ni la presencia de un mundo externo al individuo son realidades originarias.

Ernesto de Martino es el gran antropólogo del *mundo mágico*. La época primitiva marcada por la centralidad de la magia constituye el observatorio privilegiado para comprender el origen histórico de la individuación y de la diferencia entre sujeto y mundo. El hombre primitivo todavía no aparece *viciado* por la interpretación de sí como sujeto y del mundo como objeto. Tiene una *experiencia primaria* de los fenómenos parecida a la que la analítica existencial obtiene tras des-estructurar la *falsa evidencia* de la relación metafísica entre sujeto y objeto. El estudio del mundo o de la edad de la magia es una buena ayuda para abordar el

---

1 De Martino confesaba en carta, de 3 de febrero de 1942, dirigida a Ernesto Bozano, que “*io provengo dagli studi filosofici, e precisamente dall’indirizzo idealistico italiano del quale tuttavia sento i limiti e le insufficienze.*” (Altamura, 1993: 16).

2 Para elaborar este apartado he tenido en cuenta la obra de Cherchi y Cherchi (1987), el artículo de G. Stanghellini y R. Ciglia (2008) y la tesis doctoral de Danti (2007).



problema de la progresiva adquisición de autoconciencia, o para comprender cómo se produce el paulatino tránsito desde el individuo biológico –intercambiable en su abstracción con cualquier individuo– y la situación de fusión o confusión con el mundo hasta la adquisición de existencia autónoma. Con esta última nos referimos a esa unidad o síntesis espiritual que, gracias al incremento de la función unificadora con respecto a la multiplicidad de los contenidos o elementos del yo, permite adquirir conciencia de ser una persona distinta de las otras y del resto del mundo.

Nuestro modo de ser-en-el-mundo como sujetos frente a una realidad concreta es un dato histórico, algo fruto de la historia de la cultura, y no un hecho natural. El hombre occidental ha creído erróneamente que el mundo y su *presencia*, que el ser unitario de la persona, son ajenos a la decisión o al proceso histórico, como si fueran una realidad dada, obvia, garantizada y válida para todas las civilizaciones posibles. Sin embargo, hasta llegar al concepto kantiano de la unidad trascendental de la autoconciencia ha sido preciso un largo recorrido. Por eso De Martino (1948: 108; Virno, 2005: 105) cuestiona la filosofía kantiana que asume

“como dato ahistórico y uniforme la unidad analítica del aperebimiento, o sea el pensamiento del yo que no varía con sus contenidos, sino que los comprende como suyos, y de este dato pone la condición trascendental en la unidad sintética del aperebimiento. Pero como no existen (sino por abstracción) elementos y datos de la conciencia, del mismo modo no existe de ninguna manera una presencia, un ser empírico, que sea un dato, una inmediatez originaria a resguardo de cualquier riesgo, e incapaz en su propia esfera de cualquier drama o cualquier desarrollo: o sea, de una *historia*”.

Así que, para De Martino, no sólo la unidad trascendental de la conciencia es una forma históricamente determinada, sino que la misma historia de la persona es drama y riesgo permanente.

*1.2. El ethos de la trascendencia: el deber-ser-en-el-mundo (in-der-Welt-sein-sollen) como auténtico imperativo de la existencia humana.* Ernesto de Martino sigue el existencialismo positivo italiano, representado entre otros por Abbagnano y Paci (2005: 67 y ss.)<sup>3</sup>, y se separa del existencialismo negativo heideggeriano, cuando habla de un principio trascendental del existir que no es ser, sino deber ser, valorización. Afirma entonces que el fundamento del ser-en-el-mundo es un deber ser que se realiza en la cultura. En *Sud e magia*, De Martino (2004: 98) explica este argumento en los siguientes términos: ser en el mundo implica mantenerse como presencia individual en la sociedad y en la historia, y significa actuar como potencia de decisión y de elección de acuerdo con valores. Sólo de este modo, como

---

3 En los *Scritti filosofici*, De Martino entra en discusión sobre todo con Croce, Abbagnano, Paci, Heidegger, Husserl y Sartre. La confrontación dialéctica, que no podemos seguir en este artículo introductorio a la obra del antropólogo italiano, es especialmente significativa con los libros de Enzo Paci.



deber ser, *telos* o proyecto<sup>4</sup>, podemos separarnos de la inmediatez biológica, de la vitalidad natural, e ingresar en la vida cultural.

Presencia supone así operatividad –decisión– según formas de coherencia cultural, y apertura a lo intersubjetivo, a lo relacional, pues no se puede pensar en la superación del estadio biológico fuera de la intersubjetividad, fuera del ser con los otros. Por esta razón, porque el mundo es siempre una histórica construcción cultural, y, en consecuencia, constituye un conjunto de memorias, costumbres, valores, esperanzas, técnicas o ideales de muchas generaciones, el hombre – escribe De Martino (2005: 154) contra Heidegger– no ha sido arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Por encontrarse en un mundo social definido, el hombre –añade ahora el antropólogo contra Sartre– tampoco puede experimentar la libertad como pura posibilidad. Su acción o decisión siempre debe apreciarse en relación con la de otros, con el mundo social al cual pertenece.

De Martino (2005: 95) advierte que, como la presencia, la mundanidad del hacerse o el hacerse *ser-en-el-mundo*, constituye sólo una posibilidad, siempre ha de existir el riesgo de no-poder-ser-en-ningún-mundo-posible o de perder aquella potencia de decisión y elección que nos permitía ingresar en el mundo cultural. El ser humano está expuesto permanentemente al cambio y, por lo tanto, al riesgo de perder la presencia. Existir –escribe De Martino (2002: 108)– significa “poder existir”, de modo que sólo puede decir “yo soy yo” quien tiene la posibilidad de cambiar y está expuesto al movimiento del devenir histórico. Existimos –agrega el antropólogo y filósofo italiano– en el mundo en cuanto nos encontramos en relación con una estructura de posibilidad, en cuanto somos un prospecto de posibilidad.

El *in-der-Welt-sein* remite así a la condición trascendental del deber-ser (*sein-sollen*), al *ethos* de la trascendencia. Nos encontramos en el fondo ante una de esas filosofías del deber que rechazaría Hegel (1985: 154). El gran filósofo alemán escribía, en la *Fenomenología del Espíritu*, que aquello que sólo *debe ser* sin ser realmente carece de verdad. Desde este enfoque, las filosofías del deber abren la puerta a la posibilidad de lo negativo, al riesgo del fracaso. Marquard (2002: 45), en su artículo de 1963 “Hegel y el deber”, expone que la oposición hegeliana al deber tenía como objetivo garantizar el progreso ineluctable de la razón, la ausencia de regresión o retroceso, precisamente aquello que para De Martino nunca se puede

---

4 En discusión con Husserl y Heidegger, De Martino (2005: 143) anota lo siguiente: “*Nella mia prospettiva: La costituzione nel tempo secondo concrete opere valorizzatrici non è dunque essere-per-la-morte, ma doverci essere per il valore intersoggettivo (economico, artistico, filosofico, morale): il che comporta la risoluzione dell'essere nel dover essere, nell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore. Non più essere, ma dover essere, telos.*”

garantizar. Quizá este último estaría de acuerdo en que el *ethos del trascendimiento*, una filosofía más del deber, coincide con lo que, según Blumenberg (2011: 668), constituye la única certeza –sólo comparable a la del *cogito* cartesiano– de la razón práctica: “puedo porque debo”.

Desde luego, el *ethos del trascendimiento* no es élan vital, no se puede reducir a dato biológico. Por el contrario, es la energía, impulso o potencia ética de decisión que produce la presencia porque nos lleva más allá de la inmediatez del vivir, de la vida biológica, de la naturaleza o de todo aquello que pasa “*senza e contro l'uomo*” (De Martino, 1993: 120), y que Blumenberg denomina *absolutismo de la realidad*. Sólo después del trabajo, del esfuerzo, que supone la superación valorizante de la inmediatez del vivir, “la existencia humana se constituye y se halla como presencia en el mundo, experimenta situaciones y tareas, funda el orden cultural, participa y lo modifica” (De Martino, 2002: 670). Por lo tanto, el primer bien vital humano, la presencia, ya no es pasivamente condicionado, determinado, por la situación, sino que es el mismo hombre quien decide y disciplina la situación (vital) de acuerdo con valores, y de este modo actúa en la historia<sup>5</sup>. El *ethos* o la energía del trascender, *el valor de la valorización* o la voluntad de cultura<sup>6</sup>, que opera en el hombre sea o no consciente de ello, constituye, según De Martino (2005: 85, 102), un imperativo que no se puede trascender a su vez.

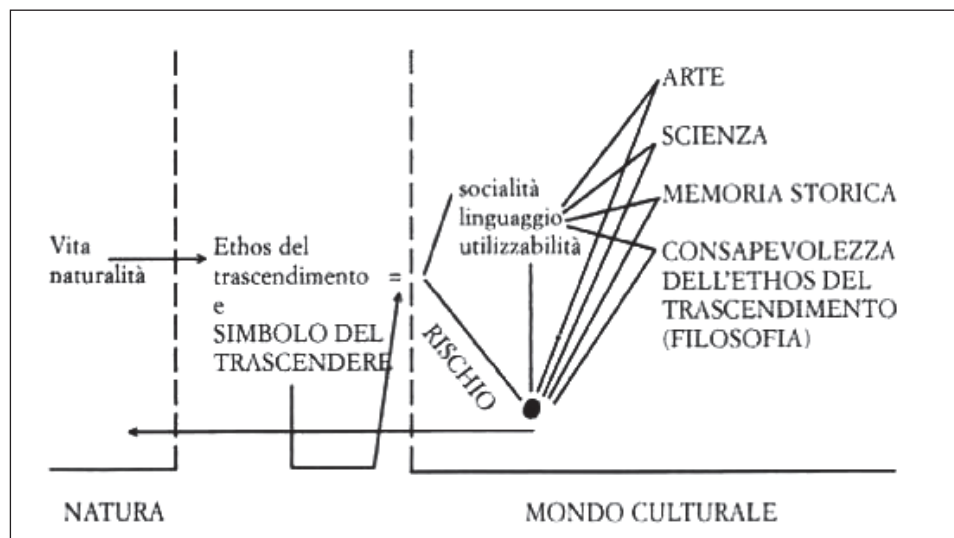
El *in-der-Welt-sein-sollen* –escribe De Martino (2005: 95)– es el impulso relacional por excelencia, coincide con aquel *ethos*, del cual hablaba Croce en una página de *Storia como pensiero e azione*, que hace posible cualquier mundo particular, comenzando por el económico-social. El *ethos* de la trascendencia, la obligación de ir más allá de la situación que ocurre sin o contra el hombre, de decidirla de acuerdo con valores intersubjetivos –los que sean–, nos permite entonces comprender el paso de la naturaleza a la historia cultural. Manifestaciones culturales tan complejas como el lenguaje, la política, la moral, el arte, la ciencia, la filosofía, el simbolismo mítico-ritual de la vida religiosa, etc., proceden de este *ethos*, que, para Ernesto de Martino, ha de convertirse en el principal objeto de la antropología filosófica.

Para explicar ese tránsito de la naturaleza al mundo cultural, De Martino (2005: 8) se sirve del siguiente esquema que encontramos entre los escritos filosóficos preparatorios de su libro póstumo:

---

5 “La presenza –escribe De Martino (2002: 62)– è decisione, trascendimento della situazione secondo valori intersoggettivi”.

6 Todas estas palabras son sinónimas para De Martino (2005: 20): «*Spirito: molto meglio 'ethos' del trascendimento, volontà di cultura, valore della valorizzazione*”.



La valorización inaugural que conlleva el *ethos* del existir humano coincide con la *socialità*, el *linguaggio* y la *utilizzabilità* (el plano económico)<sup>7</sup>, esto es, con el “*coesistere comunitario in un mondo domestico di cose utilizzabili*” (De Martino, 2005: 20). Con ese coexistir se refiere a las instituciones de la vida social y política, a todo lo relativo al gobierno del cuerpo humano, a los instrumentos de comunicación entre los hombres (lenguaje), al régimen económico de producción de bienes necesarios o a los procedimientos técnicos para controlar la naturaleza (instrumentos materiales y mentales). Con esas instituciones –concluye De Martino (2005: 21)–, la vida ya es sobrepasada en sentido cultural, y sólo entonces se da la condición histórica fundamental de un *mundo* en el que la presentificación valorativa inherente al *ethos* del trascender se puede desplegar, dando lugar a distintas valorizaciones intersubjetivas autónomas: el arte, las ciencias de la naturaleza, la conciencia historiográfica, y, finalmente, la filosofía que lleva a adquirir conciencia de que el *ethos* culmina en las doctrinas morales y en la teorización de la costumbre.

7 De Martino criticaba a dos de sus maestros Croce y Paci porque confundían el orden económico –el momento utilitario– con el plano biológico, irracional, de la *vitalità*. Paci (1950: 125) decía a este respecto que “*il rischio di perdere la personalità nell’angoscia rappresenta il momento utilitario*”. A diferencia de esta tesis, piensa De Martino (2005: 72-73) que ya se deja atrás la vida natural con aquella utilización comunitaria de lo vital que es el plano económico. Pues “*nella stessa più elementare sfera economica, nel bisogno di nutrirsi, si fa valere il rapporto con un certo ordine culturale, con una determinata regola dell’essere insieme per il bisogno [...]*” (De Martino, 2005: 77).

1.3. *El riesgo radical: la crisis de la presencia.* Veamos a continuación en qué consiste para De Martino la crisis de la presencia, el riesgo radical de no-ser, que luego nos permitirá comprender por qué el fin del mundo, el apocalipsis, es una amenaza siempre latente e insuperable para la especie humana. El riesgo de no-poder-ser-en-ningún-mundo-posible, de perder la presencia (la des-presentificación o des-mundanización) o, en definitiva, la catástrofe, no es, como diría Heidegger o cualquier representante de la psicopatología existencialista<sup>8</sup>, un modo de ser en el mundo, sino una amenaza permanente. Ello es debido a que la estructura trascendental del *Dasein* (el *ethos* de la trascendencia) es un deber-ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein-sollen*), a que supone un esforzado trabajo y no un dato biológico, algo ya dado. O para decirlo en otros términos, a que las condiciones de posibilidad de la experiencia son contingentes porque el primate superior carece de instintos especializados que le permitan enfrentarse a un contexto vital, a un mundo, previsible. Porque existe para todos el riesgo permanente de perder la presencia, de hundirnos en la pereza, en la nada, el hombre está obligado a trascender, ir más allá y superar cualquier situación que pasa sin o contra él mismo. Aquí está el fundamento último del trabajo de la cultura, de la acción sustentada sobre el *ethos* de la valorización.

El riesgo radical, la “crisis de la presencia”, está ligado a los momentos críticos de la existencia, a la potencia inhumana o natural de aquello que ignora al hombre, a todos aquellos momentos relacionados con lo que –volvemos a insistir– Blumenberg denomina absolutismo de la realidad. Digamos algunos ejemplos que De Martino (1993: 131-132) nos proporciona de estos momentos críticos: el cazador ante la fiera, el agricultor ante la tempestad, el pastor ante la soledad, el ser humano de uno de los géneros sexuales ante el ser humano del otro género, el guerrero ante el enemigo, el esclavo ante el amo, el ciudadano ante la ley o la autoridad, el joven ante la pubertad, los vivos ante el cadáver... En todos esos momentos críticos, en los que se manifiesta amenazadoramente el devenir histórico, es muy intenso el riesgo de no poder objetivar o dominar la situación límite que provoca angustia, y de caer en la *ingens sylva* de la naturaleza. Se tiene necesidad entonces del rescate proporcionado por las reglas y valores culturales. De Martino (2002: 637) sostiene a este respecto que la cultura, por hacer al mundo significativo y habitable, es la anástrofe, la inversión, de esa catástrofe que supone la crisis de la presencia. La

---

8 Desde la interpretación heideggeriana, el Ser, recogido en su estructura de ser-en-el-mundo, puede darse de diversos modos, uno de los cuales es la modalidad psicopatológica. Esta es la vía seguida por Binswanger y, en general, por la psicopatología existencialista. Desde esta perspectiva hay un mundo del esquizofrénico, un mundo del primitivo, del niño, etc. Son modos del *in-der-Welt-sein* en cuanto estructura trascendental del *Dasein* y condición *a priori* para que un mundo sea posible (De Martino, 2005: 95).

cultura permite retomar y cambiar de signo el acabar: permite recuperar el sentido y la configuración de la perspectiva de lo operable –lo *heimlich*– del mundo, y abrirse a una proyección comunitaria y comunicable de la vida. En caso contrario, si la valorización intersubjetiva de la cultura demuestra su impotencia y se sucumbe al riesgo radical, entonces tiene lugar la pérdida de la presencia y de intimidad con el ser-en-el-mundo, y el mundo comienza a percibirse como algo indiferente, mecánico, artificial, teatral, simulado o inconsistente.

Ernesto de Martino (2002: 629), con la finalidad de comprender ese *ethos* íntegramente humano, emplea –como diría Blumenberg– una *metáfora absoluta*: la del *Atlante* que sostiene el mundo. Se trata de un *ethos* que nos permite trascender la inmediatez vital y entrar en el mundo cultural, el único que para nosotros puede ser de alguna manera previsible, pues la naturaleza, el mundo natural –si es que se le puede denominar mundo–, sólo resulta previsible para el animal. Y, como el hombre se convierte en “el Atlante que con su sólo esfuerzo sostiene y sabe sostener el mundo”, pasa a ser un asunto suyo que el mundo acabe o no. De él depende combatir con el trabajo valorizante de la cultura el riesgo –la crisis– radical de la presencia. Este riesgo extremo, siempre inherente al *sein-sollen* del *Dasein*, es el momento estructural más oculto del ser. La misma cultura –y a ello volveremos un poco más adelante– se ha movido casi siempre en el sentido de esconder la más radical crisis de la presencia, la posibilidad permanente de no-ser-en-ningún-mundo. De ahí que, para De Martino, tenga tanta importancia heurística la psicopatología existencialista –como puede apreciarse en el primer capítulo de *La fine del mondo*– que estudia situaciones en las cuales se *pierde* la presencia o se experimenta el no-ser, la despersonalización y el fin del mundo.

Todos aquellos momentos críticos que hemos aludido ponen de relieve que el acto inaugural, pre-histórico, de la formación del animal humano no se hunde definitivamente en el pasado, sino que la “repetición de la antropogénesis” –como traduce Virno (2005: 105-107) este pensamiento– puede darse en cualquier momento histórico. El secreto de la vida –expresa De Martino (2002: 637) con palabras de Wiener– consiste en el *feed-back*, en la retroalimentación, ya que toda crisis supone un momento de destrucción cultural que nos lleva hacia atrás, a repetir la situación original en la que se exige una nueva decisión para superar la situación de riesgo, para seguir hacia delante, para ser en un mundo. La crisis radical, la catástrofe o colapso del ser-en-el-mundo, se da cuando entra en crisis este *feed-back*, cuando ya no es posible la emergencia valorizante que, primero, hace “pasar el pasado”, lo dado, la situación crítica, y, después, permite alcanzar el porvenir, un nuevo mundo habitable y con sentido.

1.4. *Salidas de la crisis existencial*. Cuando se derrumba o entra en colapso (*Untergang*) el *ethos del trascendimiento*, cuando se experimenta la amenaza radical de no ser en ningún mundo posible, cuando uno ya no se siente capaz de dar respuesta a aquellas situaciones-límite que ponen en riesgo la presencia, entonces el hombre es dominado por la angustia (*angoscia, Angst*). Sentimiento que se relaciona con la freudiana pulsión de muerte, y que conduce al abismo de la nada, a un mundo horrendo donde, según Paci (1950: 20), impera una indiferencia tan profunda que a Dostoievski le parecía la verdadera esencia de lo demoníaco. De Martino (2005: 74), que comparte esta reflexión, no está de acuerdo con Paci cuando este último escribe que la angustia coincide con el descubrimiento de la seriedad de la vida. Por el contrario, tal descubrimiento indica ya rescate, salida de la crisis, pues la vida sólo puede adquirir seriedad cuando salimos del maligno aislamiento, de aquella terrible indiferencia con respecto a los otros y el mundo, y tomamos decisiones de acuerdo con valores intersubjetivos.

Para apreciar mejor en qué consiste la angustiosa crisis de la presencia y cómo se sale de ella, mencionaremos tres casos extraídos de la obra de Ernesto de Martino (2005: 161-162). En primer lugar, aludiremos a la situación en la cual la pregunta por “el sentido de la vida”, la pregunta de “por qué el ser en lugar de la nada”, se convierte en el angustioso problema que domina la vida de un hombre o incluso de toda una época. Esta preocupación significa que la vida está perdiendo sentido, que el deber-ser de cada uno y de todos se está diluyendo en la nada, que el obrar de los hombres empieza a ser vanidad, intriga, mentira, ilusión, aburrimiento, náusea, soledad, incomunicabilidad. Los europeos del periodo de entreguerras utilizarían seguramente la metáfora de que el hombre está perdiendo el suelo bajo sus pies (Ortega, 1983: 23; Gumbrecht, 2011: 140). Es una situación de pérdida del *ethos del trascendimiento*, de pérdida de la energía para responder y decidir, y que conduce a la extrema tensión de un silencio moral. La única solución pasa una vez más por renovar el deber de responder y de abrirse a la valorización intersubjetiva, lo cual siempre nos retrotrae al momento inaugural de la cultura. Por todo esto – agrega Ernesto de Martino– en la saludable vida cultural aquella pregunta, la del sentido de la vida, siempre llega felizmente tarde, cuando ya se tiene una respuesta.

Otro caso es la situación en la cual el pensamiento de que el hombre acaba con la muerte paraliza la conciencia y se convierte en síntoma morboso. Cuando se da ese estado de crisis de la presencia, el hombre –sostiene De Martino (2002: 264)– comienza a morir de la peor muerte posible, la que se anuncia como vacío del pensar, como creciente terror de la nada moral que avanza. La única medicina contra la muerte, contra ese momento estrictamente privado, incomunicable, del individuo

biológico, consiste en el renovado empeño en obrar según valores intersubjetivos, en comunicarse con los otros a través de estos valores, o en definitiva, en pasar de lo estrictamente privado a lo público o comunitario. Sólo de esta manera –concluye el antropólogo– se puede trascender la muerte como condición terminal y transmutarla en aquel morir –el del individuo biológico– que supone nacer a la intersubjetividad de los valores en una concreta sociedad histórica.

Y, en tercer lugar, aludimos a una situación que De Martino (2002: 558-566) extrae de una obra literaria, la misma y el mismo pasaje con el cual Blumenberg abre *Salidas de caverna*. Se trata del Proust de *À la recherche du temps perdu*. El francés es el experto literato de la crisis de la relación yo-mundo, de la crisis existencial, pues problematiza la potencia, la energía primordial, el *ethos* valorizante del trascender, que se encuentra en la raíz de la vida cultural. Para describir esta situación crítica, primero desciende al nivel en que las cosas y personas caen en la insignificancia, y el propio cuerpo se convierte en tumba anónima como las góndolas de la novela corta *Muerte en Venecia* (De Martino, 2002: 512), otro documento de la crisis existencial y del tema apocalíptico que invade la literatura del siglo veinte (Gumbrecht, 2011: 88-99). Este punto de partida coincide con el famoso inicio de *À la recherche...*, con los fragmentos en los que Proust (1983: 14-15) narra la desorientación que tiene lugar algunas veces en el momento del despertar, cuando el cuerpo, el ojo, está despierto, pero el intelecto duerme todavía. En medio de la noche, el narrador se despierta sin memoria de su propia identidad. Ante él aparece un mundo *unheimlich* (no familiar) de colores, de formas y de grandes dimensiones. Se diría que se encuentra en el umbral, en el momento cero, de la antropogénesis; y se diría que ha vuelto a la situación elemental, primigenia, de la naturaleza anterior a su domesticación humana. El narrador todavía no reconoce las cosas habituales, todavía no se siente en casa, y por ello parece más desnudo, más despojado, “que el hombre de las cavernas”. En esta situación corre el riesgo de romper el hilo que le une al mundo.

Después, Proust narra el ascenso, la fatigosa reconstrucción de la relación con el mundo. Blumenberg (2004: 20) decía a este respecto en *Salidas de caverna*:

“El mundo es lo que puede ser reconquistado: el de todos en vigilia, el individual en el recuerdo, que no es sino prevalecer la identidad frente a las irrupciones de discontinuidad, pérdida y olvido [...]. Dejar que *el tiempo perdido* descansa en paz en sí mismo, no emprender esa *busca* y no acabarla, significaría dar conformidad al sinsentido [...]. La muerte, lo invisible, se llevaría la razón y tendría la última palabra”.

De Martino no dice algo muy diferente a Blumenberg: la reconquista proustiana, el rescate, comienza con el mismo cuerpo y acaba con la magdalena, con la emergencia de aquel primordial recordar que da sentido a la vida, y que, desde



el hombre de las cavernas, ha permitido construir y mantener el mundo como algo obvio, familiar, utilizable. La narrativa proustiana ilustra que es necesario un fondo de familiaridad, *domesticità* o normalidad, para que el mundo sea *patria cultural* del hombre, para que en él sea posible la libertad, para que la persona sea centro autónomo de acción y decisión y supere de este modo el sentimiento –propio de la experiencia psicopatológica– de ser movido (*essere-agito-da*) por fuerzas extrañas e indeterminadas, lo cual genera experiencias de vacío y de despersonalización (De Martino, 2004: 98 y ss.). Aquel fondo familiar y doméstico de intimidad con el mundo, que sin embargo puede perderse, está hecho de hábitos adquiridos por la humanidad en épocas anteriores. Encierra, custodia, memorias cósmicas de comportamientos y relaciones (De Martino, 2002: 559), que son transmitidas a través de la educación al individuo, quien de esta forma une su biografía personal con la historia entera de la humanidad. Para el autor de *La fine del mondo*, el sentimiento de normalidad, de obviedad, de sentirse *ganz heimlich*, encierra también un mensaje social de este tipo: “Adelante, no estás solo, en tu camino te acompaña la obra de una infinidad de hombres”.

## 2. Apocalipsis culturales con *eschaton* y el problema del humanismo

En esta segunda parte del artículo abordamos el problema que se plantea cuando la crisis existencial afecta a toda una civilización, etnia o comunidad. Ernesto de Martino habla entonces de apocalipsis culturales, tema sobre el que se extendió en su libro póstumo. En su opinión, el pensamiento sobre el fin del mundo –y todo mundo es cultural<sup>9</sup>– puede ser fértil si encierra un proyecto de vida, si sirve para luchar contra la muerte, o si el acabar de un mundo se transmuta en el nacer de otro nuevo. Esta es la razón por la que ha sido fecundo el milenarismo cristiano. De la espera –o dilación en el tiempo– del escatológico Reino de Dios resultó después la civilización cristiana. También lo ha sido la especulación sobre el fin del mundo en los cultos proféticos de los pueblos coloniales y semicoloniales del siglo veinte porque el fin de la época colonial coincide con el proceso de liberación o nacimiento de nuevas comunidades. E incluso puede llegar a ser fecunda la reflexión sobre la apocalíptica guerra nuclear –un tema candente por los años en que De Martino preparaba su libro póstumo– si permite adquirir conciencia de adónde conduce la alienación tecnológica. De ahí que el tema del apocalipsis de toda una civilización no tenga por qué ser necesariamente patológico. Basándose en

---

9 “Il mondo è sempre un mondo culturale, cioè variamente plasmato da una decisione che si innesta organicamente in una tradizione, continuandola e al tempo stesso modificandola [...]” (De Martino, 2005: 102).



la diferencia entre el fin de *un* mundo y el fin *del* mundo o de todo mundo posible, De Martino distingue fundamentalmente dos tipos de apocalipsis *culturales*, con *eschaton* y sin él. Comenzamos este segundo apartado con el primero de ellos, con el que acaba en rescate.

2.1. *Apocalipsis cultural y des-historificación del ser humano*. Si el *acabar* es anuncio de *palingénesis*, de renacimiento, si hay rescate cultural y se resuelve en un nuevo comenzar, entonces el pensamiento sobre el fin de *un* mundo no tiene nada de patológico (De Martino, 2002: 635). Cuando hay rescate o *eschaton*, el apocalipsis puede tratarse de una experiencia saludable e inherente a la historicidad de la condición humana. La crisis muestra entonces el límite interno de todo proyecto cultural y garantiza la propia historia, la inagotabilidad del proyecto ordenador. Si a algo se parece el apocalipsis cultural con rescate es a la superación de la crisis del duelo, a la lenta reconstitución de un mundo sin los que han muerto (De Martino, 2002: 263-264).

Los apocalipsis con rescate nos enseñan que la historia está hecha de “*chiamata in causa e rigenerazione*”. Por un lado, la historia contiene interrupción, destrucción, apocalipsis o catábasis, como incluso lo es toda revolución que nos lleva hacia atrás, a la situación original; por otro, no hay historia sin intersubjetividad, reconstrucción, rescate o anábasis, esto es, sin aquello que es necesario para renovar el interés por el mundo. De Martino (2005: 123) habla a este respecto del “*sistole y diastole del pulsante cuore della cultura umana*”.

Dentro del apartado de estos apocalipsis con superación del riesgo radical, Ernesto de Martino aborda sobre todo las manifestaciones que encontramos en las grandes religiones históricas de la antigüedad, en la tradición judeo-cristiana, en el apocalipsis marxiano y en el colonial. No nos vamos a extender en las lecturas, los análisis e hipótesis que formula sobre cada una de estas variedades en su inacabada obra póstuma. Nos conformaremos con poner de relieve que, para el antropólogo italiano, en épocas y sociedades donde la separación entre cultura y naturaleza corría mayor riesgo de fallar, el mito y la religión desempeñaron una sana función que no ha sido reconocida por la *Aufklärung*: la de favorecer la acción comunitaria en el mundo y el desarrollo de la cultura. Crítica de la Ilustración que, por lo demás, nos parece similar a la que lleva a cabo Blumenberg en su *Arbeit am Mythos*.

Paci (1957: 335 y ss.) sostiene en “*Sul significato del mito*” que el relato mítico revela una situación límite, una demoniaca crisis existencial, en la que no se puede distinguir entre el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, la civilización y la barbarie. De Martino (2005: 74-75), aun reconociendo que el mito se enfrenta a esa

situación crítica, corrige al existencialista italiano cuando precisa que el mito revela al mismo tiempo cómo salir del riesgo radical, de la crisis existencial; salida que tiene que ver fundamentalmente con el momento ritual, litúrgico o ceremonial, esto es, con el “momento del *rapporto*”, con la reintegración al mundo o, en definitiva, con la reactivación de las potencias categoriales del hacer cultural. Por eso, agrega De Martino (2005: 76), el relato mítico no sólo es catábasis, no sólo nos lleva hacia atrás y nos pone en contacto con el instinto de muerte, sino que también es anábasis, vuelta a la historia, a la vida cultural, gracias al metahistórico símbolo mítico-ritual.

El mito alude en el fondo a un horizonte metahistórico (De Martino, 2002: 240). Cuando anuncia el fin de la historia, con independencia de que este fin sea inminente o lejano, el mito nos hace ingresar en la metahistoria y nos libera de la inseguridad del devenir histórico. Este fin, anticipado por una experiencia ritual, se transmuta a su vez en inicio de un nuevo mundo, bien porque volvemos al principio del ciclo, bien porque se produce la liberación escatológica de la mundana contingencia.

El mito escatológico, con la anticipación metahistórica de la cesación de la historia, sirvió en el pasado para proteger la presencia de la crisis existencial. Lo hacía enmascarando la “aspereza de la historicidad”, que no es otra cosa que el riesgo radical de no ser en ningún mundo posible. El mito des-historificaba el hacer humano al permitir estar en la historia *como si (als ob)* no estuviéramos<sup>10</sup>. En palabras de Ernesto de Martino (2002: 252-253), la realidad mítico-ritual reabsorbía y ocultaba la proliferación del devenir histórico y de los momentos críticos mediante la referencia a una realidad metahistórica que eliminaba la radical contingencia del ser humano.

El eterno retorno de lo idéntico fue el tardío heredero especulativo de la des-historificación mítico-ritual. Dentro de esta concepción, De Martino (2002: 212-215) nos presenta como ejemplo de apocalipsis cultural con rescate el ritual romano del *mundus patet*. El *Mundus* era una fosa situada en el centro de Roma, en el centro de la tierra, que por abajo estaba unida a los infiernos. Esta fosa se abría ritualmente tres veces al año en días nefastos, durante los cuales los muertos vagaban entre los vivos, el caos volvía sobre la tierra y toda actividad importante era suspendida. La normalidad cotidiana volvía al cesar los días nefastos. Con este ritual, la amenaza de un caótico fin del mundo era presentificada y simbolizada por el periódico retorno de los muertos y la periódica suspensión de toda actividad civilizada. Pero,

---

10 “[...] attraverso il ‘come se’ tecnico di questa sacra simulatio o pia fraus, l’effettivo attraversamento storico dei momenti critici è compiuto in un regime di protezione.” (De Martino, 1993: 131).

a la vez, el riesgo era controlado mediante un exorcismo comunitario que fijaba espacialmente, dentro de un lugar simbólico, y temporalmente, dentro de un tiempo que se repetía todos los años, la posible caída colectiva en el caos. Este ejemplo pone de relieve que, en el futuro, la salida de la crisis existencial va a tomar como modelo la soteriología del mundo mágico, pues toda escapatoria a la crisis de la presencia constituye una especie de “exorcismo cultural”. Lo cierto es que, a lo largo de la historia del hombre, la cultura ha sido el más grande de los exorcismos contra el caos (Cherchi y Cherchi, 1987: 303).

El cristianismo establece un juego más complejo entre historia y metahistoria que el mito (De Martino, 2002: 284 y ss.). Por un lado, el rito de la eucaristía, esto es, la repetición mítico-ritual de la muerte y resurrección de Cristo, todavía sigue el esquema del eterno retorno. Por otro nos propone un drama histórico que consigue romper con la interminable vuelta de lo idéntico y abrir la concepción lineal, o más bien unilineal, de la historia, la cual como es sabido se desenvuelve entre dos sucesos metahistóricos: un *arché*, la creación divina, y un *eschaton*, la segunda parusía o Juicio final, la venida del Reino, que pondrá definitiva y felizmente término a la historia.

La escatología o los apocalipsis modernos, sean reaccionarios, burgueses, marxianos o coloniales, no dejan de ocultar la historicidad de la condición humana y el riesgo radical inherente a ella. También fingen que están en la historia como si no estuviesen, en la medida que el horizonte histórico depende de un acabar –un fin– que pondrá felizmente término a la concepción de la historia como el tiempo en que el hombre tiene que hacer frente al riesgo de-no-ser-en-ningún-mundo-posible. En realidad, todas las culturas, salvo la occidental y moderna, han enmascarado u ocultado esta amenaza radical inherente a la contingencia, a la historicidad, del ser humano. Quizá su desenmascaramiento sea la razón última del malestar propio del hombre contemporáneo. Ernesto de Martino sugiere, no obstante, una alternativa tanto al enmascaramiento consolador como al malestar generado por el descubrimiento de nuestro ser contingente, que abordamos en el siguiente punto.

2.2. “*Umanesimo storicistico*” en Ernesto de Martino. El antropólogo italiano se pregunta si es posible un humanismo sin consuelo, con el coraje suficiente para no ocultar nuestra historicidad o contingencia. En concreto, se pregunta si es irremediable la derrota del hombre contemporáneo, ya que parece encontrarse ante un terrible dilema: o vivir en la historia enmascarándola; o perecer al desmitificarla, al desenmascararla, y descubrir que el rostro de la existencia está vuelto al rigor de la muerte. Para De Martino (2002: 354-356), no cabe otra alternativa que la de aceptar o no aceptar la realidad de la condición humana.

Si aceptar tal realidad –la historicidad esencial del ser humano– lleva a anular el coraje civil necesario para vivir en comunidad y construir eso que llamamos civilización, entonces no queda otra solución para superar la *crisi della presenza* que la *pia fraus* –la mentira piadosa–, que el enmascaramiento retórico de la condición humana con los grandes temas protectores, consoladores, de la vida religiosa, del mito y del rito, de la teología y de la metafísica, de la magia y de la mística. De Martino coincide aquí también con Blumenberg que, en su obra *Beschreibung des Menschen*, atribuye un carácter retórico a los principales medios creados por el hombre para consolarse por su existencia innecesaria, casual, contingente. Según Blumenberg (2011: 489), la retórica no es sólo un arte de seducción demagógica, sino también un arte que, desde los tiempos arcaicos del mito, sirvió para “la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir”, aunque ello exigiera enmascarar “las verdaderas razones de la miseria humana”.

Si seguimos la vía retórica de aquellos seculares consuelos, en la historia se estará entonces como si no se estuviese, como si no existiera el riesgo de no-ser-en-ningún-mundo-posible. La misma filosofía de la historia ha ocultado la historicidad esencial de nuestra especie cuando reconoce que el devenir histórico necesita de un plano *metahistórico* para adquirir sentido. Esto es, cuando explica que la historia posee un sentido porque tiene un límite, un final o un *telos* futuro (Löwith, 1998: 316); y que, cuando éste sea alcanzado, se pondrá felizmente término a la historia entendida como el tiempo en que el hombre debe hacer frente a los riesgos que conlleva la contingencia.

La otra opción, la de aceptar sin miedo y sin consuelo nuestra condición contingente, es la propia del humanismo historicista e integral propuesto por el antropólogo y filósofo italiano. Este humanismo admite que el único modo de separar al hombre de la naturaleza consiste en trascender el plano de la inmediatez vital mediante la voluntad humana de cultura, el *ethos del trascendimiento*. Ello implica tener coraje y fuerza para realizar actividades de cualquier tipo, económicas, científicas, morales, poéticas, etc., sin necesidad del sistema técnico-protector de una verdadera patria –el mundo *metahistórico* asumido incluso por la filosofía de la historia como fin último–, en la que ya todo está en su puesto y a la que seremos reintegrados al final.

Desde esta segunda y exigente alternativa, se prescinde de los medios retóricos y míticos para hacer significativo el mundo y escapar del absolutismo de la realidad. De ahí que, para asumir nuestros deberes con respecto al otro, ya

no se tenga necesidad de un símbolo estimulante como lo es el mediador por excelencia, Cristo. De Martino (2005: 163; 2002: 477-478) piensa que ya es un signo de debilidad y fragilidad, de carencia, el tener necesidad de dar un rodeo (*détour, Umweg*) a través del mediador sagrado para redescubrir al otro y restablecer nuestros deberes sociales. Según el antropólogo italiano (2002: 357), la dignidad del hombre exige, por el contrario, protegerse del renacimiento de la primera opción, de aquella que nos devuelve no sólo a la magia, al mito o a la religión, sino también al programa moderno de absolutización del ser humano que asumió la filosofía de la historia idealista. Filosofía que pretendía que el hombre fuera sólo sus elecciones, y que, por tanto, aspiraba a liberarse definitivamente de las contingencias por destino<sup>11</sup> (Marquard, 2000: 130 y ss.).

2.3. *El humanismo etnográfico en la época de la crisis de la filosofía de la historia, entre el eurocentrismo dogmático y el relativismo cultural.* El humanismo integral demartiniano abre la posibilidad de un humanismo etnográfico que tenga en cuenta la pluralidad de culturas, mundos e historias de nuestra especie. Esto implica ante todo poner fin a la concepción unilineal, progresiva, eurocéntrica, de la filosofía de la historia, a una reflexión que, después de 1945, difícilmente puede consolar al hombre contemporáneo.

En afinidad con la tesis de Odo Marquard (2001: 90-91) acerca de que la historia de la humanidad se compone de una heterogénea e irreductible pluralidad de historias, y de que la historia universal debe ser sustituida por la historia *multiversal*, Ernesto de Martino (2002: 397) ya sostenía que la metodología historiográfica más adecuada no se relaciona con el progreso irreversible de la historia universal, sino con la de una pluralidad de desarrollos históricos de diversa procedencia. Esta pluralidad de historias se deriva de la multiplicidad y heterogeneidad de culturas, es decir, de todo aquello que constituye el objeto de estudio de la etnología y de la antropología cultivadas por el italiano. La apertura a la pluralidad historiográfica resulta compatible en De Martino con un humanismo etnológico o un *umanesimo etnografico* que persigue la unidad de lo humano. Desde la perspectiva etnológica, la humanidad ya no es un presupuesto. Por el contrario, el punto de partida del

---

<sup>11</sup> Marquard (2000: 139 y ss.) distingue dos modalidades de contingencia. La primera, la contingencia por arbitrariedad, hace referencia a todo aquello que podría ser de otra manera y que podemos cambiar. Se trata de una arbitrariedad elegible y abandonable. La segunda, la contingencia por destino, alude a aquello que puede ser de otra manera, y no podemos cambiar, es decir, alude a los “golpes del destino”, como las enfermedades, los accidentes o el mismo nacimiento.

científico debe consistir en la discriminación de una multiplicidad de etnias y culturas que se desconocen entre sí, y en la confrontación de lo propio con lo ajeno. La unidad –advierte De Martino (2002: 392)– de lo humano constituye por lo tanto una tarea, un deber o un ideal para el etnólogo.

Este punto de partida nos permite comprender por qué el humanismo etnográfico es la vía difícil del humanismo moderno. La vía fácil es la del *umanesimo filologico-classicistico* de los siglos XIV y XV. En aquel tiempo la ampliación de la conciencia de lo humano pasaba por superar hacia atrás los límites de la memoria cristiano-medieval, es decir, pasaba por recordar el ilustre pasado pagano del propio Occidente. El encuentro con una humanidad distinta era de carácter *diacrónico*. Consistía en hacer revivir, a través de la lectura de textos, un mundo desaparecido para siempre que, no obstante, pertenecía a la misma familia cultural. El encuentro con lo ajeno consistía en el reencuentro con los padres y con un modelo digno de imitar o con el cual rivalizar (De Martino, 2002: 395).

El *umanesimo etnografico* surge a partir del siglo XVI, después de los descubrimientos de nuevas tierras, especialmente de América, y de nuevas culturas transoceánicas. Sólo a partir de este siglo era posible la confrontación *sincrónica* con una humanidad distinta de la occidental, ante la cual no se podía reaccionar con la indiferencia. Era necesario descifrar estas nuevas civilizaciones porque de ello dependía la política imperial europea en su doble dimensión colonizadora y misionera. Al mismo tiempo, con el descubrimiento de grupos humanos ajenos a su historia, Occidente ganaba, como ya se puede apreciar en los *Essais* de Montaigne, una mayor conciencia crítica. La comparación con otras culturas permitía cuestionar la propia, el sistema occidental en el que había nacido y crecido el científico u hombre de letras, problematizar su curso histórico, y, finalmente, salir del etnocentrismo dogmático, dentro del cual todavía estaba encerrado el humanismo clásico. De Martino (2002: 396) sabía que el límite de este temprano humanismo etnográfico era el colonialismo y la actividad misionera. De ahí que sólo pudiera desarrollarse plenamente una vez que hubiera terminado todo tipo de colonialismo o neocolonialismo y se multiplicaran las relaciones interculturales.

El humanismo etnológico es, ciertamente, contrario al eurocentrismo dogmático que subyace al humanismo clásico; pero también se opone al relativismo extremo que, por carecer de una visión humanista, no reconoce el fondo común a todas las diversas culturas. Para De Martino (1961: 21), el investigador no puede renunciar a la tesis del origen y destino humano de todos los bienes culturales. El etnólogo o antropólogo desarrolla una conciencia humanista cuando percibe que

no hay diferencias sustanciales –como en el ámbito del arte expresó Pasolini<sup>12</sup>– entre las formas culturales subalternas de Occidente y las culturas indígenas de la época colonial o del Tercer Mundo; cuando no encuentra justificación para distinguir rigurosamente entre el objeto de la etnología y las tradiciones populares occidentales; o, en definitiva, cuando percibe los numerosos sincretismos interculturales. La convergencia entre la etnografía de las civilizaciones primitivas y el estudio de fenómenos arcaicos todavía presentes en sociedades modernas, es descubierta –nos explica De Martino (1961: 22-23)– por los misioneros jesuitas de la Contrarreforma, quienes ya hablaban de la afinidad entre las “Indias de acá”, las “Indias italianas”, y las “Indias de allá”. Aquellos misioneros italianos fueron los primeros en hacer uso –si bien desde un punto de vista eurocéntrico que desaparecerá en los antropólogos contemporáneos, en los Lévi-Strauss o De Martino– de la analogía entre el Nuevo mundo que debía ser evangelizado y aquellas amplias zonas de Nápoles cuyos habitantes parecían “tutti del bosco”. A estas analogías se debe añadir que hay toda una serie de factores antropológicos permanentes –lo arcaico, lo mítico, lo inconsciente– que suelen utilizarse para estudiar las etnias ajenas, pero que continúan siendo relevantes para comprender la comunidad occidental contemporánea, como demuestran el arte, la literatura, el psicoanálisis, etc.

Según Ernesto de Martino (2002: 393), el humanismo *difícil*, el del encuentro etnográfico, vive como *culpa* la dispersión de culturas sobre nuestro planeta, y, en particular, la división inicial de la humanidad en dos: la del etnógrafo –la occidental– y la de otros mundos. Siente además como algo escandaloso la incompreensión recíproca entre las diversas civilizaciones y etnias. De ahí que el investigador se prohíba la indiferencia o la mera curiosidad frente a prácticas culturales que parecen cifradas, y se esfuerce por comprenderlas.

El humanismo etnográfico demartiniano es un eurocentrismo o etnocentrismo crítico. Por un lado, no puede dejar de ser eurocéntrico. El juicio de las instituciones científicas occidentales sobre las civilizaciones no occidentales resulta inevitablemente etnocéntrico porque no se puede renunciar al empleo de categorías interpretativas desarrolladas dentro de una particular historia cultural. Constituye –agrega De Martino (2002: 394)– un absurdo teórico pensar en una

---

12 Pier Paolo Pasolini conoce a Ernesto de Martino el 6 de noviembre de 1959, con motivo de la concesión *ex aequo* del premio literario de la ciudad de Crotona. El poeta lo obtiene por la novela *Una vita violenta* y el antropólogo por su obra *Sud e magia* (Didi-Huberman, 2014: 209; 2012: 48). Más allá de que Pasolini cite en raras ocasiones a De Martino, nos parece que hay mucho del humanismo etnográfico del antropólogo en el cineasta, aparte de que el pensamiento de Pasolini sobre el genocidio antropológico (“la desaparición de las luciérnagas”) puede ser considerado un buen ejemplo del apocalipsis sin *eschaton* que abordó De Martino en su libro póstumo.



perspectiva absolutamente no etnocéntrica, o renunciar a los conceptos occidentales, tan vinculados, como explica la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, a una concreta época y comunidad social. Si el científico, el etnógrafo, prescinde de su propia historia, de sus conceptos, se vuelve –escribe De Martino (2002: 391)– mudo y ciego ante los fenómenos culturales ajenos. Todos los pensadores que, desde Weber, han reflexionado sobre la unilateralidad de las ciencias sociales y humanas, saben que no existe un lugar neutral, situado fuera de la historia, desde el que contemplar con absoluta objetividad las distintas épocas y civilizaciones.

Por otro lado, el etnocentrismo o eurocentrismo es *crítico* porque la confrontación con otras etnias pone en cuestión, pero no liquida, las bases de la civilización occidental (De Martino, 2002: 396; 2005: 96). Ello exige desprenderse del uso dogmático de los conceptos occidentales, así como adquirir conciencia de la génesis histórica de nuestras categorías interpretativas, que, como bien sabía Koselleck (1993), además de índices son factores con los cuales pretendemos transformar el mundo según nuestros deseos y fines. También supone tener en cuenta los problemas y los límites que comporta la inevitable utilización de conceptos occidentales como patrón o medida para juzgar las historias ajenas. El postulado humanista, el de la común humanidad, obliga al investigador consciente de estos límites a revisar sus conceptos después de utilizarlos para comprender otros mundos. Pues, a diferencia del relativismo cultural, el humanismo etnográfico demartiniano niega que sean inconmensurables los conceptos occidentales y las categorías interpretativas no occidentales.

De Martino (2002: 397) concluye con la tesis de que Occidente puede reivindicar una cierta primacía cultural por tres razones. Porque, en primer lugar, ha reconocido que los históricos bienes culturales tienen un origen y destino íntegramente humanos. Porque, en segundo lugar, ha afirmado la existencia de un *ethos* universal o común a toda la humanidad, el *ethos del trascendimiento*. Y porque ha pretendido alcanzar el objetivo de la unidad de lo humano mediante la comparación sistemática de la propia cultura con otras extrañas. Ahora bien, en contraste con la unidad *abstracta* instaurada para siempre por la historia universal y por la filosofía de la historia idealista, la unidad *concreta* alcanzada a través del método comparativo entre diversos mundos y etnias exige un continuo esfuerzo para mantenerse.

De Martino (2002: 397-398) no olvida añadir que tal primacía quedaría seriamente cuestionada si Occidente no logra eliminar sus principales contradicciones: materialismo vulgar o consumista, alienación tecnológica, privilegios sociales y políticas neocoloniales e imperialistas. En caso contrario, no es



una hipótesis insensata pensar que Occidente pueda sufrir una crisis existencial que tenga la envergadura de un apocalipsis. El problema surge cuando este apocalipsis, cuando el fin de nuestro mundo, no supone el alumbramiento de otro nuevo, cuando ya no es posible el *feed-back* comentado, o cuando el hombre occidental cae en un estado depresivo y pierde la energía necesaria para volver a superar la situación-límite de riesgo existencial.

### **3. Apocalipsis cultural sin horizonte de salvación**

Acabamos nuestra aproximación a la filosofía de Ernesto de Martino con el apocalipsis moderno sin rescate, sin *eschaton*, sin ese horizonte de salvación, sin esa referencia a un futuro donde se recupera la libertad y dignidad humanas, al que alude la otra modalidad apocalíptica. Ya no se trata del apocalipsis que sólo suponía el fin de *un* mundo, que convertía la crisis en una oportunidad para crear un nuevo orden, sino –aclara De Martino (2002: 630)– del fin de “el” mundo o, para ser más precisos, del riesgo radical de que acabe toda vida o mundo posible. Se trata de la *catábasis*, del *descensus* a los infiernos, sin *anábasis*, sin ascenso. El filósofo italiano, si hubiera vivido unos años más, podría haber encontrado en el *Salò* (1975) de Pasolini, en el poeta de la desaparición de las luciérnagas, la más perfecta plasmación de ese apocalipsis sin horizonte, sin *anábasis*.

De Martino (2002: 475; 2005: 171-172) escribe que el miedo contemporáneo al fin del mundo se traduce en dos terrores antinómicos: el de perder el mundo y el de perderse –o estar perdido– en el mundo (*Weltverlorenheit*). El primero, el de “perder el mundo”, hace referencia a la desaparición, y no tanto con la muerte sino en el curso mismo de la existencia, del esplendor y la alegría de la vida mundana, de la energía que sostiene los proyectos comunitarios. El mundo tiende, por tanto, a convertirse en un “paraíso perdido”, y la concepción del fin del mundo se orienta entonces hacia un nihilismo más o menos desesperado que en sus formas extremas adquiere rasgos propios de los casos estudiados por la psicopatología. El segundo, “perderse en el mundo”, está ligado tanto a la tradición judeo-cristiana del fin de este mundo y la venida del Reino, como a la concepción laica y mundana del fin de un particular mundo histórico (pensemos en el apocalipsis marxiano y el fin de la civilización burguesa). Desde este segundo enfoque, el mundo constituye un peligro que impide lograr el auténtico destino humano, una tentación de la cual debemos salvarnos. La catástrofe tiene que ver con el hecho de quedar aprisionados dentro del histórico horizonte mundano, y con la desaparición del presentimiento de la novedad metahistórica, de la esperanza o fe en *otro* mundo por venir.

Para el apocalipsis moderno sin *eschaton*, cuya más extrema manifestación puede ser, según De Martino, la hecatombe atómica<sup>13</sup>, el *acabar* se vive como la catástrofe en acto, como el desesperado colapso de lo doméstico o familiar, del sentido de la vida y de la relación y acción intersubjetivas. Y todo ello sin que sea posible aquella dinámica que conduce al rescate, a la reintegración y superación del riesgo radical de no ser en ningún mundo posible. Para entender este apocalipsis, el autor de *La fine del mondo* señala que los documentos proporcionados por la psiquiatría poseen un gran valor heurístico. La experiencia del fin del mundo se parece mucho al apocalipsis psicopatológico, al *Weltuntergangserlebnis*, que, por ejemplo, puede vivir un esquizofrénico como el campesino de Berna al que tanta importancia concede De Martino en su libro póstumo (2002: 194 y ss.). En ambos casos, en los apocalipsis culturales y psicopatológicos, se produce un agotamiento de la energía para trascender las situaciones críticas y para obrar según distintas formas de coherencia cultural. Con este apagarse de la energía necesaria para trascender las situaciones-límite, la experiencia de correr hacia el fin se convierte en incontrolable, irresistible, privada e incommunicable.

Esa vida que pierde el *ethos* de la trascendencia se puede encontrar en dos universos distintos. Ante todo, en uno ya muerto, en el que todas las cosas permanecen inmóviles y sin significado, y en el que se tiene la sensación de estar uno encerrado en sí mismo (De Martino 2002: 631-632). Es el universo de la *tropo poco* semanticidad, el de la *Unheimlichkeit* entendida como artificiosidad, teatralidad, rigidez, aislamiento, insignificancia, inconsistencia de las cosas. El brevísimo relato de Kafka *Prometeo* describe perfectamente ese mundo que cae en la insignificancia, en la indiferencia, en el olvido y en la entrópica pulsión de muerte. En segundo lugar, el hombre que ha perdido el *ethos* del *trascendimiento* puede encontrarse en un universo en tensión, en el que la búsqueda ciega de significado, el exceso de semanticidad, nunca se resuelve: cualquier cosa significa todo y nada. Este error del significado, que tan a menudo encontramos en otras ficciones paranoides de Kafka, empezando por *El proceso*, se manifiesta en un mundo deforme, lleno de tramas hostiles, de intenciones ocultas y caóticas.

---

13 El apocalipsis nuclear guarda afinidad con la psicopatología que De Martino (2002: 118-119) denomina “paranoia di distruzione (reazione di Sansone)”. La padece el sujeto –y por analogía, la cultura o civilización– que está dispuesto a perecer a cambio de que ello suponga también la ruina, el fin, del enemigo. Este enfermo, o esta civilización enferma, piensa que, si el mundo acaba para mí, también debe acabar para los otros. Algo semejante encontramos en Blumenberg (1986: 80-82) cuando hace referencia, de acuerdo con las revelaciones que realizó en 1980 Nicolaus von Below, a la locura de Hitler, quien, al final de sus días, quería hacer coincidir apocalípticamente, a través de la hecatombe nuclear, dos tiempos inevitablemente separados: el breve tiempo de la vida (*Lebenszeit*) y el más amplio tiempo del mundo (*Weltzeit*).

El tema del fin del mundo está también unido a la crisis de la patria cultural, que es a su vez crisis de la *Gemeinschaft*, y al desarraigo, a la pérdida de ese fondo doméstico, familiar, basado en costumbres asentadas, sobre cuya pérdida y recuperación nos hablaba Proust en su célebre obra. Como ejemplo del peligro que conlleva el desarraigo, de la crisis de presencia que tiene lugar cuando se pierde la patria existencial, De Martino (2002: 480-481) nos relata una magnífica anécdota:

Cierto día se perdió conduciendo por una solitaria carretera de Calabria. Pidió información a un viejo pastor que encontró en este camino, pero eran tan confusas sus indicaciones, que le rogó que se subiera al auto y le acompañara hasta el cruce que buscaba. El pastor aceptó con cierta desconfianza, que fue en aumento conforme se iba alejando del punto de partida hasta llegar a un momento en que se sentía realmente angustiado. Ello era debido a que, desde la ventanilla desde la cual no dejaba de mirar en ningún instante, había perdido la familiar vista del campanario de Marcellinara, que era el punto de referencia de su “minúsculo espacio existencial”. Por la pérdida del campanario, el pastor se sentía completamente desarraigado, *spaesato*. Por supuesto, De Martino y sus acompañantes ante el terror que sentía el pastor decidieron devolverlo al lugar de partida. Su rostro sólo se relajó cuando por fin vio reaparecer el doméstico campanario. Había reconquistado la patria perdida.

Al alejarse de su *Lebensraum*, de su único *Umwelt* posible, el pastor vivió una siniestra aventura que le precipitó en el caos. Todo ello significa que la presencia entra en riesgo cuando alcanza los límites de su patria existencial, cuando pierde el horizonte cultural, cuando no ve el *il campanile di Marcellinara*, sea éste el que sea, dentro del cual adquieren sentido sus obras.

No sólo la documentación psicopatológica, también el arte moderno puede ser útil, a juicio del filósofo y antropólogo italiano, para reconocer los síntomas de la crisis de nuestro tiempo y para juzgar el alcance de la paulatina pérdida de esa patria existencial—el fondo familiar de normalidad y obviedad— que hace posible la libertad. El arte, la cultura, nos ayuda a comprender la gravedad del apocalipsis sin rescate porque—en palabras de Baudelaire— sabe “*se plonger au fond du gouffre*”, “*au fond de l’inconnu*”. De Martino pensaba al final de su vida que la literatura contemporánea estaba dominada por el tema apocalíptico. Muchas de las páginas de su obra póstuma están dedicadas a este tema. Especialmente reseñables son aquellas en las que analiza el *absurdo* de Camus, la *náusea*—el “mundo indigesto”— de Sartre o la *noia* de Moravia. De esta última, De Martino (2002: 546) dice que es una especie de insuficiencia, inadecuación o escasez de realidad. Un sentimiento que aparece cuando la realidad ya no puede persuadirnos acerca de su efectiva existencia, y entonces los objetos se convierten en cosas absurdas, sin significado, sin utilidad. Síntomas, sin duda, de la pérdida de aquella energía existencial inherente al *ethos* de la trascendencia.

No es raro que el lector tenga la impresión de que para Ernesto de Martino (2002: 551-552) quien mejor explica el significado de una crisis existencial –radical y sin rescate– sea el Samuel Beckett de *En attendant Godot* (1953), de aquella comedia sobre la espera resignada y paciente del fin. En esta obra la condición humana se reduce a mera presencia cuyo horizonte es la nada, la insignificancia, lo instantáneo. Al contrario de lo que sucede tras el despertar en Combray, tras la lenta recuperación del mundo, en la pieza de Beckett el tiempo se disipa a la par que los personajes pierden toda energía, toda potencia de los sentidos, y caen en un estado de adormecimiento, de desmemoria. El apocalipsis contemporáneo es también la espera sin testimonio, sin decisión, sin pasión por la vida: es la espera de lo que está ya culturalmente muerto o moribundo. El tiempo de la espera puede ser rellenado con mil futilidades –los gestos del clown, una continua agitación, una mirada de equívocos en la comunicación verbal–, sin que intervengan los valores con su carácter proyectivo, la realización de una obra, el horizonte de convivencia humana o el impulso hacia la universalización del sentir privado. El gran tema escatológico cristiano se convierte en la parodia de un Godot que nunca llega (De Martino, 2002: 551). Por eso decía Robbe Grillet que Beckett construye un espectáculo vacío con personajes que no hacen nada, “que sólo tienen la cualidad de estar presentes”, según una secuencia que no tiene ni principio ni fin. En esta situación las dos únicas formas admitidas –nos recuerda De Martino (2002: 553)– del acaecer son la repetición y la degradación. Para esta apocalíptica de la demasiado poca semanticidad, no hay otro porvenir que la muerte y un universo privado de sentido.

Seguramente, el antropólogo italiano podría haber encontrado en el cine griego de estos últimos años bastante material para explicar el sentido del apocalipsis sin *eschaton*. A este respecto son especialmente destacables los films de Yorgos Lanthimos: *Canino*, la película sobre una familia en la que todo es arbitrario, caprichoso, artificial, en la que cualquier palabra significa cualquier cosa y en la que ni siquiera existe la institución cultural del incesto; y *Alps*, la absurda comedia que pretende superar el duelo fingiendo que no ha tenido lugar la crisis, la muerte. Al mismo tiempo se han producido en este país toda una serie de films, de comedias, como *L* de Babis Makridis, *Knifer* de Economides, etc., que hacen de Beckett su principal inspiración. Estas obras de arte son el testimonio de que la crisis que sufre Europa, particularmente aguda en Grecia, es algo más que económica. Es muy probable que nos encontremos ante el enésimo apocalipsis existencial y cultural, acerca del cual debemos esperar que sea con rescate, que termine con la reactivación de esa energía valorizante que Ernesto de Martino elevó a fundamento del ser humano.

## **Bibliografía**

1. Altamura, R. (1993). Introduzione. La difficile coerenza, en: De Martino, E., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
2. Blumenberg, H. (1986). *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
3. \_\_\_\_\_ (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
4. \_\_\_\_\_ (2004). *Salidas de caverna*. Madrid: A. Machado Libros.
5. \_\_\_\_\_ (2011). *Descripción del ser humano*. México: FCE.
6. Cherchi, P. y Cherchi, M. (1987). *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Napoli: Liguori editore.
7. De Martino, E. (1948). *Il mondo mágico*. Torino: Boringhieri.
8. \_\_\_\_\_ (1955). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoría del sacro*. Lecce: Argo Editore.
9. \_\_\_\_\_ (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
10. \_\_\_\_\_ (1993). *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
11. \_\_\_\_\_ (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
12. \_\_\_\_\_ (2004). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
13. \_\_\_\_\_ (2005). *Scritti filosofici*. Napoli: Il Mulino.
14. Danti, D. (2007). *Dalla presenza alla singolarità. Uno studio su Ernesto de Martino*. Tesis para optar al grado de doctor, Università degli Studi di Pisa.
15. Di Donato, R. (Ed.). (1990). *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS.
16. Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.

17. \_\_\_\_\_ (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.
18. Gumbrecht, H. U. (2011). *Stimmungen/Estados de ánimo. Sobre una ontología de la literatura*. Murcia: Tres Fronteras Ediciones.
19. Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
20. Levi, C. (1994). *Cristo si è fermato a Éboli*. Torino: Einaudi.
21. Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
22. Lombardi Satriani, L. M y Bindi, L. (2002). *Ernesto de Martino. Panorami e Spedizioni*. Torino: Bollati Boringhieri.
23. Löwith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Herder.
24. Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim.
25. \_\_\_\_\_ (2001). *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
26. \_\_\_\_\_ (2002). *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
27. \_\_\_\_\_ (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz.
28. Montaigne, M. (2003). *Les Essais*. Paris: Arléa.
29. Ortega y Gasset, J. (1983). Historia como sistema, en: Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. Tomo VI*. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente.
30. Paci, E. (1950). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.
31. \_\_\_\_\_ (1957). *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Messina: G. d'Anna.
32. Proust, M. (1983). *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza.
33. Stanghellini, G. y Ciglia, R. (2008). «Il soggetto delle scienze dell'uomo alla luce dell'antropologia filosofica di Ernesto de Martino», en: *Journal für Philosophie & Psychiatrie* 1.
34. Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños.

# Creencia no evidencial y *certeza vital*\*

## Non-Evidential Belief and Vital Certainty

Por: **Rafael Miranda Rojas**

Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas  
Universidad Católica del Maule  
Talca, Chile  
E-mail: rafaelmirandarojas@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de enero de 2016

Fecha de aprobación: 25 de febrero de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a05

**Resumen.** *Este escrito argumenta que la noción de creencia explícita en Ortega y Gasset (1946) y Wittgenstein (1969) exige una comprensión no intelectualista de la certeza, lo que se denomina certeza vital. Se argumenta que el rol normativo de las proposiciones bisagras evita la duda escéptica y, a su vez, posibilita la epistemología. Este rol normativo se comprende como a-epistémico, aún cuando es viable afirmar un uso sui generis de “Yo conozco”. Finalmente, se analiza la lectura escéptica como un posible caso de pérdida de certeza, y se explicita cómo la certeza vital responde a estos casos.*

**Palabras clave:** *Certeza vital, duda, rol normativo, proposición bisagra, anti intelectualismo, escéptico*

**Abstract.** *This paper argues that the notion of explicit belief in Ortega y Gasset (1946) and Wittgenstein (1969) requires a non-intellectualist understanding of certainty, what is called vital certainty. It is argued that the normative role of the hinge propositions prevents skeptic doubt and, in turn, enables epistemology. This normative role is understood as a-epistemic, even if we can affirm a sui generis use of “I know”. Finally, skeptical reading is discussed as a possible case of loss of certainty, and how vital certainty responds to these cases.*

**Keywords:** *Vital certainty, doubt, normative role, hinge proposition, anti-intellectualism, skeptical*

---

\* El artículo hace parte de la investigación postdoctoral financiada por CONICYT FONDECYT N° 3140174. El autor agradece a esta entidad el apoyo, también agradece las relevantes sugerencias que un evaluador anónimo realizó a una versión previa de este escrito.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Miranda, Rafael. “Creencia no evidencial y *certeza vital*”. *Estudios de Filosofía*, 54 (2016): 71-85.

APA: Miranda, R. (2016) Creencia no evidencial y *certeza vital*. *Estudios de Filosofía*, 54, 71-85.

Chicago: Miranda, Rafael. “Creencia no evidencial y *certeza vital*.” *Estudios de Filosofía*, 54 (2016): 71-85.



## I

“If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty” (Wittgenstein 1969: § 115).

“...our doubts depends on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn” (Ídem.: §341).

El presente escrito tiene por objetivo defender una lectura no intelectualista de la certeza, presente en Ortega y Gasset (1946)<sup>1</sup> y Wittgenstein (1969). Esta lectura tendría como principal consecuencia el rechazo de una tesis escéptica, al auto invalidarse (*self undermine*) por oponerse al sentido común (Wright 2003, 2004)<sup>2</sup>, requisito fundamental para cualquier discusión epistémica ulterior, intelectualista. Entre esas discusiones epistémicas ulteriores, la dicotomía fundacionismo/coherentismo<sup>3</sup>. La importancia epistémica de un rechazo al escepticismo es incuestionable. Solo por este punto, determinar la importancia de certezas sin evidencia, vitales, sería a su vez relevante ¿Qué sería una certeza sin evidencia? Para responder esta pregunta, se procederá del siguiente modo: la sección II discute cómo el rol normativo de las proposiciones bisagras no debe ser comprendido como epistémico. Se precisa la distinción entre certeza epistémica/psicológica/vital, destacando cómo la certeza vital difiere de ambas. La sección III defiende un uso de “Yo conozco” a-epistémico, y la importancia de que las proposiciones bisagras se comprendan como *infundadas*. La sección IV considera la posible pérdida de una certeza, y el caso del loco como escéptico. Siguiendo a Coliva (2013), se precisa la exigencia de que el rechazo de una proposición bisagra sea un sin sentido, y cómo la lectura antropológica corresponde a la certeza vital. Para ello, se enfatiza el rol de las nociones i) juego de lenguaje (*language game*) e ii) imagen del mundo

- 
- 1 Ver Ortega y Gasset (Ídem.: 386) El autor afirma, respecto de la distinción entre pensar *una cosa* – *contar con una cosa*: “...pensar tiene ipso facto para nosotros una realidad problemática y ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas. En estas no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho más eficiente; consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa...El intelectualismo que ha tiranizado, casi sin interrupción, el pasado entero de la filosofía ha impedido que se nos haga patente y hasta ha invertido el valor respectivo de ambos términos.” Una postura anti intelectualista, como se explicitará en el texto principal, enfatiza la importancia del rol vital de estas creencias con las que se cuenta. Sobre este punto, ver también Ariso (2013b).
  - 2 Ver Coliva (2013: 9), quien descarta que la comprensión justificativa no evidencial (*entitlement*) defendida por Wright sea lo que Wittgenstein (1969) entiende por certeza. Como se discutirá, el punto central es si esta certeza a la Wittgenstein es un caso de certeza epistémica *simpliciter*.
  - 3 Ver Stroll (1994) y Williams (2005) para una discusión detallada respecto a si Wittgenstein (1969) defiende una postura fundacionista. Stroll sostiene que sí, mientras que Williams lo rechaza.



(*world picture*). Del mismo modo, se considera la lectura que comprende la noción de creencia infundada como la verdad del escepticismo. Finalmente, la sección V enuncia las principales conclusiones de este escrito.

## II

En 1925, Moore escribe un artículo titulado “*A Defence of Common Sense*”, en el que defiende la importancia epistémica de ciertos enunciados que él denominó *truismos* (*truisms*), literalmente enunciados auto evidentes, obviedades. Lo interesante es que, para el autor británico, estos enunciados son *ciertos*, y pueden conocerse ¿Qué tipo de certeza se está atribuyendo aquí a los *truismos*? ¿Es un caso de certeza epistémica, análoga a la que se atribuye a enunciados que no se consideran *truismos*? Lo primero que debiese cuestionarse, es qué permite distinguir entre *truismo* y no *truismo*. El criterio exigido por Moore es pragmático: que los hablantes entiendan estos enunciados como obvios, como auto evidentes. Del mismo modo, estos *truismos* debían ser comprendidos como verdaderos. Pero, entendidos de este modo, los *truismos* sí responden a un cierto acceso epistémico, en este caso privilegiado, de enunciados como “*There exists at present a living human body*” (Moore 1959a: 133) y “*Here is one hand*” (Moore 1959b: 147). Esto es lo que divide la comprensión wittgensteiniana de las denominadas proposiciones tipo Moore<sup>4</sup>. Para Wittgenstein, no hay tal acceso epistémico privilegiado. En un escrito reciente, Fernandois (2013) considera el estatuto que le corresponde a las proposiciones que él denomina inauditas, proposiciones tipo Moore<sup>5</sup>. Estas proposiciones serían aquellas que: “...no las solemos escuchar y de que cuando excepcionalmente las escuchamos nos resultan del todo insólitas o peculiares.” (Ídem.: 103). Teniendo en vistas un enfoque antropológico que evite la dicotomía fundacionalismo/coherentismo, el autor intenta mostrar cómo ciertas creencias son de carácter no proposicional, no sometidas al juicio de la razón y, no obstante, creencias ciertas al fin. Wittgenstein y Ortega y Gasset comparten una lectura de este tipo. Wittgenstein afirma:

---

4 No obstante, Wittgenstein (1969: § 93) enfatiza que este tipo de proposiciones tipo Moore, son aquellas de las que no es comprensible dudar: “*The propositions presenting what Moore ‘knows’ are all of such a kind that it is difficult to imagine why anyone should believe the contrary*”

5 Siguiendo a Schulte (2005), el autor enfatiza que estas proposiciones inauditas corresponden a un sub grupo de proposiciones bisagra, cuya característica central es que no poseen el carácter de incontestable *oficialmente*, como lo es en el caso de proposiciones bisagras matemáticas y lógicas (Ver Wittgenstein, 1969: § 655). Una terminología similar aparece en Ariso (2013a: 139), quien las denomina *unheard-of*. Un ejemplo de este tipo se observa ulteriormente (Ídem.: 144): “*trees gradually changed into men and vice-versa*”

*“If you do know that here is one hand, we’ll grant you all the rest. When one says that such and such a proposition can’t be proved, of course that does not mean that it can’t be derived from other propositions; any proposition can be derived from other ones. But they may be no more **certain** than it is itself”* (Wittgenstein, 1969: § 1)

Del mismo modo, Ortega y Gasset, al establecer su distinción ideas-ocurrencias/ideas-creencias sostiene lo siguiente:

*De las ideas-ocurrencias –y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia– podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir de ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente **estamos en ellas**. Precisamente lo que no nos pasa jamás –si hablamos cuidadosamente– con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión “estar en la creencia”. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros. (Ortega y Gasset, 1946: 385)*

La certeza que se afirma caracteriza a estas creencias es de un tipo muy particular: es una creencia indubitable, cierta, que no depende de evidencia alguna. Siguiendo a Reed (2011), la certeza que se acerca de mejor modo a una interpretación no intelectualista sería la denominada certeza psicológica ¿Qué se entiende por certeza psicológica? ¿Hay enunciados de los que no se puede dudar? ¿Enunciados de los que, siguiendo a Wittgenstein (1969), se debiese cuestionar si tiene sentido dudar? Si hubiese tales enunciados, serían casos especiales de enunciados ciertos, pues su certeza no estaría determinada por un proceso justificativo. Ni la carencia de duda sería un criterio de este tipo, un caso de *warrant*. Wittgenstein observa esto a través de otro caso paradigmático de enunciado cierto: “*I know I have a brain*” (Ídem.: § 4) Pregunta Wittgenstein: “*Can I doubt it? Grounds for doubt are lacking!*”<sup>6</sup> (Ibid.) Del mismo modo como las ideas-creencias tienen un estatus

---

6 Reglón seguido, Wittgenstein apela a la imaginación como un caso concebible de duda: “*Nevertheless it is imaginable that my skull should turn out empty*” Si esto fuese un criterio de duda, entonces la indubitabilidad asumida previamente queda descartada. Pero el rol de la imaginación como evidencia de casos reales es un punto que Wittgenstein no desarrolla en detalle. Sobre este punto, y la importancia en el descarte de la postura escéptica, ver Iczkovits (2012: 79): “...for “*I don’t know I am a human being*” is just as blurred...one might wonder whether these propositions **can be imagined** to turn out to be false after all. So Wittgenstein’s question is: aren’t there any grounds for doubting them? Perhaps...it all depends on the determinants we set for a proposition’s truth or falsity, and thus we will have to check whether the skeptic can be set the determinants he wishes to pose as determinants for a proposition. In other words, could the skeptical position set a language – game for us to play? Do the skeptical worries make any sense” Ver también Miranda (Por venir).

epistémico distinto de las ideas-ocurrencias, se observa en Wittgenstein la tesis de que hay enunciados que no se entienden como ciertos por un proceso evidencial, sino que son más bien casos de enunciados cuya falsedad es descartada, debido a la falta de fundamentos para siquiera *dudar de*<sup>7</sup>. Ahora bien, esto podría dar lugar a una comprensión justificativa negativa, tal que la carencia de razones para dudar, sea el criterio que fundamente la certeza<sup>8</sup>. Esto, *stricto sensu*, viene a fundamentar el rol vital que tanto Wittgenstein como Ortega y Gasset otorgan a estos casos extraordinarios de creencia cierta. Wittgenstein (1969: §7) lo explicita del siguiente modo: “*My life shews that I know or am certain that there is a chair over there*”. Por su parte, Ortega y Gasset (1946: 384) afirma: “no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo-con el mundo y consigo mismo.”

Esta postura vitalista, constituye la base de la epistemología, por el simple hecho de que es su *conditio sine qua non*, aspecto que Ortega y Gasset (*Ibid.*) destaca:

Porque, sea pensamientos vulgares, sean rigurosas ‘teorías científicas’, siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Esta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella.

Ahora bien, la certeza de tipo psicológico<sup>9</sup>, a diferencia de la certeza epistémica, no exige razones para ser afirmada. Son proposiciones de las que, en un juego de lenguaje, no sería una jugada el *dudar de*. Son proposiciones de las que, al ser indubitables, es correcto afirmar su certeza. Sin embargo, una característica de la denominada certeza psicológica es su falibilidad: si un sujeto *S* recibe evidencia contra una creencia cierta de este tipo, este sujeto *S* deberá modificar su postura epistémica ante la misma. Esto sugiere, como destaca Reed (2011), que a fin de

---

7 Ver Coliva (2013, 9), quién sostiene cómo las proposiciones bisagras permiten dudar de, en el caso de enunciados justificados empíricamente: “*For this would, at once, betray a misunderstanding of their status and would deprive one of the means to actually raise sensible – that is empirically grounded – doubts. For to raise that kind of doubt, those very hinges must be in place. This, I take it, is a novel and potentially fruitful idea which has at least the merit of being incompatible with skepticism and of providing a diagnosis of what is wrong with it.*”

8 Sobre este punto, ver Miranda (2014).

9 Ver Wittgenstein (1969: §194). Allí el autor enuncia un criterio de lo que él denomina certeza subjetiva (*subjective certainty*), a saber: “*With the word ‘certain’ we express complete conviction, the total absence of doubt, and thereby we seek to convince other people. That is subjective certainty*” Sería errado, a partir de esto, entender como sinónimos certeza subjetiva y certeza psicológica. Ulteriormente, Wittgenstein (Ídem.: § 494) afirma que una proposición indudable no pertenece al ámbito empírico ni psicológico, sino que es una regla (*rule*), lo que permite observar la importancia del rol normativo.

cuentas este tipo de certeza depende epistémicamente de la evidencia. Por esto, el rol vital de la certeza en cuestión no es reducible a una afirmación epistémica del tipo “Yo conozco P”, siendo P una proposición bisagra (*hinge*)<sup>10</sup>. Una defensa de esta interpretación, desarrollada recientemente en Coliva (2010, 2013) sugiere que las denominadas proposiciones bisagras (*hinges*) tienen una característica específica: cumplir un rol normativo<sup>11</sup>. Del mismo modo, estas proposiciones son una excepción a la exigencia de Moore de que estas proposiciones bisagras, estos *truismos*, sean estrictamente conocidos, que cumplan el criterio “Yo conozco” (*I know*). Wittgenstein rechaza comprender de este modo las proposiciones bisagra, como un caso de acceso epistémico privilegiado<sup>12</sup>. No obstante, hacia el final, Wittgenstein (Ídem.: § 397) parece criticar su rechazo de que estas proposiciones se conocen, al preguntarse:

*Haven't I gone wrong and isn't Moore perfectly right? Haven't I made the elementary mistake of confusing one's thoughts with one's knowledge? Of course I don't think to myself "The earth has already existed for some time before my birth", but do I know it nevertheless? Don't I show that I know it by always drawing its consequences?*

Las *consecuencias* de conocer que la tierra ha existido antes de mi nacimiento, serían la evidencia, las razones de que se conoce que P, siendo P el truismo “La tierra ha existido antes de mi nacimiento” Hay razones fuertes para rechazar esto, particularmente la exigencia de que si este fuese el caso, estas proposiciones puedan ser ya verdaderas, ya falsas, descartando certeza<sup>13</sup>. Afirma Coliva (2013:

10 Ver Wittgenstein (1969: § 343) El uso metafórico de *bisagra* tiene por objetivo señalar de qué modo no se puede dudar de estas proposiciones: “*they are what must stay put, if we want 'the door to turn', like hinges*”. Se han propuesto sub divisiones de proposiciones bisagra, entre ellas la de Moyal-Sharrock (2004a), Glock (1996) y Wright (2004). En cada una de estas sub divisiones, se mantiene la característica de indubitabilidad y certeza.

11 Ver Wittgenstein (1969: § 95): “...*their role is like that of rules of a game*”.

12 Ver Fernandois (2013: 100), quien destaca cómo el acceso epistémico privilegiado es una característica de una postura fundacionalista. Sería esta una razón importante para rechazar que la certeza discutida en el texto principal coincida con un caso de acceso privilegiado, teniendo en vistas el rol anti intelectualista defendido.

13 No se trata, como podría interpretarse, de que la certeza corresponda en esta discusión con la noción de necesariamente verdadero. Esto sería un caso de certeza epistémica, por lo que no es una alternativa plausible. Ver Lewis (1929), quién afirma como cierta un creencia C de un sujeto S, solo si es el caso que tal sujeto S *no puede estar equivocado*. En otras palabras, si tal creencia C fuese falsa, tal sujeto S no creería C. Ver también Firth (1967), y el rol que le atribuye a la justificación en la creencia de C como garantía de su verdad (*truth evaluating sense of certainty*). Lo anterior descansa en el supuesto de que, análogo al nexo conocimiento – verdad, si S tiene certeza de que P, entonces P es verdadero. Consecuencias de este tipo permiten observar de qué modo es plausible rechazar la dicotomía verdad – falsedad, en vistas a la interpretación de la certeza en Ortega y Gasset y Wittgenstein. Finalmente, Moyal-Sharrock (2005) destaca que hay pasajes en Wittgenstein (1969) que sugieren una comprensión de las proposiciones bisagras como mínimamente verdaderas (*minimally true*). Sobre este punto ver (Williams, 2004b). Un pasaje de este tipo es el siguiente: “*if someone asked us 'but is true'? we*

1) respecto a este rol de las proposiciones bisagras: "...with respect to the role of hinges, Wittgenstein held the view that we don't bear to them a genuinely epistemic relation, such that one could meaningfully claim to know them."

### III

Coliva (2013) distingue tres interpretaciones de "Yo conozco": epistémica, gramatical y filosófica o, como también lo denomina, dogmática<sup>14</sup>. De estas tres interpretaciones, solo la segunda es aplicable a las proposiciones bisagras. Coliva reconoce que esta distinción proviene, en primer lugar, del rol que Wittgenstein (1953) le otorga a las auto adscripciones de estados mentales (*self – ascriptions of mental states*), como es el caso de "Yo conozco que tengo un dolor de cabeza" (*I know I have a headache*) ¿Qué evita que se entienda estos casos como certeza psicológica? Reed (2011) destaca el nexo certeza-incorregibilidad (*incorrigibility*) de lo que se cree: "*A belief is psychologically certain when the subject who has it is supremely convinced of its truth. Certainty in this sense is similar to incorrigibility, which is the property a belief has of being such that the subject is incapable of giving it up.*"<sup>15</sup>

---

*might say 'yes' "* (Wittgenstein 1969: § 206) ¿Por qué *minimamente verdaderas*? Eso se explica por la sentencia que precede a la citada: "*If the true is what is grounded, then the ground is not true, not yet false*" (Ídem.: § 205).

14 En diversos pasajes, esta distinción entre uso filosófico – uso normal es explícita. Ver Wittgenstein (1969: § 347): "*As soon as I think of an everyday use of the sentence instead of a philosophical one, its meaning becomes clear and ordinary*" Por supuesto, hay una tensión entre esta tricotomía y lo que v.gr. entiende Moyal-Sharrock (2013: 355) como tarea filosófica, a saber: elucidación gramatical (*grammatical elucidation*). Hay tensión, pues se entiende que el uso de "Yo conozco" filosófico es incompatible con el uso gramatical. Esto se observa de mejor modo al considerar las condiciones enunciadas en Coliva (2013: 3) para que "Yo conozco" se entienda filosóficamente (comprensión que se atribuye a Descartes y Moore, entendidos como casos de acceso epistémico privilegiado): "(i) the fact that it doesn't respect the criteria for the empirical use of "I know"; (ii) it couldn't be replaced by more perspicuous twists of phrase...as it isn't a grammatical use of "I know"; (iii) given (i) and (ii), it would literally be nonsensical; (iv) it retains an appearance of sense simply because we project it onto it from the contexts in which "I know" is used empirically" Las condiciones del uso gramatical serán discutidas en el texto principal. Finalmente, Coliva descarta que esta tensión uso filosófico-uso gramatical se deba a que un sujeto S realice un uso filosófico, sin conocer (*unbeknown*, ver nota 5) que este uso filosófico es un caso de uso gramatical.

15 Reed enuncia ulteriormente un dilema, que comprende la certeza psicológica como infundada, pero sujeta a revisión epistémica, tal como si fuese un caso débil o defectuoso de certeza epistémica: "*when the subject finds herself incapable of doubting one of her beliefs, either she has good reasons for being incapable of doubting it, or she does not. If she does not have good reasons for being unable to doubt the belief, the type of certainty in question can be only psychological, not epistemic, in nature. On the other hand, if the subject does have good reasons for being unable to doubt the belief, the belief may be epistemically certain. But, in this case, what grounds the certainty of the belief will be the subject's reasons for holding it, and not the fact that the belief is indubitable.*"

Para evitar esta interpretación, epistémica a fin de cuentas, Coliva (*Ibid.*) sostiene: “*I know I have a headache’ could only be interpreted as meaning that, in these circumstances, the possibility of doubt would be removed, given the constitutive features of the language game at issue.*”

Las condiciones de este uso de “Yo conozco”, el uso gramatical, permiten observar cómo cumplen un rol a-epistémico:

*“(i) it doesn’t express an epistemic relation between a subject and a proposition; (ii) so, a fortiori, it doesn’t express knowledge, notwithstanding appearances to the contrary; (iii) it isn’t based on grounds, as these would either be identical to what one is claiming to know, like in the case of the self-ascription of a mental state, or less certain than what they would be supposed to ground, like in the case of hinges; (iv) its negation wouldn’t make sense – i.e. it would be nonsense to say “I don’t know I have a headache” or “I don’t know that the Earth has existed for a very long time”; (v) it could be replaced by more perspicuous twists of phrase, such as “Here I can’t be wrong”, “Here a mistake or a doubt is (logically) impossible”, “It stands fast for me, as well as for many others”, or even “I couldn’t admit any experience as proof to the contrary” (Coliva, 2013: 3)*

Si esta interpretación es correcta, la incorregibilidad no puede (como Reed defiende) ser debilitada por contra evidencia ulterior. No puede, pues el rechazo de una proposición bisagra no tiene sentido (condición iv). Del mismo modo, esta certeza à la Wittgenstein no requiere justificación (*warrant*), pues se encuentra estrictamente *infundada*: “*The difficulty is to realize the groundlessness of our believing*” (1969: §166). Una consecuencia ulterior, que se sugiere en esta frase, es que no solo la creencia en las proposiciones bisagras se encuentra infundada, sino que, debido a que estas proposiciones posibilitan toda creencia ulterior, entonces toda creencia se encuentra infundada. Esta interpretación es errada, y Wittgenstein es explícito en su descarte: “*At the foundation of well-founded belief lies belief that is not founded*” (Ídem.: § 253). Coliva (2013) sostiene que, en última instancia, la comprensión del significado como uso permite que los tres modos de interpretar “Yo conozco” sean correctos, pero solo el gramatical permite explicitar cómo se conocen las proposiciones bisagras.

#### IV

De acuerdo a lo discutido hasta aquí, el rol de la certeza vital parece exigir cumplir una característica más, allende de su indubitabilidad y rechazo de justificación epistémica, a saber: descarte de posible pérdida de un caso de proposición bisagra. Un ejemplo paradigmático se observa en Wittgenstein (1969: § 286): “*We all believe that isn’t possible to get to the moon*” Esto corresponde a un caso de lo que



recientemente Ariso (2013a) discute como casos de pérdida de certeza<sup>16</sup>. En rigor, el problema puede ser solucionado de un modo satisfactorio, si se sostiene el paso de una proposición bisagra a un caso de proposición empírica, pero: ¿Por qué esto es una alternativa? ¿No es esto un problema que se extendería a todos los casos de proposiciones bisagras? Más allá de las consecuencias epistémicas, el punto central es si esa posibilidad no exige re evaluar la noción de certeza en cuestión, y su carácter a – epistémico<sup>17</sup>. Dos párrafos anteriores al citado, Wittgenstein da pistas de en qué modo la certeza vital no debiese ser comprendida como inmutable<sup>18</sup> o, *simpliciter*, como dejando de ser certeza, sino que depende de lo que se aprende por experiencia: “*People have killed animals since the earliest times... They have always learnt from experience; and we can see from their actions that they believe certain things definitely, whether they express this belief or not.*” (Wittgenstein, 1969: § 284)

En este pasaje se observa el rol activo, a-racional que Wittgenstein otorga a la certeza vital. Y, previo al enunciado “Todos creemos que no es posible llegar a la luna”, sostiene enfáticamente: “*What we believes depends on what we learn*” (Wittgenstein, 1969: § 286) Podría resultar contraintuitivo sostener esta dependencia creencia – aprender, si ello exigiese sostener una dependencia epistémica de estas creencias con proposiciones empíricamente verificables<sup>19</sup>. Pero, esto no es una *conditio sine qua non*, si se tiene presente que experiencia no se reduce al rol epistémico que cumplen ciertas proposiciones empíricas. Ariso (2013a: 133) sostiene que esta posibilidad de pérdida de certeza es *inexplicable*, lo enuncia del siguiente modo:

...some important questions regarding Wittgenstein's notion of 'certainty' were not explicitly

16 Estrictamente, el punto central es respecto a la *pérdida de certezas (losing certainties)*, pero el autor desarrolla ulteriormente esta cuestión a partir de la noción explicitada en el texto principal. Ver sobre este punto (Ariso, 2013a) Otro aspecto importante es que, allende este caso de pérdida de certeza, el autor considera un segundo caso: “*regaining a certainty once it has been lost*” (Ariso, 2013a: 133) Este último punto no será discutido en este escrito.

17 Coliva (2013: 3) tiene en vistas este rol al establecer la distinción discutida de usos de “Yo conozco”: “*...not all utterances of 'I know' are on a par. Some express an empirical claim, and therefore make a genuine knowledge attribution, and, because of that, are meaningful; some others don't express an empirical claim, as they don't make a genuine knowledge ascription, but express a grammatical point.*”

18 Ver Wittgenstein (1969: § 125)

19 Ver Wittgenstein (1969: § 308): “*...we are interested in the fact that about certain empirical propositions no doubt can exist if making judgments is to be possible at all. Or again: I am inclined to believe that not everything that has the form of an empirical proposition is one*” Este pasaje, que sucede a la afirmación de que conocimiento y certeza pertenecen a diferentes categorías, expresa cómo ciertas proposiciones bisagras pueden ser semejantes a proposiciones empíricas, sin serlo. No obstante, esto solo permite dar cuenta de la cercanía gramatical entre ambos tipos de proposiciones, y no explica como una proposición bisagra deja de serlo.

*tackled in On Certainty. A clear example of this lies in the following question: is there any guarantee that nobody will suddenly and inexplicably lose a certainty as fundamental as that person being alive, having a body, etc.? If so, knowing about that guarantee in detail would deepen our knowledge of Wittgenstein's notion of 'certainty'.*

Para responder a este problema, Ariso en última instancia sostiene que la imagen wittgensteiniana del ser humano es deflacionaria, entendidos como seres primitivos (*primitive beings*). Por cierto, esto no parece estar alejado de lo enunciado líneas arriba, como vía de certeza vital<sup>20</sup>. La pregunta es si una comprensión de este tipo, al ser comprendida como deflacionaria, es a la vez deficiente. Del mismo modo, la noción de *garantía* corresponde con la noción de *justificación epistémica*, en vistas al rechazo intelectualista de la certeza vital. Desde el inicio de su escrito, Ariso (2013a) tiene como caso paradigmático de pérdida de certeza, al loco (*madmen*), principalmente por su rol escéptico de dudar de *lo indudable*, la certeza vital que permite la duda en el ámbito epistémico. La garantía que exige Ariso (2013a: 138) es el descarte de la siguiente posibilidad, que él acepta: “*For mightn't I be crazy and doubting what I absolutely ought to be certain of? And the answer is yes.*”<sup>21</sup> El caso paradigmático es dudar de que se tiene un cuerpo. Si es posible dudar de esto, las consecuencias epistémicas son desastrosas desde el punto de vista wittgensteiniano, pues exigiría que la certeza vital estuviese fundada (*grounded*) y, al no estarlo, el rechazo al escepticismo sería una respuesta *ad hoc* implausible y cuestionable. Siguiendo a Cavell (2003)<sup>22</sup>, Fernandois (2013) realiza una lectura antropológica (antifundacionista-anticoherentista) de la certeza vital. Sostiene el filósofo chileno: “Las certezas inauditas son certezas primitivas, espontáneas e instintivas.” (Ídem.: 111) Resulta claro cómo esta lectura antropológica corresponde a la denominada deflacionaria anteriormente, por lo que la pregunta central es ¿Responde satisfactoriamente a la excepción que parece ser el loco? La respuesta es afirmativa, por dos razones:

i) La exigencia de garantías realizada por el loco es estrictamente un sin sentido, y se encuentra fuera de un juego de lenguaje (*language game*), en el que la certeza vital es *garantía de*. No hay más garantía de certeza vital que la certeza misma<sup>23</sup>.

20 Ver también Wittgenstein (1969: § 359 y § 478).

21 Ariso realiza aquí una modificación de la sentencia wittgensteiniana: “*For mightn't I be crazy and not doubting what I absolutely ought to doubt?*” (Wittgenstein, 1969: § 223)

22 “Una de las motivaciones de Wittgenstein [...] es volver a poner al animal humano dentro del lenguaje y con ello hacerle volver a la filosofía” (Cavell, 2003: 288)

23 Ver Ariso (2013a: 137): “*If someone doubted whether he had a body, we could not convince him that he had one, as there would not be any grounds more certain than him having a body.*” De modo análogo, el rol de la certeza de la no llegada a la luna, descansa en un juego de lenguaje específico, en el que esta afirmación es indudable, acorde con la imagen del mundo de la cuál un cierto hablante H es parte.



ii) El loco, en tanto escéptico, se aleja del sentido común y de un juego de lenguaje específico. De este modo, queda fuera de una imagen del mundo (*world picture*).

El uso de “Yo conozco” que el loco exige a las proposiciones bisagras, es el epistémico, lo que Wittgenstein rechaza explícitamente: “...*if what he believes is of such a kind that the grounds that he can give are no surer than his assertion, then he cannot say that he knows what he believes*” (Wittgenstein, 1969: § 243)

Ello le permite buscar justificación epistémica en casos de certeza vital, fundamentos que sean más seguros que la afirmación. Este rechazo de fundamentación deriva en descarte de duda y error. El confiabilismo (*reliabilism*)<sup>24</sup> que puede observarse en algunos pasajes que parecen responder a este problema, puede dar a entender que hay criterios epistémicos que rigen lo que es conocimiento, y lo que es certeza. Específicamente, el ya explicitado descarte de duda: “*Can I believe for one moment that I have ever been in the stratosphere? No.*” (Wittgenstein, 1969: § 218) Tanto aquí, como en el párrafo § 217, el loco es aquel que duda en situaciones en que otros no lo hacen. Solo es viable la duda de proposiciones como la llegada a la luna, si el rasgo de indubitabilidad es descartado<sup>25</sup>, es decir, si ya no es viable sostener como sin sentido el rechazo de esta proposición, la condición iv del uso gramatical de “Yo conozco” enunciado en Coliva (2013). De este modo, la certeza vital entendida como *actitud (Einstellung)* permite afirmar en qué reside la aludida *indubitabilidad*, y el caso específico de uso de “Yo conozco” no epistémico: “*I say... ‘I know that this is a foot’—but what does it mean?...For me this fact is at the bottom of all knowledge.*” (Wittgenstein, 1969: § 379–380) Desde este punto de vista, el uso deflacionario no es deficiente, si da cuenta de cómo se tienen certezas vitales. En particular, no es deflacionario definir al ser humano como animal, es simplemente correcto, si bien la negación de razonamiento del siguiente pasaje da pie a una interpretación deflacionaria: “*I want to regard man here as an animal; as*

---

El loco, desde este punto de vista, puede tener razones que, *en el* juego de lenguaje, no tienen sentido. Sobre la noción de sin sentido, Ariso (Ídem.: 141) sostiene ulteriormente: “*For a sentence which remains nonsensical—because it seems to have been expressed out of all context—will make sense as soon as we find a context which can clarify its use or function.*” El punto importante es que no hay un contexto apropiado para la duda escéptica.

24 Ver Fernandois (2013: 109).

25 Ver Wittgenstein (1969: § 516): “...*there would certainly also be something that made the grounds of these doubts themselves seem doubtful*”. Bax (2013: 530 n.14) destaca esta posibilidad de pérdida de certeza, pero al ser el caso que esta proposición P deja de ser comprendida como bisagra: “*That certainties can lose their hinge function and become the topic of discussion themselves is the moral of Wittgenstein’s river metaphor*”

*a primitive being to which one grants instinct but not ratiocination. As a creature in a primitive state*" (Wittgenstein, 1969: §475)

Para finalizar, otra defensa reciente de una postura escéptica permite preguntarse lo siguiente: ¿Qué consecuencias tiene comprender la noción de creencia infundada (*groundlessness belief*) como la verdad del escepticismo (*the truth of skepticism*)<sup>26</sup>? Siguiendo a Bax (2013), el principal resultado sería descartar que Wittgenstein (1969) se comprenda como un pensador autoritario (*authoritarian*), dogmático. Esto sería así, si el rechazo wittgensteiniano a la postura escéptica descansase en el uso de "Yo conozco" dogmático enunciado por Coliva (2013). Sin embargo, no es el caso que las proposiciones bisagras, aquellas de las que se sostiene la noción de creencia infundada, sea un caso de uso dogmático. Tampoco es el caso que el escéptico se entienda, en palabras de Bax (2013: 515), como "*someone with different certainties*" El escéptico no tiene certezas. Esto impide entender al escéptico como el caso paradigmático de tonto y herético (*fool and heretic*), como sostiene Wittgenstein (1969: § 611) ocurre en el caso que dos sujetos, *S1* y *S2*, tengan principios distintos. Defiende Bax, siguiendo a Cavell que una lectura antropológica de la certeza es lo que permite sostener la verdad del escepticismo: "*Wittgenstein thus offers a human foundation for human knowledge... the sceptic precisely assumes that an anthropomorphic foundation cannot be a true foundation.*" Bax (2013: 522)

Resulta claro, una vez discutido cómo la dicotomía fundacionismo/coherentismo es de carácter intelectualista, lo inadecuado que resulta comprender de este modo la postura antropológica, la certeza vital. El nexo a-epistémico de un grupo de hablantes, en un juego de lenguaje, respecto a sus creencias no evidenciales, permite entender que la exigencia fundacionalista es errada.

## V

Creencia no evidencial, infundada y cierta, es el resultado de una postura anti intelectualista, defendida por Wittgenstein (1969) y Ortega y Gasset (1946). La certeza en cuestión no es epistémica, ni psicológica, sino que vital: es la condición de posibilidad de la epistemología. De allí la importancia de distinguir entre certeza vital-certeza psicológica, siendo esta última un caso paradigmático de certeza

---

26 Cavell (2003). La verdad del escepticismo residiría, en última instancia, en que el escéptico se comprenda como un caso que no cumple la condición de auto comprensión (*self-understanding*) y que, de este modo derivado, pudiese ser entendido como el caso que Bax (2013: 517) denomina de auto examinación: "*someone who does not shares one's certainties calls for self-examination rather than self-righteousness.*"

epistémica. La postura escéptica, al dudar de proposiciones bisagras, intenta otorgarle a estas un rol epistémico que no tiene: la creencia vital es estrictamente a-epistémica, y las proposiciones bisagras cumplen un rol *normativo a-epistémico*. El uso de “Yo conozco” que se aplica a casos de proposiciones bisagras no es epistémico, es gramatical. Y esto permite destacar el rol normativo de las proposiciones inauditas discutidas en el desarrollo del presente escrito. La distinción entre *pensar una cosa-contar con una cosa* presente en Ortega y Gasset (1946) permite enfatizar en qué sentido el rol vital de ciertas creencias es primariamente no intelectualista. El sentido común que guía estas creencias vitales permite descartar el escepticismo, que presupone el rol epistémico en estas creencias vitales. De este modo, las creencias vitales explicitadas corresponden a un caso de certeza no evidencial. La indubitabilidad de las creencias vitales puede modificarse en vistas a cierta información empírica, sin reducir la proposición empírica a su rol epistémico. Como se ha discutido a partir de Ariso (2013a), esto es inexplicable, y la noción de *garantía* en los casos de creencias vitales no puede entenderse como análogo a un caso de fundacionalismo epistémico. Desde este punto de vista, el rol deflacionario (al no considerar el rol epistémico de cierta información experiencial) de una creencia vital no debiese comprenderse como deficiente. Esto lo que se ha discutido desde Fernandois (2013) y su comprensión de las proposiciones inauditas. Finalmente, el caso del loco no menoscaba la relevancia a-epistémica de la certeza vital: la certeza vital, en un juego de lenguaje específico, es garantía a-epistémica de sí misma. El loco rechaza esto (exige el rol epistémico), y ello lo deja fuera del juego de lenguaje en el que estas certezas vitales se encuentran. Como se ha explicitado en este escrito, no hay un contexto adecuado para la duda escéptica, por ello el escéptico es un caso de carencia de autocomprensión (Bax, 2013).

### **Bibliografía**

1. Ariso, J.M. (2013a) Wittgenstein and the Possibility of Inexplicably Losing Certainties, en: *Philosophical Papers*, 42:2, pp. 133-150.
2. Ariso, J.M. (2013b) Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de ‘creencia’ comparada con el concepto wittgensteiniano de ‘certeza’, en: *Revista de Estudios Orteguianos*, 27, pp. 107-128.
3. Bax, Ch. (2013) Reading on Certainty through the Lens of Cavell: Scepticism, Dogmatism and the ‘Groundlessness of our Believing, en: *International Journal of Philosophical Studies*, 21:4, pp. 515-533

4. Cavell, S. (2003) *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis.
5. Coliva, A. (2010) *Moore and Wittgenstein. Scepticism, certainty and common sense*. London: Palgrave.
6. Coliva, A. (2013) Hinges and Certainty. A Précis of Moore and Wittgenstein. Scepticism, Certainty and Common Sense, en: *Philosophia*, 41: pp. 1–12
7. Fernandois, E. (2013) Ni fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de Sobre la certeza, en: *Revista de Filosofía*, 69: pp. 99-117
8. Firth, R. (1967) The Anatomy of Certainty, en: *Philosophical Review*, 76 (1): pp. 3-27.
9. Glock, H. (1996) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blakwell.
10. Iczkovits, Y. (2012) *Wittgenstein's Ethical Thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
11. Lewis, C.I. (1929) *Mind and the World Order*. New York: Dover.
12. Miranda, R. (2014) *Bootstrapping y justificación a priori*, en: *Discusiones Filosóficas* Vol. 15, Nº 25, pp. 83 – 94.
13. Miranda, R. (Por venir) Sobre el abuso de lo necesario a posteriori, en: *Revista TRANS/FORM/AÇÃÃO*, Volumen 40, fascículo I.
14. Moore, G. E. (1959a) A Defence of Common Sense, en: *Philosophical Papers*, New York: Collier Books, pp. 106 – 133.
15. Moore, G.E. (1959b) Proof of an External World, en: *Philosophical Papers*. New York: Collier Books, pp. 147 – 170.
16. Moore, G.E. (1959c) Certainty, en: *Philosophical Papers*. New York: Collier Books, pp. 226 – 251.
17. Moyal-Sharrock, D. (2004a) *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
18. Moyal-Sharrock, D. (2005) Unravelling Certainty, en Moyal-Sharrock, D. & Brenner, W. eds. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
19. Moyal-Sharrock, D. (2013) Beyond Hacker's Wittgenstein: Discussion of HACKER, Peter (2012) 'Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism',

- en: *Philosophical Investigations* 35:1, 2012, pp. 1–17, en: *Philosophical Investigations* 36:4, pp. 355 - 380
20. Ortega y Gasset, J. (1946) *Ideas y creencias*. En Ortega y Gasset, J. Obras Completas, Tomo V, Madrid: Revista de Occidente.
  21. Reed (2011) *Certainty*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Recuperado el 9 de enero de 2016 en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty/>
  22. Schulte, J. (2005) Within a System, en Moyal-Sharrock, D. & Brenner, W. eds. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 59-75.
  23. Stroll, A. (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: Oxford University Press.
  24. Williams, M. (2004b) Wittgenstein, truth and certainty, en: M. Kölbel & B. Weiss (Eds.). *Wittgenstein's Lasting Significance*. Londres-New York: Routledge. pp. 249 – 284.
  25. Williams, M. (2005) Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist? en: Moyal-Sharrock/Brenner. *Ludwig Wittgenstein: Later Works*. pp. 47-58.
  26. Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.
  27. Wittgenstein, L: (1969) *On Certainty*. Anscombe & G.H. von Wright (eds.). New York: Harper & Row.
  28. Wright, C. (2003) Wittgensteinian Certainties, en: McManus, D. (ed.). *Wittgenstein and Scepticism*. Londres: Routledge, pp. 22-55.
  29. Wright, C. (2004) On Epistemic Entitlement: Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, pp.167-212.



# La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes\*

## Lloyd's Interpretation of the Principle of Political Obligation of Thomas Hobbes

Por: **Oswaldo Plata Pineda**

Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas

Politécnico Jaime Isaza Cadavid

Medellín, Colombia

E-mail: oswaldoplata10@gmail.com, ojplata@elpoli.edu.co

Fecha de recepción: 10 de diciembre de 2015

Fecha de aprobación: 16 de febrero de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a06

**Resumen.** *El presente estudio tiene por objetivo presentar la índole de la interpretación de Sharon Ann Lloyd de la teoría política de Thomas Hobbes y de exponer los argumentos que ella ofrece para soportar la tesis de que la interpretación tradicional (o estándar) es incapaz de capturar el verdadero problema de la teoría política de Hobbes, a saber, el problema del establecimiento y el mantenimiento del orden social.*

**Palabras clave:** *Hobbes, Lloyd, conflicto, intereses prudentiales, intereses transcendentales*

**Abstract.** *This essay presents Sharon Ann Lloyd's interpretation of Thomas Hobbes's political theory and exposes the arguments that she offers to support the thesis that argues that the standard interpretation is unable to understand its real problem: the problem of establishing and maintaining social order.*

**Keywords:** *Hobbes, Lloyd, conflict, prudential interests, transcendent interests*

---

\* El artículo es el resultado parcial de la investigación doctoral cuyo título tentativo es: "Teoría hobbesiana del conflicto" perteneciente a la Universidad Pontificia Bolivariana.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Plata, Oswaldo. "La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes". *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 87-105.

APA: Plata, O. (2016) La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes. *Estudios de Filosofía*, 54, 87-105.

Chicago: Plata, Oswaldo. "La interpretación de Lloyd del principio de obligación política de Thomas Hobbes." *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 87-105.

## Introducción

En los estudios especializados sobre la teoría política de Hobbes, existe una interpretación predominante acerca de las causas que generan el conflicto y de la estrategia planteada por él para instaurar el estado político, erigir el soberano y asegurar el orden social. De acuerdo con esta interpretación, *a-*) el deseo de autoconservación constituye la fuerza motivacional más importante de la condición humana y el factor detonante de la situación de guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza; y *b-*) la instauración del estado político, creado este a partir del contrato social, erradica de modo definitivo el conflicto por medio del despliegue efectivo de la autoridad del soberano. En *Ideal as Interests in Leviathan*, Sharon Ann Lloyd controvierte los elementos esenciales de esta interpretación (que ella denomina estándar) y afirma que, si bien el contrato social permite superar la “*situación de guerra de todos contra todos*” (Hobbes, 1994: 115), existe un tipo de conflicto que persiste en el estado político (generado por intereses que se defienden a costa de la propia vida y que son expuestos en las partes 3 y 4 de *El Leviatán*) y que es inmune a la autoridad del soberano (estrategias realistas). Así, en oposición a la interpretación estándar, Lloyd sugiere que, en realidad, el problema de la teoría política de Hobbes es “*the problem of establishing and maintaining order*” (Lloyd, 1992: 5) y que, en esa medida, el principio de obligación política que desarrolla en *El Leviatán* persigue el propósito de solucionar los problemas surgidos del variopinto espectro de intereses (a saber, *prudenciales, morales y transcendentales*) mediante la combinación de estrategias realistas y estrategias pedagógicas (proceso de instrucción social, “*redescription of transcendent interests*” (Lloyd, 1992: 106).

En el presente estudio me ocupo de presentar la índole interpretación de Lloyd y de exponer los argumentos que ella ofrece para soportarla, a saber, *i-*) una visión del conflicto no circunscrita al estado de naturaleza, *ii-*) la consideración de *todos* los intereses humanos, *iii-*) el análisis integral de *El Leviatán* y *iv-*) la conexión de los escritos políticos e históricos de Hobbes. Mi estudio se divide en tres partes. En la primera parte, reconstruyo el principio de obligación política de Hobbes según se sigue de la interpretación de Lloyd basada en la consideración de *todos* los intereses humanos, ya desde los *prudenciales* hasta los *transcendentales*. En la segunda parte, describo el proceso de instrucción social que, de acuerdo con la interpretación de Lloyd, resuelve el conflicto generado por los intereses transcendentales. En esta parte, en orden a ilustrar la naturaleza y el alcance de este proceso de instrucción social, detallo la manera como Lloyd conecta el principio de obligación política desarrollado en las cuatro partes de *El Leviatán* con la comprensión hobbesiana del período de Guerra civil en Inglaterra expuesta en *Behemoth*. En la tercera parte,



evalúo la interpretación de Lloyd y expongo algunas de las características que la diferencia de la interpretación estándar, a saber, una comprensión amplia de los intereses humanos y una teoría ideologista del conflicto no circunscrita al estado de naturaleza.

I. La interpretación de Lloyd descansa sobre una crítica a la interpretación tradicional o estándar de la teoría política de Thomas Hobbes. Según Lloyd, esta interpretación se compone de una familia de puntos de vista defendidos por autores diversos (Gauthier, J.W.N. Watkins, Macpherson, Nagel, Plamenatz, Skinner, Kavka y Hampton) que, allende sus diferencias sustantivas, transmite la idea unívoca de que el problema fundamental de la teoría política de Hobbes concierne al establecimiento del estado político. Según Lloyd, la interpretación estándar se basa en la idea de que el marco antropológico introducido en la parte 1 de *El Leviatán* (deseo de autoconservación, miedo a la muerte y egoísmo psicológico) constituye el fundamento de su teoría política con base en el cual es posible explicar no solamente la situación de guerra de todos contra todos del estado de naturaleza sino, además, la búsqueda inminente de un mecanismo que sienta las bases de la vida en sociedad y erija un poder común.<sup>1</sup>

*The standard philosophical interpreters contend that Hobbes is attempting to derive the need for an absolutism form of political organization from a description of human nature as it actually, and fundamentally, is. (Lloyd, 1992: 10).*

En lo que respecta a la solución planteada al problema del desorden social, la interpretación estándar es enfática en afirmar que la autoridad del soberano resuelve de modo definitivo el problema del desorden social poniendo coto a las pretensiones de los individuos. “*One feature shared by almost all of interpretations I would characterize as philosophically standard is the view that sole reason Hobbes offers why men ought to submit themselves to an absolute political authority – the reason to which all other considerations are ultimately reducible – is narrowly prudential*” (Lloyd, 1992: 7). La interpretación sostiene así que el conflicto solo tiene lugar en el estado naturaleza y que el orden social se encuentra asegurado por el soberano y su autoridad absoluta (*estrategias realistas*).

---

1 Para la interpretación estándar, el liberalismo político de vocación contractualista sostiene que la legitimidad de las instituciones democráticas se deriva de un acuerdo entre hombres libres e iguales entre sí. Las diferentes versiones de la teoría plantean un escenario inicial, *estado de naturaleza*, en el que la vida o los bienes se encuentran amenazados. Las condiciones adversas de este estado inducen a los hombres a efectuar un acuerdo colectivo, *contrato social*, con el fin de garantizar aquello que en el *estado de naturaleza* se encuentra en amenaza inminente. La conclusión a la que, según los teóricos del contrato social, llegarían todas las partes contratantes es la institución de un estado político y de una familia de instituciones orientadas a la protección de la vida, la honra y los bienes del cuerpo social todo.

Según anticipara, Lloyd controvierte los elementos esenciales de esta interpretación. “*The standard philosophical interpretation is defective in point of fit. It is imprecise... and it is particularly weak in the completeness and structural reflectiveness aspects of fit explained earlier*” (Lloyd, 1992: 21). A juicio de Lloyd, la interpretación estándar no puede dar cuenta del problema ni de la solución política de Hobbes porque se basa en una visión limitada de los intereses humanos, esto es, considera únicamente los intereses prudenciales (que encajan en el esquema del deseo de autoconservación) y porque deja de lado los intereses que se defienden aún a costa de la propia existencia (transcendentales) y, sobre todo, el conflicto que estos pueden generar en el interior del estado político<sup>2</sup>. Aun cuando el propio Hobbes expresa que los intereses transcendentales son claves (Cf. Lloyd, 1992: 20), Lloyd sostiene que la interpretación estándar los ha dejado de lado, debido a que ello les exigiría compatibilizar esta información con su propia interpretación. Así, afirma Lloyd, en lugar de reevaluar su interpretación, incorporando los intereses trascendentes y valorando la eclesiología hobbesiana, la interpretación estándar conserva una visión limitada del conflicto y considera el deseo de autoconservación como la única fuerza motivacional de la conducta humana.<sup>3</sup>

Al decir de Lloyd, respecto del lugar de los intereses que no encajan en el esquema del deseo de autoconservación solo caben dos opciones: o los intereses transcendentales y la eclesiología son importantes para la comprensión de la teoría (al punto que Hobbes consagró dos partes de *El Leviatán* para su análisis) o no lo son, en tanto que no contradicen la vigencia del deseo de autoconservación ni ponen en entredicho la efectividad de las estrategias realistas del soberano. Si lo

2 En *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind Over Matter*, Darwall sostiene que Lloyd sobreestima la importancia de los intereses transcendentales en la teoría política de Hobbes y que les asigna un lugar preponderante que no tienen de suyo. Contra Lloyd, Darwall sugiere que los intereses transcendentales (aquellos que son defendidos aún a costa de la propia vida y que desbordan el esquema del deseo de autoconservación) pueden ser reinterpretados en clave de intereses prudenciales asumiendo que la supervivencia material incluye la vida eterna. “*But according to Leviathan III, physical survival includes the eternal, material (if non procreative) life God will give to the faithful at Christ's second coming. And Hobbes is careful to point out that although hell's torments are eternal, that's because fallen, bodily humanity will there eternally procreate, continuously providing new bodies to be continuously consumed by the eternal fires*”. (Darwall, 1994: 749) En consecuencia, en tanto que Hobbes entiende que el castigo es eterno y que este será padecido por nuevos cuerpos, Darwall afirma que la idea de que los intereses transcendentales son “superiores” a los intereses prudenciales comienza a debilitarse, debido a que siempre el interés prudencial, asociado a preservar el cuerpo, prevalecerá sobre el interés transcendental. Ahora, aunque pueden ser reinterpretar los intereses transcendentales en clave intereses prudenciales, Darwall opina que Lloyd tiene razón en considerar las partes 3 y 4 de *El Leviatán* como elementos fundamentales de una correcta y completa interpretación de la teoría política de Hobbes.

3 De hecho, Stephen señala que la teoría política de Hobbes “*would clearly be more consistent and intelligible if he simply omitted the theology altogether*” (Lloyd, 1992: 21).

primero es cierto, como defiende Lloyd, entonces *El Leviatán* adquiere un nuevo significado como quiera que la presencia en el cuerpo social tanto de personas que profesan intereses transcendentales como de personas que no los profesan afecta de modo ostensible la forma de interpretar el problema (el desorden social) y la solución política de Hobbes.

En contra de la interpretación estándar, Lloyd sostiene que en *El Leviatán* Hobbes formula un principio de obligación política que asegure la paz social y que cualquier persona pueda afirmar y defender en atención a sus propios intereses, ya sean *prudenciales, morales o religiosos*.

*Because Hobbes holds that people act on their perceived interests, his theory is designed to take seriously the interests that people say they have, providing people with reasons linked to the interests they actually claim as their own, rather than starting from some ideal notion of what interests people "really do" have, or ought to recognize. Hobbes is aiming to identify a principle of political obligation that could, if followed, ensure the perpetual maintenance of effective social order (that is, ensure a commonwealth that could never be destroyed but by foreign war), and that nearly everyone, given what each acknowledges to be his interests, can have sufficient reason to affirm and uphold. (Lloyd, 1992: 51).*

Desde su perspectiva, Hobbes formula este principio a través de una estrategia argumentativa multipartita que pretende ofrecer una razón suficiente (una razón que no puede ser anulada por razones contrarias) de obediencia *tanto* para los hombres que profesan intereses prudenciales *como* para aquellos que profesan intereses morales y/o religiosos.<sup>4</sup> En palabras de Lloyd:

*[Hobbes] was attempting to provide virtually all of his readers with a sufficient reason, given all of the interest they actually took themselves to have, for affirming and acting on a principle of political obligation that, if generally and widely adhered to, could ensure the perpetual maintenance of effective social order. (Lloyd, 1992: 50).*

De esta manera, para Lloyd, en la parte 2 de *El Leviatán*, Hobbes identifica reglas, a su juicio infalibles, para la construcción de un ordenamiento político perpetuamente estable (es decir, un estado que, salvo la influencia de fuerzas externas, no colapsará) y expone una sólida solución para la guerra civil partiendo de la definición del estado político (su función y su forma básica) y de las diversas fuentes de desorden social con el fin de describir las condiciones que debe cumplir un estado para garantizar su estabilidad perpetua. Hobbes formula este principio político teniendo en cuenta, *primero*, que una razón prudencial puede no ser suficiente para lograr la adhesión al principio, haciéndose indispensable demostrar

---

4 Por ejemplo, un hombre puede tener una razón prudencial de engañar a su vecino (*interés prudencial*), pero ella no sería una razón suficiente si él tiene una razón moral que impide el engaño (*interés transcendental*). Ahora, pese a que a menudo los intereses morales y religiosos son transcendentales, no implica ello que estos se limiten a aquellos.

que no existe conflicto alguno entre distintos intereses; y, *segundo*, que un hombre, en tanto que no creyente, debe estar convencido de que la prosecución mayoritaria de ideales morales o religiosos no perturbará el orden social.

Desde el punto de vista de Lloyd, esta concurrencia de razones asegura la adhesión al principio de obligación política, pues los hombres percibirán que tienen, en conjunto, razones suficientes para adherir a él<sup>5</sup>. En este sentido, para Lloyd, la presentación dividida del principio de obligación política de Hobbes corresponde a un proyecto único que se soporta en razones morales y prudenciales y que no supone una contradicción con los mandatos divinos. De hecho, el aspecto novedoso que destaca Lloyd del principio político de Hobbes –ignorado según ella por la interpretación estándar– es que ofrece en las cuatro partes de *El Leviatán* un elenco de *razones suficientes* para *todos* los hombres satisfaciendo *todos* los intereses posibles. En palabras de Lloyd:

*Now, Hobbes is concerned to provide everyone with a sufficient reason for adherence to his principle, a reason not overridden by contrary reasons, and the quest for a such reason does not automatically or necessarily require that people have a religious reason. (...)*

- 
- 5 En “Lloyd’s Orthodoxy”, Luciano Venezia analiza la interpretación de Lloyd de la obediencia política en la teoría política de Hobbes. El objetivo de Venezia es defender la idea de que la teoría de la obediencia política defendida por Lloyd no difiere en su estructura (que privilegia razones de primer orden) de la interpretación estándar. Venezia quiere demostrar así que, en realidad, las órdenes del soberano no compiten con las razones que esgrimen el creyente y el egoísta (razones de primer orden). Pues, no es el contenido de la orden, su racionalidad o su moralidad, lo que determina la obediencia de parte de los súbditos sino, más bien, la autoridad del soberano la fuente de tal obediencia (razones de segundo orden). “*Law is characterized by its source rather than its content.*” (Venezia, 2013: 173). Así, siguiendo a Raz, Venezia establece una diferencia entre las razones para la acción que resultan de la valoración particular del creyente y del egoísta y las razones de autoridad que emanan del soberano. A su juicio, entre unas y otras no hay competencia alguna, debido a que las razones del soberano tienen derecho preferente. De este modo, el contenido que determina las razones que soportan las acciones de unos y otros se torna irrelevante. “*The crucial point is that practical conflicts between authoritative reasons and first-order reasons are not resolved in terms of the relative weight of the different reasons involved but, rather, by the general principle of practical reasoning that determines that second-order considerations always prevail over first-order reasons.*” (Venezia, 2013: 179). Ahora, concediendo a Venezia el que no exista diferencia alguna entre la estructura de decisión de la interpretación de Lloyd y la interpretación estándar, no es claro cómo, desde este enfoque, tiene lugar la obediencia política en el estado político conforme pasa el tiempo y se implementa el proceso de instrucción social. Conforme he expuesto, en dicho proceso, el *contenido* transcendental es fundamental, toda vez que es el que será re-descrito.

*The existence of transcendent interests suggests it will likely not be a sufficient reason for affirming Hobbes's principle of political obligation that it is in one's rational self-interest narrowly construed, if it is not also in one's interest broadly construed, as taking into account one's moral and religious interests, including the special prudential interest in receiving salvation (Lloyd, 1992: 100).*

Cerrando su interpretación de la estructura de *El Leviatán*, Lloyd indica que en la parte 4 Hobbes desarrolla con hondura los intereses transcendentales que habían sido solo mencionados en la parte 3. Para ella, la estructura antedicha demuestra que en las cuatro partes de *El Leviatán* Hobbes formula un principio de obligación política que es efectivo aun cuando la fuente de origen de desestabilización proceda de los mismos intereses transcendentales.<sup>6</sup> Lloyd concuerda con la interpretación estándar en que el principio político de Hobbes implica 1-) la promulgación y la aplicación de normas que regulen el comportamiento individual y 2-) un mecanismo de resolución pacífica de disputas. Sin embargo, para ella, el orden social no se consolida únicamente estableciendo 1-) y 2-), dado que toda autoridad política precisa de la cooperación de sus subordinados para alcanzar el orden social. A su juicio, las estrategias de generación y consolidación del orden social pasan, en muchos casos, por la articulación de los esfuerzos de los miembros del cuerpo social. “*General compliance cannot be coerced by a political authority because any political authority's ability to wield force at all depends on fairly general compliance with its commands and decisions*” (Lloyd, 1992: 101). Por esta razón, el orden social no puede fundarse únicamente en la fuerza (*estrategias realistas*), ya que el miedo a la muerte, la prisión y la tortura pueden no ser suficientes motivaciones para obedecer<sup>7</sup> para aquellas personas que defienden intereses transcendentales. Para Lloyd, es en virtud de la presencia de este tipo de personas que Hobbes busca compatibilizar su principio de obligación política con los intereses prudenciales, morales y religiosos de las personas.<sup>8</sup>

La compatibilización del principio de obligación política con ciertos intereses transcendentales (religiosos, específicamente) introduce la cuestión de si la obediencia al poder político y al soberano está condicionada o no a la obediencia a los mandatos *objetivos* de Dios. Según Lloyd, es dable que una facción religiosa defienda la idea de que su comprensión de los mandatos de Dios es objetiva, que

---

6 Esto es clave porque, según Lloyd, Hobbes piensa que el desorden de su tiempo, y el de tiempos anteriores, es producto del choque entre intereses transcendentales.

7 He aquí una diferencia fundamental con la interpretación estándar que entiende que la estabilidad del orden social se fundamenta en el despliegue efectivo de la autoridad del soberano y en la implementación de estrategias realistas.

8 Aunque en ocasiones parece considerar que los intereses religiosos contienen a los intereses morales, haciendo de estos una derivación de aquellos.

no subjetiva, y que los contenidos esenciales de tal comprensión tienen que por derecho propio subordinar las expectativas de realización de todos los hombres en el interior del estado y la sociedad. En este caso, si la comprensión de una facción religiosa de los mandatos objetivos de Dios riñe con los mandatos de la autoridad política, el principio de obligación política de Hobbes no se tornará persuasivo para ella y preferirá, en esa medida, obedecer a Dios y no al soberano, causando directa o indirectamente la desestabilización del orden social.

Pero, si la comprensión de esa facción religiosa de los mandatos objetivos de Dios no riñe con los mandatos de la autoridad política, el principio hobbesiano de obligación política se tornará persuasivo para ella y preferirá, en esa medida, obedecer al soberano, preservando el orden social y sellando la compatibilidad entre la autoridad política y la autoridad divina.<sup>9</sup> Para Lloyd, en vista de esto último, el principio político de Hobbes

*must respect the particular transcendent interests people actually claim as their own if it is to be one they can affirm; but it is precisely the conflict among these particularisms that may well upset social order. He cannot endorse any one of these particularisms (or any limited range of them) as truly and uniquely constitutive of one's duty to God, nor can he can admit any and every particularism as legitimately exempting its advocates from political obedience.* (Lloyd, 1992: 106).

Conforme esto, la interpretación de Lloyd plantea que la utilización de la fuerza del soberano (*estrategias realistas*) es inefectiva para solucionar el desorden social en el estado político. Desde su punto de vista, la conservación del orden social ("*the problem of establishing and maintaining order*" (Lloyd, 1992: 5)) pasa por una *redescripción* de aquellos intereses transcendentales que amenazan con llevar al colapso el orden social (*estrategias pedagógicas*). Esta *redescripción* consiste en un proceso de instrucción social orientado a la divulgación de valores y principios cívicos que aseguren el orden social. Según esto, el principio de obligación política de Hobbes pretende asegurar, si es seguido ampliamente, la paz doméstica y proveer a sus lectores una razón *suficiente* para adherir a él. Lloyd insiste en que este proceso de instrucción social no implica que la estructura volitiva del hombre se modifique por completo. No implica que el hombre deje de ser quien era. Los rasgos psicológicos atribuidos al hombre en la parte 1 de *El Leviatán* siguen vigentes y sirven como marco antropológico estándar. Más bien, este proceso de educación afecta la voluntad de los hombres inculcando solamente el elenco de valores morales y civiles que el orden social requiere. "*Education involves for*

---

<sup>9</sup> Lloyd recuerda que las personas para las cuales Hobbes escribe coinciden en considerar que es posible determinar el contenido de los deberes para con Dios, así como en las fuentes y formas básicas de conocimiento religiosos. Ello no implica que las creencias religiosas no sean diversas y las descripciones sustantivas particulares.



*Hobbes not the mere presentation of ideas, but also their inculcation, or what we might call more broadly a process of socialization*” (Lloyd, 1992: 162). En este proceso de instrucción, las Universidades tienen la función de crear las condiciones necesarias para la aprehensión de las virtudes básicas, esto es, morales y civiles<sup>10</sup>.

II. Escrito en forma de diálogo, *Behemoth* analiza la Guerra Civil inglesa en el entendido de que “*a good history is a history that teaches moral and civil virtue by placing the reader in the position of a spectator, as if to add a further experience to his own life, from which he may draw out lessons to himself*” (Citado por Lloyd, 1992: 191). De acuerdo con Lloyd, la revisión de la interpretación de Hobbes de este período permite ver en obra su propuesta de solución al desorden social generado por los intereses transcendentales. Para ella, la interpretación que Hobbes desarrolla en *Behemoth* del período de guerra hace foco en la naturaleza humana, sus motivaciones e intereses, y calca el esquema de su teoría política formulada en *El Leviatán*.<sup>11</sup> De esta manera, Lloyd asume:

[...] *that Hobbes wished to write a good history, we are warranted in thinking that Behemoth can profitably be used to illuminate Hobbes’s concerns in Leviathan, and to evaluate the plausibility of differing interpretations of Hobbes’s political philosophy.* (Lloyd, 1992: 192).

En primer lugar, para Lloyd, *Behemoth* explica en la práctica lo que *El Leviatán* plantea en la teoría. Lloyd afirma que se trata de una relación, no de una equivalencia, y que casos que son mencionados en *El Leviatán* son tratados en específico en *Behemoth*. Lloyd llama la atención en el hecho de que ninguno de los elementos descritos en *El Leviatán* como causas de disensión hace parte de la argumentación de *Behemoth*. Ni la escasez moderada de recursos, ni el egoísmo, ni el mecanicismo, ni el deseo de poder, ni la competencia, ni el miedo violento a la muerte son mencionados por Hobbes como causa del conflicto en el período descrito en *Behemoth*. Pese a que algunos autores de la interpretación estándar se han ocupado de la afectación que trae consigo la división de la soberanía, Lloyd sostiene que ninguno efectúa con ella un análisis que se parezca al que Hobbes desarrolla en *Behemoth*. En oposición al grueso de la interpretación estándar, Lloyd cree que el *Behemoth* esclarece la solución de Hobbes al problema del mantenimiento del

---

10 Citando a Hobbes, Lloyd escribe: “*And the content of the teaching is of paramount importance. People must be taught to reorganize that “it is annexed to the sovereignty to be judge of what opinions and doctrines are averse, and what conducing, to peace...For the actions of men proceed from their opinions; and in the well governing of opinions, consisteth the governing of mens actions, in order to their peace, and concord*” (Lloyd, 1992: 165).

11 Lloyd afirma que el propio Hobbes manifestó en su traducción de *History of the Peloponnesian War* que “*the principal and proper work of history [is] to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently toward the future*” (Lloyd, 1992: 192).

orden social, en la medida en que le atribuye a los intereses transcendentales la causa del desorden social. A este respecto, Lloyd anota:

*More to the point, Hobbes express purpose in writing his history seems further too collapse the distance between a theoretical and a historical analysis of disorder. Hobbes subtitles Behemoth "a history of the causes of the civil wars of England" (Lloyd, 1992: 190).*

En segundo lugar, Lloyd sostiene que el análisis de *Behemoth* atribuye a la presencia de doctrinas religiosas políticamente desestabilizantes y al empoderamiento del juicio privado, institucionalizado en las diversas iglesias, el origen de la Guerra Civil. Lloyd considera así que existe una correspondencia entre algunas doctrinas descritas en *Behemoth* y *El Leviatán*. De hecho, afirma que la parte 3 *"of Leviathan is designed to settle particular doctrinal disputes and to settle the question of who ought to be acknowledged as authoritative in matters of religion"* (Lloyd, 1992: 216). A su juicio, esta correspondencia valida su interpretación (*"the analysis of Behemoth confirms our emphasis on differences in who is believed, and on private judgment, as at the root of competing transcendent interest"*). (Lloyd, 1992: 216)) y ratifica la importancia de las partes 3 y 4 de *El Leviatán* en la estructura del argumento político hobbesiano (*"Parts 3 and 4 of Leviathan are essential, working pieces of Hobbes's political theory"*).<sup>12</sup> En un pasaje de su *Behemoth*, Hobbes plantea esto a través del siguiente diálogo:

*B. ... The seditious doctrine of the Presbyterians has been stuck so hard in the people's heads and memories, (I cannot say into their hearts; for they understand nothing in it, but that they may lawfully rebel), that I fear the commonwealth will never be cured.*

*A. The two great virtues, that were severally in Henry VII and Henry VIII, when they shall be jointly in one King, will easily cure it. That of Henry VII was, without much noise of the people to fill his coffers; that of Henry VIII was an early severity; but this without the former cannot be exercised.*

*B. This that you say looks, methinks, like an advice to the King, to let them alone till he have gotten ready money enough to levy and maintain a sufficient army, and then to fall upon them and destroy them.*

*A. God forbid that so horrible, unchristian, and inhuman a design should ever enter into the King's heart. I would have him have money enough readily to raise an army able to suppress any rebellion, and to take from his enemies all hope of success, that they may not dare to trouble him in the reformation of the Universities; but to put none to death without the actual committing such crimes as are already made capital by the laws. The core of rebellion, as you have seen by this, and read of other rebellions, are the Universities; which nevertheless are not to be cast away, but to be better disciplined: that is to say, that the politics there taught be made to be, as true politics should be, such as are fit to make men know, that it is their duty to obey all laws whatsoever that shall by the authority of*

---

12 Como señalé en el apartado anterior, la interpretación estándar no atribuye igual valor a estas partes de *El Leviatán* porque las considera como producto de la coyuntura y/o porque se hallan desarticuladas del principio de obligación política de Hobbes.



*the King be enacted, till by the same authority they shall be repealed; such as are fit to make men understand, that the civil laws are God's laws, as they that make them are by God appointed to make them..." (B 57-8)*

En tercer lugar, para Lloyd, en *Behemoth* se evidencia que Hobbes consideraba que las estrategias realistas, fundamentadas en la coerción y el ejercicio constante de la autoridad, no eran efectivas para asegurar en todos los casos la paz en el orden social. Según la interpretación de Lloyd, las estrategias realistas son inefectivas de cara al futuro, habida cuenta de que muchas personas se encuentran dispuestas a arriesgar sus vidas para defender intereses transcendentales. De ahí que las estrategias realistas deban combinarse con un proceso de educación que publicite el elenco de principios morales y virtudes cívicas propicias para la paz y el orden social (*estrategias pedagógicas*).

En cuarto lugar, de acuerdo con Lloyd, *Behemoth* soporta la tesis de que la educación constituye la mejor estrategia de solución para el desorden social. "*The actions of men proceed from their opinions; and in the well governing of opinions, consisteth the well governing of men actions, in order to their peace and concord*" (Hobbes, 1992: 273). Esto quiere decir que solo modificando las acciones y las opiniones, vía la educación, se podrá efectuar la reconciliación de las opiniones y consolidar la paz en el orden social. Lloyd cree que *Behemoth* permite dimensionar el proyecto político de Hobbes y entender que sus motivaciones fueron teóricas y, sobre todo, prácticas. En relación con esto, Lloyd sostiene que en *Behemoth* Hobbes describe la Guerra Civil Inglesa como una guerra religiosa causada por los ministros presbiterianos que azuzaron con sus discursos el ambiente político de la época y perturbaron el orden social hasta el colapso de diversas maneras. En *Behemoth*, Hobbes afirma:

*The mischief proceeded wholly from Presbyterian preaches, who, by a long practiced histrionic faculty, preached up the rebellion powerfully ...to the end that the State becoming popular, the Church might be so too, and governed by an assembly; and by consequence, as they through, seeing politics are subservient to religion, they might govern (Hobbes, 1992: 201).*

*Our late King, the best King perhaps that ever was, you know, was murdered, having been first persecuted by war, at the incitement of Presbyterian ministers; who are therefore guilty of the death of all that fell in that war. (Hobbes, 1992: 120).*

Según se lee en las citas transcritas, al decir de Hobbes, las doctrinas enseñadas por los ministros presbiterianos socavaron la autoridad del soberano subordinando el poder de este al poder eclesiástico, fomentando la división religiosa del territorio (en facciones con doctrinas teológicas específicas) y controvirtiendo la jurisdicción del estado civil sobre los asuntos religiosos. El análisis de Hobbes considera que tales doctrinas perturbaron el orden social por medio de la justificación teológico-moral

de la rebelión en aquellos casos en los que los mandatos del soberano se enfrentaban a los mandatos divinos. Para Hobbes, este condicionamiento (el de la obediencia al poder político a la correspondencia de sus mandatos con los mandatos divinos y sus interpretaciones eclesiásticas) defendido por los ministros presbiterianos (anglicanos, presbiterianos papistas y otras facciones religiosas independientes) configuró un escenario político que deterioró de modo constante e inminente el orden social. En palabras de Hobbes:

*They sought by their preaching to weaken the King and the established church in hopes of effecting the abolition of episcopacy; and they preached doctrines that, as an unintended consequence, led to formation of many competing religious factions. Their preaching produced both of these disruptive effects because what they preached was a set of doctrine that impugned the right of the king, and of his established church, to govern in matters of religion, and they were able to persuade subjects to follow them (Lloyd, 1992: 193).*

Sin embargo, la decisiva influencia que ejercieron los ministros presbiterianos en la política no se limitó al ámbito eclesiástico, pues, además del púlpito y la predicación cotidiana, utilizaron las Universidades (creadas estas, según su opinión, para formalizar la autoridad del Papa) para socavar la estabilidad del estado político. Al respecto, Hobbes señala:

*Because university men engaged in heated doctrinal disputes and detailed scriptural interpretation, and published their disputes, the universities became the source of widespread religious dissension. Because they regarded these points of doctrine as essential to Christian faith (in Hobbes's view problematically conflating religion with divinity), university divines served to increase the power of the clergy relative to the civil power, encouraging the belief that they were experts in religion and were to be taken as authorities on the duties of Christians (Lloyd, 1992: 197).*

Así, el ejercicio consuetudinario de enseñanza en las Universidades trajo consigo la proliferación de las facciones religiosas, la condena del poder monárquico y el engreimiento del clero, “*The Universities has been to this nation, as the woodenhorse was to the Trojans*” (Lloyd, 1992: 199). Además de esto, Hobbes cree que la traducción libre e interpretación subjetiva de las Escrituras (“*[T]his licence of interpreting the Scripture was the cause of so many several sects, as have lain hid till the beginning of the late King's reign, and did the appear to the disturbance of the commonwealth*” (Lloyd, 1992: 200) constituyeron, para Hobbes, el caldo de cultivo del conflicto generalizado y, consiguientemente, del colapso del orden social en el periodo de la Guerra Civil Inglesa.

*To believe in Christ is nothing them, unless you believe as they bid you. Charity is nothing with them, unless it be charity and liberality to them, and partaking with them in faction. How we can have peace while this is our religion, I cannot tell...The seditious doctrine of the Presbyterians has been stuck so hard in the people's heads and memories, (I cannot say into their hearts; for they understand nothing in it, but that they may lawfully rebel), that I fear the commonwealth will never be cured (Lloyd, 1992: 203).*

Lloyd afirma que la crítica de Hobbes a los ministros presbiterianos se centró en el hecho de que ellos, creyéndose interlocutores únicos de Dios y conscientes de su influencia decisiva en la feligresía, esparcieron en los legisladores una doctrina teológica políticamente desestabilizante sustentada en el orgullo y en la ambición. Contrario a lo defendido por la interpretación estándar, Lloyd sostiene que Hobbes fue consciente que un problema de esta índole no se resolvía de modo inmediato y por vías de hecho (estrategias realistas), sino, más bien, modificando el sistema de creencias y opiniones de los hombres por medio de un sistema de educación.

Dado que las acciones de los hombres vienen determinadas por aquello en lo que ellos creen, una reforma estructural del sistema de educación constituye la única salida definitiva y segura para solucionar el colapso del orden social generado por los intereses transcendentales. Llevada al ámbito específico de su teoría política, Lloyd sostiene que la solución de Hobbes persigue el propósito de refutar, *primero*, la distinción teórica y práctica entre el poder civil y el poder eclesiástico; *segundo*, la superioridad moral y política de este sobre aquel; *tercero*, la justificación de la desobediencia al poder político por motivos religiosos; y, *cuarto*, la imposibilidad de que los hombres interpreten por ellos mismos, esto es, con base en su juicio privado, la voluntad divina. Pues, “*if people believe these things, then their religious interest, especially when these are transcendent, may move them to disruptive action*” (Lloyd, 1992: 209). De acuerdo con Lloyd, Hobbes advierte esto último porque considera que ninguna derrota militar (*estrategias realistas*) consolida un escenario de paz si no se erradica/modifica la fuente de las doctrinas desestabilizantes. Pues, la tan sola esperanza de éxito de algunas de estas doctrinas puede causar una perturbación fatal para el orden social. De ahí que sea prioritario acabar hasta con las condiciones de posibilidad de ciertas doctrinas (“*to muster enough power to bring about the reformation of the universities enough forcé so that resisters can have no hope of preventing the reforms*” (Lloyd, 1992: 210)) y adelantar reformas estructurales en el sistema de educación, buscando con ello que se publiciten los principios morales y las virtudes cívicas que asegura el *mantenimiento* del orden social. Así, de acuerdo con la interpretación de Lloyd, la consolidación de la paz en el orden social solo será posible si combinan *estrategias realistas* y *estrategias pedagógicas*.

**III.** Una forma de evaluar la fuerza de los argumentos filosóficos es examinando sus premisas constitutivas en orden a determinar si ellas conducen necesariamente a su conclusión. En el caso de la literatura sobre Hobbes, interpretaciones de este tipo han sido desarrolladas por autores como Gregory Kavka, Jean Hampton y David Gauthier. A diferencia de este tipo de interpretaciones, Lloyd analiza la teoría política de Hobbes considerando, por un lado, el conflicto generado por todos los tipos de

intereses tanto en el estado de naturaleza como en el estado político, y, por otro lado, el argumento político de Hobbes en su completitud (esto es, considerando las cuatro partes de *El Leviatán*) en directa relación con el contexto de época del autor. Desde luego, una interpretación de esta índole, que considera a un tiempo lo textual y, en parte, lo contextual (histórico), es *prima facie* controversial. Con facilidad puede acusársele de estar reduciendo la valía filosófica de la teoría política de Hobbes y de provocar que ella no pueda “mover un pie fuera de su condición histórica”. Pese a los riesgos inherentes, las fortalezas de la teoría política de Hobbes, aquello que la hace filosófica en el sentido de ser fecunda *ahistóricamente* hablando, no desaparecen en mi opinión con la introducción de un enfoque interpretativo como el de Lloyd que la analiza en su completitud y que la inscribe en su contexto vital específico. En este punto, mi opinión es similar a la de Jean Hampton en *Hobbes and the Social Contract Tradition*:

*On the contrary, the historical background is a highly useful supplement to the philosophical analysis of his argument. Placing Hobbes's argument in historical context reveals and clarifies many of the assumptions and theoretical underpinnings of that argument and makes explicit what problems his theory of state was designed to solve. Indeed, this historical discussion is useful in bringing to light the reasons any philosopher would have for espousing an "alienation" social contract theory (Hampton, 1986: 3).*

Con todo, conviene dejar en claro que, si bien la interpretación de Lloyd se nutre de lo histórico, no extrae de allí su contenido esencial. Conforme he expuesto, los análisis que integran la interpretación estándar centran la atención en la descripción del estado de naturaleza y extrapolando sus conclusiones al resto de escenarios planteados<sup>13</sup>. En concreto, identifican en la dinámica relacional del estado

13 En contra de la interpretación ideologista, especialmente la de Lloyd, Rosler defiende una teoría autónoma de la política que considera que “*los conflictos políticos no pueden ser meramente atribuidos, por ejemplo, a la inmoralidad o la irreligiosidad de los involucrados, sino que incluso personas completamente morales o religiosas podrían llegar a verse envueltas en conflictos políticos*” (Rosler, 2009: 9). Desde su punto de vista, la interpretación ideologista supone que “*los agentes humanos no [son] malvados sino buenos y educables*” (Rosler, 2009: 18) y que el conflicto político es resuelto por medio de la combinación de estrategias realistas y estrategias pedagógicas, reduciendo con ello la política casi a nada. En oposición a esto, Rosler considera que el conflicto político persiste a pesar del despliegue de la *persuasión* de la interpretación ideologista y de la *coacción* de la interpretación estándar. Tal persistencia es atribuida por él a la perdurabilidad del derecho a todo y al hecho de que ambas interpretaciones niegan la existencia de conflictos políticos genuinos: el *idealismo* planteando un sistema de instrucción social que los erradica al proponer “*ideas y valores que ningún agente razonable puede rechazar*” (Rosler, 2009: 18), y el *realismo* provocando su desaparición del espectro social mediante la autoridad del soberano. En virtud de esta aparente carencia explicativa, Rosler estima que una interpretación más compleja del conflicto político y que dé cuenta de su recurrencia se hace necesaria. En un comentario al presente estudio, Rosler plantea que mi interpretación de su tesis de que el realismo político hace desaparecer el conflicto “mediante la autoridad del soberano” (2009: 35) es cierta, pero incompleta. Rosler considera necesario establecer una diferencia práctica entre la autoridad y la coacción y el castigo. El punto de Rosler es que no solo por medio de la autoridad el soberano

de naturaleza una o varias causas de disensión y ponen en cuestión las premisas del argumento hobbesiano en orden a establecer si ellas conducen lógicamente a la conclusión<sup>14</sup>. Por su parte, el carácter alternativo de la interpretación de Lloyd viene determinado *tanto* por el escenario que ella compromete (estado político) *como* por el énfasis en la consideración amplia de los intereses humanos (más cercana a la adelantada por Macpherson y, en parte, por Gauthier). La interpretación de Lloyd excede así la dicotomía valorativa planteada por Tuck (*conflicto ideológico/conflicto material*)<sup>15</sup>, debido a que parte del reconocimiento de que el conflicto es una condición humana que no se limita al estado de naturaleza, que no se reduce al esquema del deseo de autoconservación y que puede ser profundamente desestabilizante del orden social.

Ahora, en sintonía con Lloyd, estimo que la teoría política de Hobbes sienta las bases para el desarrollo histórico de la teoría liberal<sup>16</sup>. No solo aportando una teoría política de vocación contractualista, conforme a la cual es posible construir consensuadamente el fundamento del poder político, sino, además, percatándose del hecho de que la fragmentación cosmovisiva de la sociedad constituye un factor determinante de desestabilización del orden social. Desde la perspectiva defendida en este estudio, la teoría política de Hobbes *plantea* el axioma clásico del

---

hace desaparecer el conflicto. El soberano puede además de esto crear nuevas razones para la acción en forma de normas y castigos. “*We should bear in mind that the sovereign not only enforces natural law by way of punishment but has also a normative power capable of creating new reasons for action for its subjects, i.e. rights and duties they would not otherwise have but for the sovereign dictates and which enable people to resolve the jural conflict, since, as we have seen, what was essentially at stake in the state of nature was not just the motivational problem of getting people to do what they already know that is expected of them, but mainly a jural conflict so that the established sovereign authority will conclusively settle what is to be done in the first place*”. (Rosler, 2009: 98). Aceptando como válida la precisión de Rosler, insisto en el punto de que la interpretación estándar sostiene que el soberano hace desaparecer el conflicto mediante su autoridad efectiva o su capacidad para elaborar normas y castigos.

- 14 Tuck, R. (1996) “Hobbes’s moral philosophy”. *The Cambridge companion to Hobbes*. Ed. Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press.
- 15 Desde el punto de vista de Tuck, “*most commentators on Hobbes’s moral and political theory fall into one of two categories. The first (probably also the large) consists of people who believe that, broadly speaking, Hobbes is concerned with the clash of individual interests and their reconciliation in various ways by the political process [...] The second category [...] consist of people who think that Hobbes was principally concerned with the clash of beliefs*” (Tuck, 1996: 185-186).
- 16 Desde luego, la defensa hobbesiana de la libertad es, por decir lo menos, *peculiar*, como quiera que el modelo de estado político defendido en *El Leviatán* riñe con aquellos valores que defiende, en especial el de la libertad. La concentración absoluta del poder en una sola persona, el soberano, y el constreñimiento de las libertades individuales de los hombres han dado, en efecto, pie a un sinnúmero de críticas que consideran que la teoría política de Hobbes no puede catalogarse como liberal, en virtud de que sus consecuencias teóricas (y prácticas) constituyen la violación flagrante de los derechos fundamentales de los hombres.

liberalismo político –a saber, la política es consenso- y *desarrolla* anticipadamente la idea de que, habida cuenta la existencia de intereses transcendentales diversos e incompatibles, la convivencia armónica entre los hombres es producto de la asimilación de un elenco de virtudes civiles y políticas, vía un agresivo programa de educación. Conforme esto, la teoría política de Hobbes transmite la idea de que tarea fundamental de la filosofía estriba en esclarecer las condiciones mínimas de convivencia social (arrojando luz sobre las virtudes civiles y políticas, e identificando los sistemas de creencias o el elenco de intereses transcendentales potencialmente desestabilizantes), haciendo posible su asimilación con objeto de evitar el colapso del orden social. Es por eso que, a la par del contrato social estipulado por Hobbes para consolidar el tránsito del estado de naturaleza al estado político (*contrato de fundamentación*), cabría la posibilidad de hablar de otro tipo de contrato social (*contrato de convivencia*) en la teoría política de Hobbes: un contrato que persigue el propósito de establecer la pauta general de la convivencia armónica entre los hombres y otro contrato que soluciona el problema derivado de la colisión de intereses transcendentales.

Conforme esto, me parece importante destacar el significado que, con base en la interpretación de Lloyd, puede atribuírsele a la filosofía civil y moral de Hobbes. En un texto posterior a *Ideals, Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Lloyd aborda este asunto y plantea la novedosa tesis de que, para Hobbes, la filosofía civil (que tiene por finalidad “to discover the principles that must be observed if domestic peace is achieved and mantained” (Lloyd, 2009: 3) debe vincularse con la filosofía moral, en orden a garantizar la estabilidad del régimen político. Pues, dado que es imposible la compatibilización de los sistemas de creencias y de credos, debe hallarse la manera de asegurar la convivencia pacífica vía la elaboración de principios con poder normativo (las leyes de la naturaleza) sobre los hombres (finalidad de la filosofía moral)<sup>17</sup>. A la luz de esto,

17 Apoyada en el teorema de reciprocidad (“*If one judges another’s doing of an action to be without right, and yet does that action oneself, one acts contrary to reason*”. (Lloyd, 2009: 220)), Lloyd conecta los objetivos sustantivos de la filosofía moral y la filosofía civil. Así, puesto que el ejercicio autónomo y privado del juicio personal se opone al ejercicio del juicio de los otros (también autónomos y privados) y puesto que no existe manera alguna de compatibilizar armónicamente los contenidos de tales juicios, Lloyd señala que el sometimiento a la autoridad política del soberano se deriva también del contenido moral determinado por las leyes de la naturaleza. El punto de apoyo de la tesis de Lloyd es la consideración de que los hombres son criaturas racionales. Para Lloyd, un agente racional se constituye como tal cuando se encuentra en condiciones de formular y de ofrecer una justificación para sus acciones; por oposición, un agente es aquél que es incapaz de suministrar una base de justificación para sus acciones. Lloyd hace énfasis en esta definición porque considera que ella, en el marco de la teoría moral de Hobbes, implica un teorema de reciprocidad (“*the central notion in Hobbes’s moral philosophy*” (Lloyd, 2009: 5), que consiste en que cada hombre reconoce como válida la consideración de que el carácter definitorio de la racionalidad descansa en la capacidad de formular y ofrecer razones



las leyes de la naturaleza transmiten un contenido normativo (moral) y contribuyen al mantenimiento del orden social, en la medida en que plantean la necesidad de instaurar y de conservar en el tiempo un árbitro que dirima las disputas derivadas de la no compatibilización de los sistemas de creencias y de credos (surgidos estos de los juicios privados y autónomos). Siguiendo a Lloyd, estimo que la solución planteada por Hobbes desborda lo puramente coyuntural, perfila una idea avanzada de la filosofía política y, en esa medida, puede ser utilizada para analizar conflictos desde una óptica transcendental, que no solo prudencial<sup>18</sup>.

### **Palabras finales**

En este estudio me ocupé de presentar los argumentos que soportan la interpretación de Sharon Ann Lloyd de la teoría política de Thomas Hobbes. Conforme expuse, Lloyd elabora una interpretación ideologista que se aparta de la interpretación estándar, cuyo concepto central es el deseo de autoconservación, y que sostiene que en *El Leviatán* (1994) Hobbes busca dar solución al problema del *establecimiento* y el *mantenimiento* del orden social formulando un principio de obligación política capaz de suministrar un elenco de *razones suficientes* para *todos* los hombres satisfaciendo *todos* los intereses posibles<sup>19</sup>. Si bien en el conjunto de estudios de que se compone la interpretación estándar existen autores que atribuyen a diferencias ideológicas el origen del conflicto, el aspecto original de la interpretación de Lloyd es que particulariza esta interpretación ideologista

---

que sustenten las acciones. Según esto, 1-) ningún agente racional actuará en contra de lo que su propia razón le dicta y 2-) todo agente racional comprende que los otros también advierten que el carácter definitorio de la racionalidad descansa en la capacidad de formular y ofrecer razones que sustenten las acciones. Para Lloyd: “As Hobbes thinks of it, the problem for civil philosophy is to discover the principles that must be observed if domestic peace is to be achieved and maintained. The problem for moral philosophy is to show how such principles are properly normative for us, making claims on us that we ought to honor and can be motivated to honor. If men as we are have many interests that pull against or trump our interest in peace, how can the sacrifices required in order to secure peace be made normative for us?” (Lloyd, 2009: X).

- 18 Este aspecto fundamental es el núcleo de la interpretación de Lloyd y constituye sin duda uno de los aportes más significativos a los estudios especializados sobre Hobbes en los últimos veinticinco años.
- 19 Conviene decir, sin embargo, que la interpretación estándar tiene razón en considerar el deseo de autoconservación como uno de los motivos impulsores de la acción humana, en la medida en que la exposición del capítulo 13 de *El Leviatán* hace de él su núcleo teórico fundamental y del estado de naturaleza una situación de guerra de todos contra todos que solo es superada por medio de la erección del estado político (que, según la interpretación estándar, erradica la causa original de conflicto, a saber, desconfianza, competencia y gloria). Sin embargo, al no considerar las partes 3 y 4 de *El Leviatán* (en las que Hobbes describe la naturaleza de los intereses transcendentales y las implicaciones prácticas que ellos generan) la interpretación estándar malinterpreta el problema (*i.e.* el desorden social y su recurrencia) y, sobre todo, la solución de la teoría política de Hobbes.

al defender la tesis de que el desorden social es generado por los intereses transcendentales. Lo anterior supone una novedosa interpretación de la solución al problema del desorden social: *en el tiempo inmediato*, en la concentración del poder ilimitado en el soberano y en la identificación y erradicación de las doctrinas (intereses transcendentales) políticamente desestabilizantes, y *en el tiempo mediato* en la consolidación de un programa de educación encargado de transmitir un elenco de virtudes civiles y políticas.

### **Bibliografía**

1. Carmichael, D. J. C. (1983) C.B. Macpherson's "Hobbes": A Critique, en: *The Canadian Journal of Economics and Political Science*. 16, 1, p. 61-80.
2. Darwall, S. (1994) *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind Over Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Gauthier, D. (1969) *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. London: Oxford Clarendon Press.
4. Gauthier, D. (1979) Thomas Hobbes: Moral Theorist, en: *The Journal of Philosophy*. 76, 10: p. 547-559.
5. Gauthier, D. (1987) Taming Leviathan Hobbes, en: *Philosophy & Public Affairs*. 16, 3 p. 280-298.
6. Hampton, J. (1986) *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Hobbes, T. (1990) *Behemoth, or the Long Parliament*. Reprint of the 1889 Tönnies edition, with introduction by Stephen Holmes. Chicago: Chicago University Press.
8. \_\_\_\_\_ (1994) *Leviatán: La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
9. \_\_\_\_\_ (2010) *Behemoth*. Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Oxford University Press. Oxford. En castellano: *Behemoth*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.
10. Kavka, G. (1983) Hobbes's War of All Against All, en: *Ethics*. 93, 2, p. 291-310.
11. \_\_\_\_\_ (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.



12. Lloyd, S. (1992) *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. \_\_\_\_\_ (2009) *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. \_\_\_\_\_ (1945) *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Macpherson, C. (1945) *Hobbes Today*, en: *The Canadian Journal of Economics and Political Science*. 11, 4, p. 524-534.
16. \_\_\_\_\_ (1970) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Editorial Fontanella.
17. Malcolm, N. (1995) *Hobbes and Spinoza*. En: J. H. Burns (ed.). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. \_\_\_\_\_ (2005) *What Hobbes really said, The National Interest*, Washington, pp. 81.
19. \_\_\_\_\_ (2007) *Reason of State, Propaganda and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
20. Martinich A. P. (1994) *The Philosophical Review*, Vol. 103, No. 4, pp. 748-752.
21. Rosler, A. (2009) *Hobbes y la autonomía de la política*, en: *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, pp.11-33.
22. \_\_\_\_\_ (2009) en: *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3.
23. Skinner, Q. (1997) *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Venezia, L. (2013) *Lloyd's Orthodoxy*, en: *Hobbes Studies*, 6(2) 171-184.



# Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural\*

## Hermeneutics and Argumentation: Contributions for the Understanding of Intercultural Dialogue

Por: Catalina Hidalgo Nieto

Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones, CETRE  
Escuela de Ciencias Humanas  
Universidad del Rosario  
Bogotá, Colombia  
E-mail: catalina.hidalgo27@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2016

Fecha de aprobación: 19 de abril de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a07

**Resumen.** *En las actuales sociedades pluralistas, el encuentro de racionalidades heterogéneas ha llevado al surgimiento de conflictos interculturales cuya solución suele esperarse de la instauración de espacios de diálogo intercultural. En estos espacios, la dimensión argumentativa del diálogo resulta fundamental ya que las partes en conflicto protagonizan un intercambio de razones con un fin comunicativo. Sin embargo, al tratarse de un diálogo de carácter intercultural, la dimensión argumentativa es insuficiente en tanto que no ofrece los lineamientos necesarios para entender argumentos justificados por una racionalidad distinta a la propia. Como consecuencia, el diálogo intercultural necesita de una dimensión hermenéutica que evidencie cómo el encuentro dialógico de racionalidades heterogéneas amplía los procesos de comprensión de las partes involucradas, estableciendo así la base dialógica requerida para la construcción de una sociedad pluralista.*

**Palabras clave:** *Diálogo intercultural, racionalidades heterogéneas, argumentación, hermenéutica intercultural, comprensión*

**Abstract.** *In today's pluralistic societies, the meeting of heterogeneous rationalities has led to the emergence of intercultural conflicts, whose solution is usually expected from intercultural dialogue spaces. In these spaces, dialogue's argumentative dimension is fundamental, for the parts in conflict have the leading role in a reason exchange with a communicative aim. Nevertheless, since it's an intercultural dialogue, the argumentative dimension is insufficient for it does not offer the necessary lineaments to understand arguments justified by a rationality different from its own. As a result, intercultural dialogue needs a hermeneutic dimension, which should exhibit how the dialogical encounter of heterogeneous rationalities helps to expand the comprehension processes of the parties, and so, establishing the dialogical base required for the construction of a pluralist society.*

**Keywords:** *Intercultural dialogue, heterogenic rationalities, argumentative dimension, hermeneutic dimension, understanding*

---

\* Este artículo es producto del proyecto de investigación "Religión y racionalidad en la sociedad postsecular, Sub-proyecto: Transformaciones de las relaciones entre religión y política en las sociedades actuales", dirigido por el profesor Carlos Miguel Gómez, director del Centro de Estudios Teológicos y de la religión (CETRE), Escuela de Ciencias Humanas-Universidad del Rosario y financiado por Colciencias.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Hidalgo, Catalina. "Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural". *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 107-130.

APA: Hidalgo, C. (2016) Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural. *Estudios de Filosofía*, 54, 107-130.

Chicago: Hidalgo, Catalina. "Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural." *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 107-130.

## Introducción

Luego de los ataques del 11 de septiembre de 2001, el alcance de los ideales políticos que llevaron al surgimiento del Estado moderno fue sometido a una evaluación crítica que puso en duda la relación directamente proporcional entre secularización y modernidad. Si bien la llamada teoría de la secularización defendió la idea según la cual la modernización llevaría necesariamente al debilitamiento de la religión, la creciente participación de la religión en la esfera pública en la actualidad demuestra que, aún después del avance de la modernidad, las creencias religiosas no han quedado reclusas a la vida privada de los individuos, antes bien, “continúan siendo un factor central en la formación de visiones de mundo y proyectos de vida que se esfuerzan por influir en la política, la educación, la economía, y las ciencias actuales” (Gómez, 2014: 17).

Hechos recientes como el atentado perpetrado por fundamentalistas islámicos contra la revista satírica francesa *Charlie Hebdo* demuestran que los efectos secularizantes de la modernidad están acompañados por unos efectos contra-secularizantes (Cf. Berger, 1999: 3), caracterizados por un tipo de religiosidad fuerte o fundamentalista que se vale del uso de la violencia para participar en la esfera pública enviando un mensaje en contra de la fuerza secularizante de la modernidad (Cf. Mardones, 2005: 85-106).

De allí que el resurgimiento de la religión en las sociedades contemporáneas sea descrito, “no como una expresión de la unidad política, sino como la fuerza de la diferencia y la diferenciación social” (Schimdt, 2014: 113). La religión, pero en especial la diversidad religiosa, es una de las características que definen a las actuales sociedades pluralistas, ya que esta sigue ocupando un lugar central en la vida privada de los individuos, y al mismo tiempo, ha ganado influencia en los procesos de toma de decisión propios de una comunidad política que se califica a sí misma como democrática y pluralista. Sin embargo, la utilización de las creencias religiosas en la esfera pública de una sociedad democrática y pluralista necesita de unas condiciones epistemológicas que permitan la instauración de escenarios dialógicos que eviten, hasta donde sea posible, hechos como el 9/11 o el atentado a la revista *Charlie Hebdo*.

Según el *sensus communis* democrático, la importancia del diálogo en las sociedades pluralistas yace en que es justamente mediante un intercambio de argumentos que puede evitarse, en la medida de lo posible, que las partes involucradas en un conflicto acudan al uso de la fuerza para defender aquellos puntos de vista que yacen anclados en sus respectivas visiones de mundo. No

obstante, tanto el 9/11 como el atentado a la revista *Charlie Hebdo* evidencian que ese *sensus communis* democrático que apela a la importancia del diálogo no es para nada común. Más aún, la inexistencia de un diálogo en ambos casos señala que si bien este puede ser una opción para la resolución de conflictos, no siempre es la primera que se tiene en cuenta. Por ello, de nada sirve habitar en sociedades que se describen a sí mismas como pluralistas, pero que difícilmente tienen las herramientas y los medios para comportarse como tales.

La reflexión filosófica que despierta este panorama en donde el diálogo cumple un papel fundamental, tanto en la construcción como en el mantenimiento de una comunidad política democrática y pluralista, apunta hacia la forma misma en la cual ha sido planteada esa noción política y filosófica del diálogo, a saber: desde una dimensión argumentativa que describe al diálogo como una herramienta universal de comunicación e intercambio de argumentos entre sus participantes. Si bien un diálogo puede ser entendido desde su dimensión argumentativa, *i. e.* como un intercambio de argumentos, ello no resulta ser suficiente para la instauración de espacios en los cuales aquellos argumentos ofrecidos por los miembros de las sociedades pluralistas sean escuchados, pues son argumentos cuyas fuentes de justificación apelan a tradiciones y visiones de mundo diferentes.

Se necesita entonces de un concepto de diálogo lo suficientemente amplio de tal modo que se constituya como un componente fundamental de los procesos democráticos, y que al mismo tiempo logre capturar todas las complejidades que implica habitar en una sociedad pluralista, pero en especial que logre darle espacio a aquellos argumentos que provienen de tradiciones y visiones de mundo diferentes. La cuestión es, ¿cómo hacer que la noción política y filosófica de diálogo responda a los retos de las actuales sociedades pluralistas? ¿De qué modo podemos asumir el pluralismo, no como categoría descriptiva del mundo contemporáneo, sino más bien como una actitud epistemológica y política que hemos de adoptar en tanto somos miembros de sociedades igualmente pluralistas?

Tomarse el trabajo de pensar el pluralismo como una actitud o una postura implica asumir un reto epistemológico que plantea la necesidad de una reflexión fundamental sobre el método mediante el cual el pluralismo ha de ser abordado. Este reto epistemológico invita a pensar escenarios de diálogo intercultural cuyos elementos permitan tratar con las distintas fuentes de justificación a las cuales apelan los ciudadanos de las sociedades pluralistas. De allí que se necesite de una estructura dialógica de tipo intercultural basada en “el carácter colaborativo y recíproco del diálogo, que permita verlo como un intercambio de razones mediante el cual las partes presuponen un objetivo comunicativo” (Gómez, 2012: 77).

Es por esto que el diálogo intercultural aparece como una alternativa que le hace frente a los retos propiciados por el pluralismo. Pero no se trata tan solo del diálogo intercultural entendido a partir de una dimensión argumentativa. La ampliación del concepto de diálogo a partir del elemento de la interculturalidad necesita de otra dimensión que permita instaurar espacios de comprensión dirigidos hacia procesos de mutuo aprendizaje, y precisamente este es el aporte de la dimensión hermenéutica a los diálogos interculturales. Este artículo pretende defender la tesis según la cual, si bien es cierto que la dimensión argumentativa es necesaria dentro de todo diálogo, cuando este es de carácter intercultural, dicha dimensión no es suficiente. Se necesita de una dimensión hermenéutica.

Antes de argumentar a favor de esta tesis llevaré a cabo una elucidación conceptual que servirá de base para defender la tesis que he planteado. Comenzaré entonces con una aclaración sobre qué significa hablar de sociedades pluralistas, señalando su relación con la idea de la existencia de racionalidades heterogéneas, pues estas últimas son las voces protagonistas de los diálogos interculturales. Sentada esta aclaración, mostraré por qué en un escenario de diálogo la dimensión argumentativa es necesaria, señalando la importancia de los presupuestos pragmáticos de la argumentación. Luego, explicaré por qué en escenarios de interculturalidad, *i. e.* aquellos escenarios en los cuales participan racionalidades heterogéneas, la dimensión argumentativa no resulta ser suficiente. Por ello, introduciré la dimensión hermenéutica haciendo énfasis en la importancia de una hermenéutica intercultural, evidenciando cuáles son sus virtudes cuando se trata del encuentro de dos o más racionalidades heterogéneas, como es el caso de la filosofía intercultural latinoamericana. De este modo, dejaré trazado el camino que queda por recorrer en aras de hacer del pluralismo una actitud epistemológica que resulte beneficiosa en tanto que a partir de ella tiene lugar la construcción de una sociedad pluralista, capaz de comportarse como tal.

### **1. La idea de la existencia de racionalidades heterogéneas**

Todo ejercicio de argumentación filosófica, así sea de manera inconsciente, se desarrolla en el marco un “sistema de pensamiento encargado de proporcionar los límites dentro de los cuales se llevan a cabo investigaciones, juicios y preguntas” (Malcolm, 1992: 223). Cada sistema tiene sus propios presupuestos básicos, los cuales sirven para justificar aquellos argumentos ofrecidos en aras de responder a cualquier cuestionamiento encomendado; por ello, todo ejercicio filosófico se mueve dentro de los límites de pensamiento que su propio sistema le impone. De allí que

autores como Norman Malcolm (1992) señalen que aprender un juego del lenguaje significa aceptar cuáles son sus límites y estar dispuesto a moverse entre ellos.

De manera similar, a esta caracterización epistemológica del ejercicio de argumentación filosófica, explicar el pluralismo a partir de la idea de las racionalidades heterogéneas significa, en primer lugar, aceptar la existencia de sistemas de pensamiento heterogéneos que pertenecen a cada cultura o visión de mundo, cuyos presupuestos básicos, además de trazar los límites del sistema, sirven también para fundamentar todas aquellas prácticas y creencias que profesa quien, de manera consciente o inconsciente, hace parte de determinado sistema. Por eso, al reflexionar acerca de los procesos de participación pública en las actuales sociedades pluralistas, es necesario señalar que en el intercambio argumentativo intervienen ciudadanos cuyas racionalidades están adscritas a sistemas de pensamiento heterogéneos. En tanto sociedades pluralistas, no existe un único sistema de pensamiento o unos únicos presupuestos a los cuales los ciudadanos puedan apelar para así dirimir conflictos y controversias, antes bien, justamente la heterogeneidad de racionalidades hace que sea inevitable la instauración de escenarios de conflicto.

Pero para definir las sociedades pluralistas a partir de su relación con la existencia de racionalidades heterogéneas, es necesario adentrarse en una aclaración conceptual sobre el significado mismo de la noción de racionalidad y de la idea según la cual hay diversas formas de racionalidad, para así profundizar en las consecuencias que se desprenden al aceptar la tesis de que existen racionalidades heterogéneas. Pretendo defender que dichas consecuencias no conducen a la inconmensurabilidad entre racionalidades, o a la imposibilidad del diálogo o de la comprensión entre unas y otras (*Cf.* Macintyre, 1994: 334). Más aún, el reto de las sociedades pluralistas yace en lograr establecer herramientas, tanto teóricas como prácticas, que permitan consolidar espacios de diálogo entre distintas racionalidades.

A propósito de la idea de las racionalidades heterogéneas, Ian Hacking (2002) se vale del concepto de “estilo de razonamiento” como una herramienta analítica que puede ser utilizada tanto para los propósitos de historiadores como de filósofos (*Cf.* Hacking, 2002: 178). Valiéndose de la filosofía y la historia de la ciencia, Hacking toma como punto de partida el hecho de que han existido diferentes estilos de razonamiento científico, los cuales han estado al servicio de la solución a los problemas propuestos al interior de una comunidad científica perteneciente a un periodo histórico particular. De este modo, Hacking destaca cómo las condiciones históricas proveen las condiciones sociales en las cuales han surgido y florecido los distintos estilos de razonamiento. Para caracterizar estos últimos, Hacking se

refiere a los posibles valores de verdad que cada estilo de razonamiento establece: “los candidatos a verdad o falsedad no tienen una existencia independiente de los estilos de razonamiento que determinan lo que significa verdadero o falso en ese dominio” (*Ibid.*: 161).

Es decir que, siguiendo con la perspectiva de Hacking, defender la idea de distintos estilos de razonamiento significa aceptar que hay distintos modos de producir proposiciones que cuenten como candidata de verdad o falsedad, y que ni el sentido ni la referencia de ninguna proposición es independiente del estilo de razonamiento en el cual fue generada. De allí que cada uno de estos estilos “introduzca nuevas novedades, incluyendo tipos de objetos, evidencias, frases, nuevos candidatos a verdad o falsedad, leyes y posibilidades” (*Ibid.*: 189). Al acoger la idea según la cual la verdad es una propiedad de las proposiciones producidas por un estilo de razonamiento, para Hacking lo que se tiene es una diversidad de estándares de objetividad, los cuales no pueden ser confrontados con la realidad para verificar su verdad o falsedad. Su valor de verdad dependerá única y exclusivamente del estilo de razonamiento que produce dichos estándares de objetividad.

Otro acercamiento a la idea de racionalidades heterogéneas es el llevado a cabo a partir del concepto de “tradicición”, utilizado por Alasdair Macintyre en su texto *Justicia y Racionalidad* (1994). En este libro, Macintyre presenta un esquema histórico de lo que él ha denominado como las cuatro tradiciones de investigación de la racionalidad práctica y la justicia, *i. e.* la tradición aristotélica, la tomista, la ilustración escocesa y el liberalismo. Cada tradición tiene su propia agenda de investigación intelectual, así como su propia historia y protagonistas, pero además de esto, los desacuerdos y conflictos no solo surgen entre tradiciones rivales sino también al interior de las mismas.

Lo interesante del esquema de la historia narrativa de las tres tradiciones caracterizadas por Macintyre es el uso que hace del concepto de “tradicición”. Para él, y muy de la mano de la hermenéutica,

no hay ningún otro modo de llevar a cabo la formulación, la elaboración, la justificación racional y la crítica de los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia que no sea desde dentro de alguna tradición particular en conversación, cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición. (Macintyre, 1994: 334)

Es decir que ni la vida práctica, ni mucho menos la vida teórica se escapan de la tradición en la que acaecen, pues al mismo tiempo que vivimos en una tradición, somos autores y protagonistas de lo que ella produce.



Pero lo que Macintyre quiere resaltar es que así como resulta imposible llevar a cabo cualquier ejercicio del pensamiento por fuera de una tradición, es una ilusión suponer que puede haber un fundamento neutral al cual pudiéramos apelar en aras de encontrar recursos de investigación independientes de toda tradición (*Ibid.*: 347). Antes bien, cada tradición tiene una justificación racional que solo puede ser comprendida en sus propios términos y criterios de razonamiento, los cuales constituyen esas creencias de fondo o fundamentos básicos.

Siguiendo con la aproximación de Hacking y Macintyre, la idea de racionalidades heterogéneas puede ser entendida como la existencia de distintos estilos de razonamiento o tradiciones que cuentan con sus respectivos términos, criterios y procedimientos mediante los cuales interpretan la experiencia, constituyendo determinados esquemas de pensamiento. Así, solo es posible pensar *en y desde* una tradición.

Ahora bien, las consecuencias que se desprenden de la idea de las racionalidades heterogéneas pueden conducir al relativismo, pues ante la ausencia de criterios comunes entre tradiciones, la única opción es aceptar la inconmensurabilidad. Sin embargo, el mismo Macintyre defiende que

en lugar de interpretar las tradiciones rivales como modos de razonamiento mutuamente excluyentes e incompatibles de entender uno y el mismo mundo, una y la misma materia, vamos a entenderlas en cambio, como proveedoras de perspectivas complementarias, muy diferentes, para visionar las realidades de las cuales nos hablan. (*Ibid.*: 336)

Aceptar la heterogeneidad de racionalidades no conduce a negar toda opción de diálogo apelando a la inconmensurabilidad entre tradiciones y formas de razonamiento, más aún cuando sabemos que las actuales sociedades pluralistas son pluralistas en tanto en ellas habita una heterogeneidad de racionalidades que necesitan herramientas para un acercamiento dialógico y no para un congelamiento cultural. Es en el diálogo entre racionalidades heterogéneas en donde yacen las bases para la construcción de los lazos de solidaridad que han de tejerse entre ciudadanos, lazos que no se imponen, antes bien, son el resultado de un proceso de aprendizaje que tiene lugar ante el encuentro con la diferencia.

## **2. Presupuestos y supuestos del diálogo concebido desde su dimensión argumentativa**

A propósito de la importancia de tejer lazos de solidaridad entre ciudadanos que habitan las actuales sociedades pluralistas, Jürgen Habermas (2006) ha sido uno de los teóricos que se han tomado el trabajo de pensar el pluralismo en aras de establecer las condiciones de posibilidad de una sociedad inclusiva y mutuamente

colaborativa. Habermas es consciente de que la principal dificultad con la cual deberá enfrentarse yace en que en las sociedades pluralistas no todos los ciudadanos apelan a las mismas fuentes de justificación al momento de defender sus puntos de vista. Pero a pesar de esto, cree que es posible un aprendizaje colaborativo entre los ciudadanos de distintas tradiciones, el cual debe basarse en el reconocimiento recíproco que les permita estar dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender los unos de los otros en los debates públicos (Cf. Habermas, 2006: 11). El escenario privilegiado en el cual se da este aprendizaje colaborativo es justamente la práctica comunicativa.

La racionalidad propia de estas prácticas es una racionalidad comunicativa caracterizada por el empleo de determinado saber en el marco de un escenario de discusión y deliberación entre los miembros de una sociedad democrática (Cf. Habermas, 2010: 33-35). Al estar orientados por un interés de entendimiento mutuo, los miembros de una sociedad pluralista se reúnen ante la necesidad de solucionar desacuerdos producidos por la pluralidad de cosmovisiones o proyectos de vida. De modo que el concepto de argumentación aparece como “un tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto controvertidas y tratan de justificarlas mediante argumentos” (*Ibid.*: 42).

Teniendo esto en mente, el concepto de racionalidad comunicativa planteado por Habermas tiene una relación fundamental con la práctica de la argumentación pues, para Habermas, racional es quien en el marco de una práctica comunicativa está en capacidad de justificar sus pretensiones de validez y, al mismo tiempo, responder a las críticas que se le ofrecen en contra de las mismas. Para hacer esto, la justificación ha de estar encaminada a fundamentar las pretensiones de validez mediante la construcción de argumentos que la apoyen. Y puesto que habitamos en sociedades pluralistas, en la práctica argumentativa participan una pluralidad de pretensiones de validez cuya justificación va mucho más allá del concepto de verdad proposicional. Por ello, la dimensión argumentativa de los diálogos interculturales tiene que “disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja a [las condiciones de verdad de una proposición]” (*Ibid.*: 57).

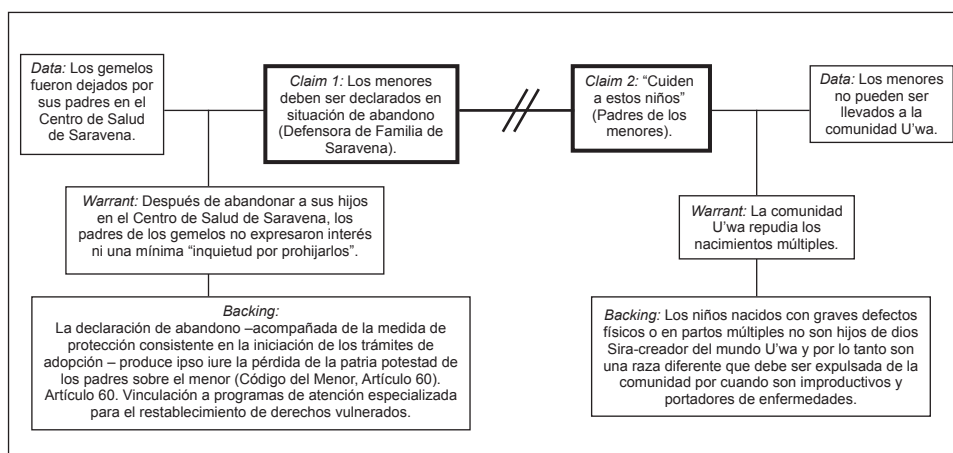
Al ser consciente de la importancia de la argumentación dentro de las prácticas comunicativas, Habermas acude a lo que él señala como la ventaja de la teoría de la argumentación de Stephen Toulmin, *i. e.* que “permite una pluralidad de pretensiones de validez, sin la necesidad de negar el sentido crítico del concepto mismo de validez” (*Ibid.*). Si bien Toulmin ofrece un estudio sobre el funcionamiento y la estructuración de los argumentos, también resalta “cómo es que está relacionada su validez o carencia de validez con el modo en el cual

se estructuran” (Toulmin, 2007: 130). Cuando los participantes de un diálogo emiten una pretensión de validez, esto genera un compromiso con aquello que se ha afirmado, de modo que cada participante debe estar en la capacidad de apoyar y defender su pretensión de validez demostrando que está justificada.

Según Toulmin, la estructura general de un argumento está compuesta por cinco elementos: *data*, *claim*, *warrant*, *backing* y *modifier*. Cuando un hablante presenta un *claim* o una pretensión de validez que se propone defender, cuenta con un *data* o una primera razón que funciona como el elemento justificatorio más inmediato que ha servido de base para llevar a cabo la pretensión de validez realizada. De manera que si se le pregunta al hablante ¿por qué afirmas eso? o ¿en qué te basas para afirmar eso? este apele a lo que Toulmin denomina como *data*. Ahora bien, si llegado un momento en el diálogo se le pregunta al hablante -¿Con qué más cuentas?- este puede acudir al *warrant*, *i. e.* aquellos enunciados hipotéticos de carácter general que actúan como un puente entre los *data* y las pretensiones de validez. Los *warrants* se diferencian de los *data* porque mientras que a los primeros se apela de manera implícita, a los segundos se apela de manera explícita, pero el asunto fundamental de los *warrants* yace en que son de carácter general. Empero, puede ocurrir que muchas veces no sea suficiente con especificar los *data* y los *warrants* que apoyan una pretensión de validez, de ahí que sea necesario añadirle a la pretensión de validez un *modifier* o modalizador con sus posibles casos de excepción o refutación. Finalmente, el último elemento de la estructura general de un argumento es el *backing*, *i. e.* aquellas certezas sin las cuales el *warrant* no tendría autoridad alguna. Este es un elemento que debe ser buscado de manera muy cuidadosa, pues ayuda a matizar el alcance del *warrant* (Cf. *Ibid.*:129-140).

Para ilustrar mejor la estructura general de la argumentación desarrollada por Toulmin, acudiré a la Sentencia T-030/00 de la Corte Constitucional Colombiana, pues está resulta ser un caso interesante en materia de diálogo intercultural. En ella, la Corte analiza el caso de unos gemelos recién nacidos cuyos padres y miembros de la comunidad U’wa alegan no poder quedarse con ellos por cuanto su comunidad repudia los partos múltiples. Aquí nos encontramos con un caso de conflicto intercultural en cual participan dos racionalidades distintas, cada una adscrita a una tradición igualmente distinta. El centro del conflicto está justamente en el significado que cada una de esos estilos de razonamiento le da al hecho mismo que de los padres hayan entregado a sus hijos a las autoridades competentes, ya que no podían hacerse cargo de ellos. Mientras para la racionalidad occidental, personificada por la Corte Constitucional, se trata de un caso de abandono, según la racionalidad indígena, los padres están obrando en armonía con la cosmovisión

U'wa. El argumento presentado por ambas partes puede ser reconstruido a partir de las herramientas conceptuales ofrecidas por Toulmin:



**Figura 1. Reconstrucción intercambio argumentativo  
Diálogo intercultural Sentencia T-030/00**

La reconstrucción de este conflicto intercultural a partir de la estructura de la argumentación de Toulmin supera la crítica que generalmente se le hace su teoría, a saber, que concibe a la argumentación desde una perspectiva monológica y no dialógica. Utilizar el modelo de Toulmin en este caso particular, facilita la reconstrucción de los argumentos de las partes, mostrando cómo al momento de interactuar dialógicamente los respectivos *claims* entran en una relación conflictiva por cuanto corresponden a dos formas de racionalidad distintas.

Pero lo más valioso de la estructura de la argumentación de Toulmin es que permite señalar en dónde se evidencia la presencia de racionalidades heterogéneas: si bien cada una de las partes realiza un *claim* que interpela a su interlocutor, dicho *claim* está compuesto por una estructura argumentativa cuya justificación se apoya en tradiciones distintas, las cuales tienen una forma particular de concebir la realidad y de interpretar la vivencia experiencial en aras de la consecución de un proyecto de vida particular. Es justamente en el *backing* ofrecido, tanto por los padres de los menores como por la Defensora de Familia de Saravena, en donde es clara la diferencia de tradiciones, y por ende, de estilos de razonamiento. Mientras los padres de los menores apelan a un mito fundacional de la cosmovisión U'wa, la Defensora de Familia de Saravena acude a las leyes consagradas en el Código del Menor y en la Constitución Política de Colombia.

La aplicación de la estructura de la argumentación de Toulmin al caso de los gemelos U'wa ofrece herramientas conceptuales que permiten darles cabida a distintos estilos de razonamiento, evitando toda presuposición de un punto de vista de un juez racional imparcial capaz de evaluar toda empresa que se autodenomine racional. En definitiva, el modo en el cual se aplica el modelo de Toulmin en este artículo permite pluralizar y situar la lógica dependiendo del contexto de uso y de la comunidad epistémica en la cual se lleve a cabo la respectiva argumentación.

Sin embargo, a pesar de lo ventajosa que puede ser la estructura de la argumentación de Toulmin, vale la pena mencionar que para Habermas aún resulta ser insuficiente pues la estructura general de un argumento parece quedarse en su forma lógica y olvida hacerle frente al hecho mismo de que la práctica argumentativa implica también un *procedimiento* y un *proceso*, *i. e.* que en la medida en que la argumentación se va llevando a cabo ocurren ciertos momentos o fases en los cuales el intercambio de argumentos necesita ser estructurado de cierto modo. He aquí por qué no solo se necesita una forma lógica determinada, sino más bien, una serie de criterios o presupuestos que posibiliten la práctica argumentativa en tanto en ella tiene lugar un intercambio de argumentos entre hablantes situados en un contexto y con diferentes intenciones. Es decir que, siguiendo el ejemplo propuesto, no basta con hacer uso del modelo de Toulmin para reconstruir el intercambio dialógico entre los padres de los gemelos U'wa y la Defensora de Familia de Saravena. Antes bien, para que la idea del habla argumentativa pueda desarrollarse suficientemente Habermas distingue tres niveles analíticos.

Al valerse del canon aristotélico, distingue entre: (i) la Retórica, que se ocupa de la argumentación como proceso; (ii) la Dialéctica, de los procedimientos pragmáticos de la argumentación; y por último (iii) la Lógica, de los productos de la argumentación. La importancia de estos niveles de la argumentación yace en que una práctica argumentativa concebida a la manera de Habermas no puede funcionar si se les toma por separado, pues es en estos tres niveles que es posible rastrear las reglas pragmáticas que todos los participantes de dicha práctica han ya aceptado por el mero hecho participar en ella (Habermas, 2010: 51-52).

En primer lugar, el nivel retórico considera que la argumentación en tanto proceso implica que sus participante excluyan toda forma de coerción, pues solo así el proceso argumentativo puede entenderse como una continuación de la acción orientada al entendimiento (*Cf. Ibid.*). En segundo lugar, en el nivel dialéctico, aquel que ve la argumentación como un procedimiento en donde compiten los mejores argumentos y los participantes se orientan a la búsqueda de la verdad, los interlocutores han de presuponer que cada uno de ellos cree lo que está afirmando

y que por ende están en capacidad de defenderse con argumentos que justifiquen sus pretensiones de validez. En tercer lugar, el nivel lógico analiza los productos de la práctica argumentativa, esto es, la construcción de buenos argumentos, para lo cual los participantes no deben contradecirse a sí mismos, de manera que si aplican ciertos predicados a ciertos objetos entonces deben estar preparados para aplicar esos mismos predicados a objetos semejantes (Habermas, 1983: 110-113).

Es a partir de estos tres niveles de la argumentación que Habermas postula las cuatro presuposiciones que todos los participantes de una práctica argumentativa aceptan de manera implícita, de modo que ellas sirven como criterios para determinar lo que cuenta como una buena razón. Se trata entonces de los criterios para justificar y evaluar las pretensiones de validez que han sido puestas en cuestión:

- a) Carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer un aporte relevante; b) Igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; c) Exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; d) Carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que estas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión. (Habermas, 2006: 57)

La importancia de estas presuposiciones yace en que funcionan como presupuestos regulativos que además de que son operativamente eficaces en la regulación del comportamiento de los participantes de la argumentación, permiten evaluar las prácticas comunicativas. En tanto que principios contrafácticos, no se trata de que estos presupuestos pragmáticos describan el modo como ocurren de facto las prácticas comunicativas, sino más bien que sirven como ideas regulativas de la discusión.

Para argumentar a favor de la universalidad y la necesidad de los presupuestos pragmáticos de las prácticas argumentativas, Habermas se vale de una perspectiva histórico-conceptual para afirmar que todos los grupos humanos “comparten una forma de vida comunicativa y estructurada mediante el entendimiento lingüístico” (Habermas, 1991:70). Es decir, que la argumentación, el intercambio de razones con miras a alcanzar un consenso, es una práctica común a todas las culturas y sociedades circunscritas en un proceso histórico propio de la modernidad. Al aceptar que todos compartimos una forma de vida comunicativa, Habermas acude a un enfoque pragmático-trascendental para defender esa universalidad y esa necesidad de los presupuestos pragmáticos de las prácticas argumentativas. Según Habermas, estos funcionan como una serie de principios que no están abiertos a comprobación alguna, sino que más bien, se basan en un “compromiso racional con ellos el cual es completamente inevitable” (Habermas, 1983: 105). Esto porque no han sido

producto de una convención, sino que constituyen las reglas constitutivas de una práctica comunicativa, que si bien es el resultado del proceso histórico propio de la modernidad, no tiene alternativa funcional. Aún los intentos por controvertir o criticar los presupuestos pragmáticos, en tanto que se basan en un proceso argumentativo, implican y presuponen lo que quieren criticar.

### **3. La importancia de la dimensión hermenéutica en escenarios de diálogo intercultural**

Ciertamente la perspectiva histórico-conceptual de Habermas puede ser objeto de una serie de críticas, en especial en relación con su concepto de modernidad. Pero lo que vale la pena resaltar es que Habermas no renuncia al interés por fundamentar normativamente las prácticas argumentativas que hacen parte del ejercicio de la política. Antes bien, quiere subrayar que si no tomamos como punto de partida ciertos presupuestos normativos sencillamente no nos podríamos comunicar, ni mucho menos vivir en una sociedad. Justamente esa preocupación de Habermas por el concepto de ‘fundamentación’ va íntimamente ligado con el concepto de ‘aprendizaje’, pues es gracias a la existencia de unos presupuestos normativos de las prácticas argumentativas que podemos embarcarnos en procesos de aprendizaje colaborativo con nuestros conciudadanos (Habermas, 2010: 43). Lo que habría que revisar con detenimiento es si a partir de la argumentación se puede trazar el camino que conduzca desde la fundamentación a ese aprendizaje colaborativo que tanto le preocupa a Habermas.

Aquello con lo que tendría que vérselas la argumentación es con el hecho mismo de que en tanto que habitamos en sociedades pluralistas, los argumentos que presentan diferentes ciudadanos están anclados en tradiciones y visiones de mundo diversas. En términos de la teoría de la argumentación de Toulmin, los *data*, *warrants* y *backings* que cada quien ofrece al momento de justificar un *claim* se basan en visiones de mundo distintas, las cuales promueven proyectos de vida igualmente distintos. Por ello, si tomamos como punto de partida las presuposiciones pragmáticas de la argumentación planteadas por Habermas, nos encontramos con una serie de dificultades propias de las actuales sociedades pluralistas: ¿Qué ocurre cuando dos o más *claims* entran en conflicto? ¿Qué pasa cuando los *data*, *warrants* y *backings* de cada uno de esos *claims* están anclados en tradiciones diferentes, es decir, cuando los participantes no comparten el mismo horizonte de comprensión y por lo tanto no pueden presuponer un acuerdo sobre el significado de sus pretensiones y razones? ¿Cómo evaluamos esos *claims*? ¿Quién está capacitado para evaluar o criticar mis *claims*?



La dimensión argumentativa defendida por Habermas a partir de los presupuestos pragmáticos de la argumentación resulta ser insuficiente por cuanto no ofrece los lineamientos necesarios para poder adentrarse en un diálogo cuyo proceso de aprendizaje colaborativo acaece entre participantes que utilizan distintos patrones de razonamiento para argumentar a favor de su proyecto de vida.

Si apelamos a la terminología hermenéutica, diríamos que cuando tiene lugar un diálogo intercultural, ocurre algo similar al encuentro entre un intérprete y un texto: hay una experiencia de choque (Cf. Gadamer, 1998: 335) entre las partes por cuanto estas no comparten el mismo *background* cosmovisional sobre el cual fundamentan sus argumentos. Es justamente acá en donde el diálogo intercultural necesita una dimensión hermenéutica que permita trazar el camino desde la fundamentación de la práctica comunicativa hacia el aprendizaje que ha de tener lugar entre participantes que no comparten el mismo horizonte de inteligibilidad. La ventaja de la hermenéutica yace en que le da importancia al proceso de mutuo aprendizaje que tiene lugar ante el encuentro con la diferencia, pues es justamente en las experiencias de choque en donde el encuentro con el otro instaura procesos de enriquecimiento, transformación y ampliación del propio horizonte de comprensión.

¿Qué implicaciones tiene asumir que todo encuentro con el otro es un proceso de aprendizaje? ¿Cuáles son las ventajas de esas implicaciones en escenarios de diálogo intercultural? Para responder a estos cuestionamientos bien puede acudir a la hermenéutica desarrollada por Hans Georg Gadamer (1998), y en particular a su teoría de la comprensión. Gadamer afirma que solo se comprende desde la propia tradición, pero para que tenga lugar la comprensión son necesarias dos cosas: la apertura y el anticipo de compleción. La primera de ellas hace referencia al tipo de relación que se establece entre el intérprete y el texto a interpretar. En la relación de apertura, “el intérprete [no solo] debe estar dispuesto a que el texto le diga algo” (Gadamer, 1998: 66), sino que también debe estar abierto a la posibilidad de que el texto posea mejor información que la propia opinión. Por su parte, el anticipo de compleción se constituye como el presupuesto que preside toda actividad de comprensión por cuanto “supone que el significado de lo que es comprendido se construye de manera coherente como un todo” (Grondin, 2002: 48). Por lo tanto, el intérprete ha de presuponer que el texto, en la medida en que tiene un sentido particular que se evidencia en la coherencia del todo con las partes, tiene una pretensión de verdad.

Si aplicamos estos principios hermenéuticos de la apertura y el anticipo de compleción a los escenarios de diálogo intercultural, tendríamos que, si bien cada quien entra en un escenario dialógico desde su propio horizonte de pre-comprensión,

*i. e.* desde su propia tradición, los participantes deben estar abiertos a escuchar lo que los otros tienen por decirles. Pero esta apertura va más allá de un ejercicio de escucha, pues implica poner la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias (Cf. Gadamer, 1998: 336). En lo que se refiere al anticipo de compleción, resulta interesante ver sus similitudes con algunas de las presuposiciones pragmáticas que Habermas presupone como propias de la práctica argumentativa. Si al entrar en un diálogo intercultural asumimos que lo que defiende el otro es algo que ese otro considera como verdadero en tanto es coherente con la totalidad de su *background* cosmovisional, entonces el anticipo de compleción se asemeja bastante al nivel dialéctico de la práctica argumentativa pues, según este, los participantes deben asumir que cada quien cree aquello que dice y por ende, está en capacidad de justificarlo.

Si los participantes de un diálogo intercultural asumen, tanto la apertura como el anticipo de compleción, entonces el concepto de diálogo se vuelve mucho más incluyente por cuanto las partes entran al diálogo siendo conscientes que cada quien comprende desde su propio horizonte de pre-comprensión. Así como la historicidad propia de cada tradición hace que esta se actualice permanentemente ante el encuentro con la novedad, el encuentro con distintos horizontes de pre-comprensión es una invitación a establecer escenarios de diálogo intercultural orientados por un interés de mutuo aprendizaje. Este interés solo se logra si en la tensión entre familiaridad y extrañeza, que caracteriza no solo el encuentro con la propia tradición sino también con una tradición ajena, se constituye un punto medio en donde ambos polos reconozcan que el otro tiene algo que aportar. La hermenéutica invita a sacar provecho de la condición pluralista de las actuales sociedades, no reduciendo dicha condición a un común denominador que apele a una razón única o un lenguaje neutral sino, más bien, asumiendo que el pluralismo es ventajoso en tanto nos lleva al encuentro con una diversidad de horizontes de pre-comprensión, los cuales tienen algo por aportarle a la propia comprensión. Si se logra hacer que ese encuentro sea un proceso de mutuo aprendizaje, entonces se han logrado cimentar las bases para la construcción de una sociedad pluralista.

Sin embargo, intentar aplicar la hermenéutica desarrollada por Gadamer en el contexto de un diálogo intercultural implica aceptar ciertas limitaciones con las que dicha hermenéutica se encuentra al momento de explicar qué significa la comprensión intercultural. Estas limitaciones reposan sobre dos conceptos fundamentales para Gadamer, el de tradición y el de historia efectiva. Con respecto a estos conceptos, Gadamer toma distancia de las posturas adoptadas por la Ilustración y por el Romanticismo frente a la tradición, y afirma que esta última

no es ni algo que debe ser superado mediante la razón, ni tampoco la única fuente de autoridad. Antes bien, en tanto somos sujetos históricos, no estamos situados frente a la tradición sino que más bien, estamos metidos en ella, puesto que nos encontramos siempre en tradiciones y es a partir de ellas que emprendemos toda labor de comprensión (Cf. *Ibid.*: 350-353).

La pertenencia a una tradición es la que hace que al momento de emprender un ejercicio hermenéutico una pluralidad de voces del pasado resuene en el presente. Pero para que esto ocurra, debe haber algo en el texto que se conserve con el paso del tiempo, pero que a su vez sea significado y reinterpretado por el intérprete. De allí que para Gadamer los textos u obras a interpretar ya estén vinculadas con el intérprete mediante lo que él denomina historia efectual, pues la situación histórica del intérprete es el efecto de las sucesivas interpretaciones de la obra que este se propone interpretar; de manera que el horizonte de pre-comprensión del intérprete, el cual está dado por la tradición y por la historia efectual, es condición de posibilidad de la comprensión misma. Ese horizonte está determinado por las distintas interpretaciones que ya se han llevado a cabo sobre un mismo texto u obra, las cuales son conocidas, de antemano, por el intérprete porque este comparte una misma tradición con lo que pretende interpretar. El principio de historia efectual, como lo llama Gadamer, da cuenta de cómo la historia y la tradición actúan en la comprensión, pues no podemos escapar de la historia ni de la tradición, sino que pertenecemos a ellas, y por eso comprendemos en la medida en que estamos situados en ellas.

Ahora bien, desde la teoría de la comprensión de Gadamer, ¿es legítimo hablar de una diversidad de horizontes de comprensión? En el capítulo “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” Gadamer anota que:

no se trata de que nuestra conciencia histórica se desplace hacia otros horizontes históricos o mundos extraños al nuestro; por el contrario, todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia [...]. En realidad, es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a este como su origen y como su tradición. (*Ibid.*: 375)

Lo que parece señalar Gadamer es que, si bien es cierto que puede haber distintos horizontes de pre-comprensión, todos en su conjunto forman parte de un único horizonte de la vida humana en su totalidad, en el cual parece albergar un origen común o una tradición común. Es gracias a que todos compartimos ese mismo horizonte que la comprensión de mundos ajenos se hace posible, pues todos

estamos históricamente vinculados por un mismo horizonte. Llegados a este punto es posible evidenciar cuáles son esas limitaciones de la hermenéutica desarrollada por Gadamer al momento de explicar la comprensión intercultural. Aceptar que las actuales sociedades pluralistas se caracterizan por la existencia de una diversidad de racionalidades heterogéneas implica reconocer que no hay una tradición única que todo lo englobe, sino más bien una diversidad de tradiciones y de horizontes de inteligibilidad, los cuales no pueden ser agrupados bajo la presuposición de que existe un único horizonte que rodea la profundidad histórica de nuestra existencia. De manera que cuando tiene lugar un diálogo intercultural, sus participantes no comparten la misma tradición, antes bien, pertenecen a tradiciones distintas que están lejos de reconocer la existencia de un mismo origen o de un único gran horizonte. Quienes participan de un diálogo intercultural cuentan con horizontes de inteligibilidad diferentes, y esa diferencia de horizontes, o más bien, de tradiciones, es condición de posibilidad para que tenga lugar un diálogo intercultural, pues como su mismo nombre lo indica, se trata de un diálogo *entre* culturas. Ciertamente la diferencia de horizontes de inteligibilidad puede ser señalada, no como una condición de posibilidad, sino más bien como una condición de imposibilidad del diálogo. El reto será el de facilitar el camino para que de la idea de las racionalidades heterogéneas no se siga la idea de la incomunicabilidad.

### ***3.1. El carácter polilógico de la hermenéutica intercultural***

Señalar estas limitaciones de la hermenéutica de Gadamer conduce hacia la búsqueda de una hermenéutica suficientemente amplia para que acoja esa heterogeneidad de racionalidades y de tradiciones, y que al mismo tiempo se aleje de ese un único gran horizonte de pre-comprensión de la vida humana, el cual, para Gadamer, es condición de posibilidad de la comprensión. Es en este contexto en donde la propuesta de Raimon Panikkar (2014) resulta ser provechosa por cuanto defiende un pluralismo radical para el cual la diversidad cultural implica una diversidad de mundos. Cada cultura puede describirse como un mito englobante, *i. e.* como un horizonte de inteligibilidad del cual muchas veces ni somos conscientes, pero que a pesar de ello está ahí; cada cultura posee una visión de mundo que funciona como una “galaxia que segrega su propia autocomprensión, y con ella [sus respectivos] criterios de verdad” (Panikkar, 2014: párr. 53). En este sentido, aceptar la diversidad cultural implica aceptar que existe una diversidad de mitos englobantes los cuales nos permiten creer en el mundo que vivimos. De allí que “toda cosmología sea el *logos* de un *kosmos* que se nos muestra como tal gracias al *mythos* que nos lo hace visible” (*Ibid.*: párr. 57).

Pero lo interesante de la postura de Panikkar yace en que al mismo tiempo que acepta la tesis del pluralismo radical, es un detractor de la incomunicabilidad pues para él una defensa al pluralismo no implica cortar las posibles comunicaciones entre culturas ni mucho menos reducirlas al común denominador de una razón única. Panikkar se encamina hacia una perspectiva intercultural de la labor hermenéutica tomando como supuesto de partida que el interlocutor a quien queremos comprender no comparte mi horizonte de inteligibilidad, es decir, que nuestros mitos englobantes son completamente distintos. La ‘hermenéutica diatópica’, nombre bajo el cual Panikkar bautiza su hermenéutica, se aleja de la hermenéutica filosófica alemana al señalar que la condición de posibilidad de comprensión no yace en la comunidad de sentido compartida por la tradición, sino más bien, en que no hay una comunidad de sentido ni mucho menos universales culturales.

Con su ‘hermenéutica diatópica’, Panikkar invita, no a hacer juicios comparativos, sino más bien a reconocer que todo ejercicio de comprensión de una cultura distinta a la propia, implica aprender su lenguaje para así saber leer y conocer los pretextos que la han hecho posible (*Cf. Ibid.*: párr. 177). Esta hermenéutica invita a aprender el lenguaje del otro, para entrar en su cultura y ser capaz de entenderlo en sus propios términos: comprender es casi como un proceso de conversión (*Cf. Panikkar, 1999: 34*). Además de la apertura y el anticipo de compleción, Panikkar introduce un principio, al que denomina como ‘principio de la comprensión como convencimiento’, el cual señala que “no podemos comprender las convicciones últimas de una persona si no las compartimos en cierta medida” (*Panikkar, 1999: 34*). De allí que la hermenéutica de Panikkar ofrezca herramientas sobre cómo lidiar con argumentos cuya justificación apela a culturas o tradiciones que difícilmente tienen algún tipo de vínculo directo. Por cuanto cada cultura o tradición pertenece a un *topos* distinto (*Ibid.*: 27), la hermenéutica diatópica invita a entrar en el espacio del otro y tomarse el trabajo de compartir con él su sistema de creencias, su *logos*. Ciertamente al entrar en un diálogo con el otro cada quien lo hace desde su propio horizonte de inteligibilidad, pero aunque podría decirse que ello implica llevar a cabo un ejercicio de traducción del otro desde mis propios términos, vale la pena aclarar que Panikkar no plantea una noción de comprensión como traducción.

La comprensión intercultural concebida por Panikkar se dirige hacia el descubrimiento, en el encuentro con el otro, de ciertos elementos que se hallen en una relación de *equivalencia homeomórfica* en las dos tradiciones. Este concepto de *equivalencia homeomórfica* rechaza todo intento por establecer equivalentes conceptuales entre términos de dos o más tradiciones; más bien, Panikkar quiere

señalar que lo que debemos buscar en esos casos son equivalentes funcionales que puedan indicar cómo esos términos desempeñan ciertos roles equivalentes en ambas tradiciones ya que ocupan lugares homólogos (Cf. Panikkar, 2014: párrs. 20, 21).

Al rechazar la traducción, la hermenéutica de Panikkar acepta que el otro es una fuente de comprensión que ha de ser interpretada desde sus propios términos y desde su horizonte de inteligibilidad. Al entender al otro como una fuente de comprensión, esta última funciona en doble vía: se comprende al otro y, al mismo tiempo esto lleva a la comprensión de sí mismo. Al respecto, y siguiendo a Buber, Panikkar se vale de un pronombre que puede ser de utilidad en tanto permite ver al otro, no como un no-yo, sino más bien como un Tú (Cf. Panikkar, 1999: xvi), pues este pronombre personal invita a acercarse al otro considerándolo como una fuente de comprensión que a su vez es fuente de auto-entendimiento.

Como lo señala Panikkar, cada proceso de interpretación es una nueva creación (*Ibid.*: 10) cuyo resultado permite ‘desenterrar’ aquellas ideas, creencias o presuposiciones que solo son puestas en evidencia en la medida en la que nos encontramos con un Tú. Por ello, todo ejercicio de comprensión y autocomprensión se vuelve mucho más provechoso cuando deja de ser un proceso individual, y se convierte en una práctica comunicativa entre individuos que pertenecen a distintas tradiciones; individuos que no quieren hablar de algo sino de sí mismos. De allí que el diálogo intercultural sea un escenario en el cual se ha de lidiar con la otredad del interlocutor, con sus pensamientos, pero en especial, con el hecho mismo de que ese otro es una fuente de comprensión que no se puede reducir a mis propios presupuestos (*Ibid.*: 30).

La hermenéutica diatópica reconoce el carácter polilógico del diálogo intercultural, y en virtud de ello nos invita a adentrarnos en el espacio del otro para lograr como resultado la creación, no de *una* comunidad de sentido, sino de *nuevas* comunidades de sentido que surgen justamente después del encuentro con una tradición distinta a la propia. De modo que aquello que para Gadamer era condición de posibilidad de la comprensión es para Panikkar el resultado mismo del todo proceso de comprensión. Siendo así, un diálogo intercultural es dia-lógico en tanto implica pasar a través de un *logos* a otro, reconociendo que es en ese paso en donde hay procesos de comprensión que transforman la auto-comprensión mediante la creación de nuevas comunidades de sentido. Es precisamente en la creación de estas últimas en donde es posible la construcción del aprendizaje colaborativo imprescindible para hilar el tejido social.

### 3.2 Filosofía latinoamericana polilógica

El proyecto filosófico que propone Raúl Fornet-Betancourt (1994) justamente corresponde al carácter polilógico de la hermenéutica intercultural ya que ha sido concebido con el fin de “liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida como normativa, para que pueda manifestarse bajo unas potencialidades polifónicas” (Fornet-Betancourt, 1994: 33). El reconocimiento de la polifonía, *i. e.* de una pluralidad de voces, es el punto de partida para un tipo de pensamiento que reconoce responsablemente la interculturalidad en la medida en que instaura una filosofía que milita *entre* culturas, evidenciando las complejidades, ambivalencias y contradicciones del encuentro intercultural. No obstante, lo interesante de este tipo de posturas yace en que a pesar de la complejidad, pero más aún, de las ambivalencias, la filosofía intercultural no aboga por una especie de síntesis entre culturas, sino que más bien saca provecho de los conflictos y las contradicciones en escenarios interculturales en aras del emprendimiento de un ejercicio crítico que tiene como punto de partida la revisión de la propia tradición.

Siguiendo autores que se circunscriben dentro de una tradición crítica latinoamericana según la cual lejos de celebrar el quinto bicentenario del ‘descubrimiento de América’ debería conmemorarse el “auto-descubrimiento de una cultura conquistadora bajo el desarrollo de una empresa imperial” (Fornet-Betancourt, 2004: 34), Fornet-Betancourt señala la importancia de promover una filosofía latinoamericana capaz de emprender una labor de autocrítica respecto de la propia tradición para emprender la búsqueda de las voces que no podemos escuchar desde la historia escrita. El objetivo de la filosofía latinoamericana consiste en intervenir el ámbito de la historia de las ideas (*Cf. Ibíd.*: 108-111) ampliando su horizonte de sentido para así redimensionar el pasado y entrar en diálogo con historias olvidadas, ignoradas o desechadas por parte del canon historiográfico, creando así nuevos horizontes de sentidos.

La recuperación del pasado intelectual latinoamericano ha de poner en diálogo la estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de la tradición occidental, producto del encuentro violento entre dos culturas, con la heterogeneidad de racionalidades de los pueblos latinoamericanos que han sido silenciadas. Por ello, la filosofía intercultural relativiza el *logos* en tanto privilegio de una raza y una cultura determinada, evidenciando que la racionalidad científica, hija de la tradición eurocéntrica, tiene una tendencia “a la universalización y abstracción epistemológica dándonos un esqueleto de la realidad que empobrece la individualidad y la diversidad” (Esterman, 2006: 117). La filosofía intercultural



latinoamericana se desliga del *modus operandi* según el cual la única forma de hacer filosofía es adaptándose a los criterios occidentales del quehacer filosófico; antes bien, aboga por articular la diversidad de comunidades de sentido que coexisten en Latinoamérica sin apelar a un discurso supra-cultural, ni a criterios reduccionistas y/o hegemónicos. Ciertamente la tradición moderna-occidental definió la filosofía deslindándola negativamente del mito, de la religión, de la teología y de las cosmovisiones de mundo (Cf. Esterman: 25), pero desde una perspectiva latinoamericana, la filosofía da un salto de la gramática del singular a la gramática del plural, dándole espacio a la existencia de filosofías latinoamericanas, primogénitas de la pluralidad de cosmovisiones de mundo propias del continente.

#### **4. Conclusión**

Si bien la dimensión argumentativa del diálogo intercultural reconoce la importancia de la estructura de los argumentos y de las presuposiciones que hacen que una práctica sea argumentativa, no ofrece herramientas que permitan ver al otro y a sus argumentos como una fuente de comprensión a la que necesitamos acceder si queremos construir los lazos de aprendizaje colaborativo que son imprescindibles en las actuales sociedades pluralistas. De allí la importancia de la dimensión hermenéutica en todo diálogo intercultural, pues invita a asumir el pluralismo como una actitud existencial que ha de adoptarse al momento de encontrarse con un Tú cuyo proyecto de vida es distinto al mío.

Vale la pena aclarar que el escenario en el cual tiene lugar un diálogo intercultural no es un tipo de escenario neutral, es más bien un espacio en donde la diferencia se encuentra sin que ello implique hacerla a un lado para así poder dialogar. Al contrario, las diferencias hay que ponerlas de frente invitando al otro a que si quiere comprenderme, ha de tomarse el trabajo de entrar en mi horizonte de pre-comprensión, aprender mi lenguaje, para así poder leerme en mis propios términos. Si se logra hacer eso, no solo se comprende al otro, sino que también se logra una mejor auto-comprensión, pues solo nos comprendemos en la medida en que entramos en contacto con otro que es diferente. Al respecto, vale la pena señalar el trabajo del teólogo y filósofo suizo Josef Estermann (2006), quien gracias a su acercamiento a la filosofía andina de los pueblos indígenas ha logrado una mayor comprensión tanto de la filosofía occidental como de la filosofía andina. La perspectiva intercultural propuesta por Esterman señala que si queremos entender al sujeto andino desde categorías como 'la modernidad', debemos considerarlo no como un sujeto pre-moderno, sino más bien, hetero-moderno (Esterman, 2006:

120). Ello quiere decir que el sujeto andino se presenta como *locus* de enunciación alternativo o diferente a aquel que nos ofrece el discurso de la modernidad, y que justamente al ser un ‘otro’ se constituye como un sujeto privilegiado para propiciar una experiencia de choque entre culturas que propicia procesos de comprensión y auto-comprensión.

Al establecer una suerte de diálogo intercultural, a la manera de Panikkar, entre la filosofía occidental y la filosofía andina, Esterman ha concluido que la categoría ‘racional’ ya es de entrada una categoría occidental, pero es ante el encuentro con aquello que no logra abarcar, como el caso de la filosofía de los pueblos indígenas, que surge la necesidad de entrar en un ejercicio autoreflexivo que invite a pensar la categoría de ‘racionalidad’ como un concepto emancipado de la tradición racionalista propia de occidente (Cf. *Ibid.*: 99-101).

Las exigencias creadas por la dimensión argumentativa para la construcción de argumentos se complementan con las exigencias planteadas por la dimensión hermenéutica, pues esta dice cómo ha de manejarse el encuentro entre dos personas cuyos argumentos están anclados en distintas tradiciones. Vale la pena aclarar que cuando Panikkar señala que comprender es casi un proceso de conversión quiere hacer énfasis en la importancia de que ante el encuentro con el otro, este se identifique en aquellas descripciones y/o representaciones que yo mismo planteo sobre él. Ahora bien, si aceptamos esto, habría que profundizar en la posibilidad de hacer una hermenéutica intercultural normativa, capaz de ofrecer unos criterios que puedan ser aplicados a casos de diálogo intercultural. Tomarse en serio el pluralismo en tanto actitud epistemológica implica aceptar que, si queremos construir sociedad, es imprescindible erigir una normatividad que responda a las exigencias de la pluralidad.

### **Bibliografía**

1. Berger, P. (1999) “The Desecularization of the world; s Global Overview”, en: Peter L. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center. 1-18.
2. Estermann, J. (2006) “La racionalidad Andina”, en: *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
3. Fornet-Betancourt, R. (1994) “Pensamiento iberoamericano: ¿base para un modelo de filosofía intercultural?”, en: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 27-63.

4. \_\_\_\_\_ (2004) “Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente” y “El giro hacia la interculturalización de la filosofía en otros autores”, en: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 19-74, 75-106.
5. \_\_\_\_\_ (2000) “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. Publicado por: *Polylog, Foro para filosofía intercultural*. [En línea] Recuperado el 9 de enero de 2016 en: <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>
6. Habermas, J. (2010) *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1. Madrid: Taurus ediciones.
7. \_\_\_\_\_ (2006) *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós Básica.
8. \_\_\_\_\_ (1991) *La inclusión del otro*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
9. \_\_\_\_\_ (1983) *Conciencia moral y Acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
10. Hacking, I. (2002) “Style for historians and philosophers”, en: *Historical Ontology*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
11. Gadamer, H. G. (1998, [1959]) *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
12. Gómez, C. M. (2014) “La condiciones postseculares de la creencia religiosa”, en: Carlos Miguel Gómez (ed.), *La religión en la sociedad post-secular*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
13. \_\_\_\_\_ (2012) *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Alemania: Echter Verlag.
14. Grondin, J. (2002) “Gadamer’s basic understanding of understanding”, en: Dostal, Robert J. (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Estados Unidos de América: The Cambridge University Press. 36-51.
15. Macintyre A. (1994) *Justicia y racionalidad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
16. Malcolm, N. (1992) “La carencia de fundamentación de la creencia”, en: Enrique Romerales, (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos.

17. Mardones, J. M. (2005) “Nuevas religiosidades o religiosidades difusas” y “Religiosidad fuerte. El fundamentalismo”, en: *La transformación de la religión*. Madrid: Editorial PPC. 74-84, 85-106.
18. Schmidt, T. (2014) “Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión”, en: Carlos Miguel Gómez (Ed.), *La religión en la sociedad post-secular*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. 113-131.
19. Toulmin, S. (2007) *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península.
20. Panikkar, R. (2000) “Religión, filosofía y cultura”. Publicado por: *Polylog, Foro para filosofía intercultural*. [En línea] Recuperado el 9 de enero de 2016 en: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>
21. \_\_\_\_\_ (1999) *The intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press.

# Apariencia e imagen: Examen a partir de algunos diálogos platónicos\*

## Appearance and Image: a Review of some Platonic Dialogues

Por: **Carolina Delgado**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Instituto de Desarrollo Humano  
Universidad Nacional de General Sarmiento  
Buenos Aires, Argentina  
E-mail: cdelgado@ungs.edu.co

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2016

Fecha de aprobación: 8 de abril de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54.a08

**Resumen.** *Este trabajo intenta reconstruir una visión panorámica del planteo platónico sobre la imagen; para ello analiza las secciones pertinentes de cuatro diálogos: República, Sofista, Cratilo y Fedon. El examen de estos textos ha contribuido a individuar una distinción que opera en el tratamiento platónico, a saber, la diferencia entre 'apariciencia' e 'imagen'. Mientras la primera constituiría una ilusión ontológicamente deficitaria, la segunda asumiría la función de instanciación sensible de las realidades ideales-inteligibles. Con base en esta segunda variante, Platón ha concebido la posibilidad de una mimesis ideal y de un reenvío al conocimiento de las formas.*

**Palabras clave:** *Imagen, apariencia, Platón, mimesis, conocimiento*

**Abstract.** *The aim of the present paper is to determine the Platonic treatment of image. For this purpose, the most relevant sections of four dialogues Republic, Sophist, Cratylus and Phaedo are analyzed. Textual examination has contributed to detect a distinction that operates in Platonic treatment, namely the difference between 'appearance' and 'image'. While the former is an ontologically loss-making illusion, the latter assumes the role of sensible instantiation of the ideal-intelligible realities. Based on this second kind, Plato has conceived the possibility of an ideal mimesis and a comeback to the knowledge of forms.*

**Keywords:** *Image, appearance, Plato, mimesis, knowledge*

---

\* Este artículo hace parte del proyecto de investigación titulado "La hermenéutica de Filón de Alejandría: ecos del *Ión* platónico en el corpus de *philonicum*" y está inscrito a su vez en el "Proyecto internacional *Philo Hispanicus*: I- Edición de las obras de Filón de Alejandría. II- estudios de su relación con la cultura occidental. Director: José Pablo Martín.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Delgado, Carolina. "Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos". *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 131-149.

APA: Delgado, C. (2016) Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos. *Estudios de Filosofía*, 54, 131-149.

Chicago: Delgado, Carolina. "Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos." *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 131-149.

Que la producción mimética es sometida a examen por Platón, y que lo hace en distintos momentos de su producción filosófica, es un hecho muy conocido. Es sabido también que la postura platónica frente al fenómeno de la mimesis adopta caracteres diferentes<sup>1</sup>. En ocasiones, este es abordado desde una perspectiva crítica (la obra del imitador se encuentra en un tercer nivel ontológico a partir de lo real: *Rep.* X 597e3.7; la imitación es un juego, no algo serio: *Rep.* X 602b7-8); en otras, al tiempo que se mantiene la crítica a algunos de esos elementos, Platón parece rehabilitar las posibilidades que la actividad mimética pueda comportar (la imitación plasmaría objetos con base en sus modelos ideales y, así, como instancia sensible podría servir como reenvío a ellos: *Rep.* VI 501a2-c2)<sup>2</sup>. Esta diferencia de perspectivas se traslada, a su vez, al análisis del producto de esa práctica, esto es, a lo que Platón denomina ‘apariencia’ e ‘imagen’.

Quizás es este de la mimesis uno de los tópicos a los que con más frecuencia se ha atendido en el ámbito de los estudios platónicos. Buena parte de la literatura concerniente al tema debate precisamente la posibilidad de desambiguar la doble valoración platónica de la mimesis<sup>3</sup>. En algunos de esos tratamientos el interés se centra en la intención de reconstruir y homogeneizar la teoría platónica de la mimesis, superando las diferencias internas que una doctrina coherente no puede presentar<sup>4</sup>. Esos intentos se han encontrado con no pocas dificultades; entre ellas la de la permanente flexibilidad con que Platón emplea los términos atinentes al mismo fenómeno (*eidôlon, eikôn, phantasma, mimêma*): esta característica impide en muchos casos fijar la nomenclatura y, con base en ello, poder sacar en limpio cuál es el correlato de la valoración que en cada caso se hace del mismo<sup>5</sup>. Otros

- 
- 1 Como se sabe, el término mimesis designa, básicamente, el fenómeno de la representación, y esto puede tener dos vertientes. La primera mienta la representación de un objeto que tiene lugar mediante la producción de otro que sea lo más semejante posible a él; este significado hace referencia a la mimesis como la actividad de producción que tiene por resultado una *copia*. La segunda variante designa, en cambio, un tipo particular de representación, a saber, la representación que tiene lugar cuando un sujeto *hace mímica o emula* algo o a alguien. Son estos dos sentidos del término los que conviene tener presentes en la exposición del tratamiento platónico para delimitar con precisión a qué aspecto del mismo se refiere su análisis en cada momento: el primer sentido es el empleado por Platón en *Rep.* X, mientras que el segundo domina el tratamiento platónico en *Rep.* III (Giuliano, 2005: 22 y 74-75); véase también Palumbo (2008: 11-12) y Untersteiner (1966: 69).
  - 2 Sobre la mimesis ideal, Marcos (2004); un estudio todavía de referencia al respecto: Tate (1932).
  - 3 Esta ambivalencia aparece no solo al confrontar distintos diálogos, sino incluso cuando se considera el significado de la noción de mimesis en el seno mismo de un solo de ellos; este es el caso de *R.* Una de las cuestiones debatidas que se plantea es si hay que interpretar que en esta obra Platón emplearía dos sentidos diferentes de mimesis, a saber, uno en *Rep.* II-III y otro en *Rep.* X.
  - 4 En esta línea cabe mencionar a Collobert (2011), Belfiore (1984), Tate (1929).
  - 5 Platón no solo usa diferentes términos para referirse a la noción de imagen, sino que también se refiere a distintos tipos de imágenes: imágenes naturales como las propias del sueño, las sombras, los reflejos o también las réplicas, los retratos o las esculturas gigantes.

estudios consideran, por el contrario, que Platón habría incurrido en inconsistencias e incluso en contradicciones en su tratamiento del fenómeno mimético; según esta interpretación no habría que intentar superar incoherencias que el mismo autor deja irresueltas<sup>6</sup>.

Mi propósito se restringe aquí a intentar ofrecer, atendiendo a algunos diálogos de diferentes períodos<sup>7</sup>, una visión panorámica relativa a la cuestión de la ‘apariencia’ y la ‘imagen’. Sin ánimo de fosilizar la diversidad de aristas que presenta el planteamiento platónico, creo que no sería incorrecto individuar, sin embargo, y retener de manera estable dos variantes entre los productos de la mimesis: por un lado, una variante que el filósofo denomina ‘apariencia’ y, por otro, una segunda que llama ‘imagen’. Reuniré secciones que apoyan este deslindamiento y que permiten sostener, en primer lugar, que Platón dirige su crítica a la apariencia, ilusión ontológicamente deficitaria, mientras que, por otro lado, asume las virtualidades de la ‘imagen’ en tanto instanciación sensible de las realidades ideales-inteligibles. En el primer caso, el receptor es inducido a engaño, pues –como se verá– la apariencia oculta su carácter ilusorio pasando por un original e impidiendo el reenvío a las realidades que verdaderamente son. En la ‘imagen’ encontraremos, en cambio, una instancia que permite activar el proceso cognitivo a nuestro alcance bajo las condiciones de la presente existencia corpórea.

### **1. El fenómeno de la apariencia (*Rep.* X 595c8-598e8)**

Platón dedica a la mimesis un tratamiento bastante extenso en *Rep.* X. Este tiene lugar, como se sabe, en el contexto más amplio del análisis relativo a la mimesis poética, pues, según los participantes en el diálogo, esta produciría auténticos estragos en el espíritu de sus destinatarios (595b). Con vistas a fundamentar esa opinión se comienza por examinar qué es la mimesis (*hoti pot’estin*, 595b8). Este examen se entrelaza con aspectos centrales del pensamiento metafísico de Platón<sup>8</sup>,

---

6 Ver Annas (1981) que analiza los elementos inconsistentes individuados en *Rep.* II-III y *Rep.* X. Según Nehamas (1998), por ejemplo, el conflicto entre *Rep.* II-III y *Rep.* X no puede ser definitivamente eliminado; o también, por ejemplo, la postura platónica sobre la mimesis de *Rep.* es inconsistente con la de *Soph.* 240b12-13.

7 Mi exposición no se ordena, sin embargo, según la cronología de los diálogos, sino –como se verá– según un interés sistemático. Para la cronología de los diálogos platónicos puede verse, Branwood (1990) y Görgemanns (1994).

8 En efecto, el concepto de mimesis desempeña un papel nada menor en la especulación metafísica platónica, pues esta se encuentra signada por la idea de que el mundo sensible resultaría una imitación de las realidades ideales-inteligibles. Mimesis es una expresión análoga a las de participación, comunidad o presencia que tienden a dar cuenta del tipo de relación que, según Platón, se entabla entre las instancias



como se hace claro cuando Sócrates, refiriéndose al ‘método acostumbrado’, alude a la dialéctica<sup>9</sup> y a la así denominada teoría de las ideas<sup>10</sup>. El método que Sócrates acostumbra a emplear revela que, desde la perspectiva de su estatuto ontológico, hay tres tipos de objetos, que proceden, a su vez, de tres modos distintos de producción; uno de estos modos es la mimesis.

En primer lugar, se mencionan los objetos de un hacedor que, para elaborar sus productos, atiende al modelo ideal correspondiente a cada obra (*pros tèn idean blepon*, *Rep.* X 596b4-8); el ejemplo que se provee aquí es el de un fabricante de muebles que, al confeccionarlos, se atiene a un patrón previamente ideado. En segundo lugar, se citan los objetos de un hacedor que se despreocupa de esos modelos ideales y que es capaz, sin embargo, de hacer absolutamente todas las cosas (*panta*, 596c2); este hacedor es, a decir verdad, un pseudo-demiurgo, pues sus productos son solo reflejos que él genera al manipular un espejo (*labôn*, 596d8)<sup>11</sup>. Un fabricante de esta suerte es un imitador (597e2.4) como, por ejemplo, el pintor (596e5-6), cuyas obras no son reales sino solo apariencias, *i.e.* cosas que parecen reales, pero que no lo son (*phainomena*, *ou mentoi*, *onta ge pou tê alêtheia*, 596e4). Por último se nombra a un tercer demiurgo que es el hacedor de las ideas a las que el fabricante de muebles toma como patrón o por modelo. El tercer tipo de objeto es ‘lo en sí’ (por ejemplo, la cama en sí, 597a2) o lo perfectamente real (*teleôs*, 597a5)<sup>12</sup>. Los objetos quedan clasificados, en este esquema, por su estatuto ontológico en el siguiente orden: de inferior a superior, se enumeran, en primer lugar, las apariencias (*phainomena*), luego los objetos que

---

de sensible e inteligible de lo real. Para la relación de participación o *methexis*, véase *Phaed.* 100c, que en *Rep.* v 476a4-7 es designada comunidad; para la noción de presencia, ver *Phaed.* 100d.

- 9 Así también Giuliano (2005: 84): con este ejemplo de los distintos hacedores y productos, Platón confirma que la investigación sobre la mimesis va a ser conducida desde una perspectiva filosófica. En la misma línea, Untersteiner (1966: 87-89).
- 10 Como es sabido, la expresión ‘teoría de las ideas’ no aparece nunca en todo el *corpus* platónico; se trata de una fórmula acuñada por la manualística. El modo que Platón emplea para referirse a las realidades ideales-inteligibles se compone de un pronombre de identidad, un artículo neutro y el sustantivo neutro que designa la realidad del caso. Por ejemplo, en *Phaed.* 79a9-12, Platón se refiere a la idea de lo igual con la expresión *auto to ison*, esto es, ‘lo igual mismo’. Nehamas (1998) plantea y expone los problemas que presenta este recurso a la teoría de las formas en esta sección de *Rep.* X.
- 11 El motivo del espejo, de los reflejos en el agua y las sombras (509d; 517d) es, como se sabe, un recurso habitual de Platón para aludir al ámbito de las apariencias. Así puede verse también, entre otros lugares, en el símil de la caverna (517d).
- 12 La idea es lo que propiamente puede llamarse ‘lo que es’ y, en el ejemplo de Platón, esto es la idea de cama o lo que propiamente podemos decir que es ‘la cama que es’ o la cama real. En 597c2 se habla de ‘la cama que existe por naturaleza’; en 597c3, nuevamente de ‘la cama que es’; en 597d1, de ‘la cama que realmente es’.

son de la índole de lo perfectamente real (*ti toiouton hoion to on*), pero que no son lo perfectamente real y, finalmente, los objetos perfectamente reales (*teleôs on*). Los productos de la mimesis son apariencias (*phainomena*: 596e4.11; después, también *eidola*, 598b8), reflejos que se generan sobre un espejo o sobre otras superficies bruñidas y que, en tal medida, son ilusiones ópticas que generan la impresión de que hay algo allí donde no lo hay; por ello, esas ilusiones se ubican en un tercer nivel (*tritou*, 597e3.7) a partir de los objetos reales (*onta*, 596e4). La apariencia resulta, por consiguiente, una suerte de fantasmagoría o una falsa figuración de los sentidos.

Con base en lo anterior, creo, se podría ilustrar el fenómeno de la apariencia mediante un ejemplo como el siguiente. Una mesa, por mencionar el motivo que usa Platón, solo aparecerá reflejada en el espejo que hay en la habitación, si hay efectivamente en ella una mesa presente. El reflejo en un espejo tiene una consistencia especialmente débil, ya que solicita la presencia actual de su original ante la superficie especular para poder existir<sup>13</sup>. Además, cuando esa apariencia refleja los rasgos del objeto original, lo hace –paradójicamente– con una fidelidad tan alta que se hace prácticamente imposible (al menos, por vía de la observación visual) advertir que se está ante una mera ilusión óptica. Esto sucede porque el espejo genera, incluso, una suerte de duplicación del espacio circundante, lo que provoca la sensación de la presencia efectiva del objeto en ese espacio y de que *hay* algo así en la habitación. Esta ilusión es mucho más persuasiva de la que produce una imagen plasmada en otro material, una escultura o un dibujo. La similitud en el caso del espejo es tan alta que las notas que tienden a equiparar la apariencia al original ofuscan casi totalmente la posibilidad de que comparezcan los aspectos diferenciales entre los mismos; esto impide, a su vez, que salte a la vista la relación asimétrica que existe, desde un punto de vista ontológico, entre la apariencia y el original, y obstaculiza el apercibimiento de que se está ante un fenómeno que es, en realidad, reflejo de otra cosa. El motivo del espejo permite advertir, desde este punto de vista, las características de una variante particular entre los productos de la mimesis: cuando se trata de un reflejo, esta se vuelve especialmente persuasiva en relación con la efectiva presencia del objeto que refleja al reproducir rasgos cuasi idénticos a los de su original. Porque es una réplica de alto estándar de exactitud y porque simula una nueva presencia, el motivo del espejo se dirige a poner de relieve

---

13 Esto no opera necesariamente así, en cambio, cuando se trata de imágenes tales como los dibujos, donde ellas quedan grabadas en un material y permanecen allí aunque el original del que es copia ya no esté presente e, incluso, aunque desaparezca por completo.

que en la apariencia opera un rasgo estructural, a saber, la tendencia a ocultar su propia naturaleza de apariencia.

## 2. Parecer semejante y ser semejante. De la apariencia a la imagen (*Soph.* 231d-236d)

‘Apariencia’ designa –según se ha visto en *Rep.* X– un fenómeno ilusorio, que tiene un estatuto ontológico deficitario y que presenta la capacidad de hacerse pasar por el original que refleja; en tal medida, la apariencia tiende a sustituir a la realidad, a la que no reenvía sino antes bien oculta. Esa estructura explica la causa de que tal fenómeno sea eficaz para inducir a sus receptores al engaño. El análisis del mismo vuelve a ser acometido por Platón en el marco de un intento posterior concerniente no ya a la mimesis del poeta sino a la actividad del sofista. Al igual que el primero, también este personaje trata con apariencias y, debido a ello, tiene lugar un nuevo examen de estas. Lo interesante es que, en ese contexto, Platón introduce una distinción que no consta en el planteo de *Rep.* X, esto es, la distinción entre ‘apariencia’ e ‘imagen’. Este deslindamiento contribuye a definir de modo más exacto la estructura de la apariencia, donde se esconde el sofista, y hace emerger un fenómeno, el de la imagen, conectado a la apariencia, pero notablemente diferente de él. Esta diferencia hace ver que, intermedio entre la ilusión irreal y los objetos reales, podemos encontrar otro fenómeno, el cual presenta un claro déficit ontológico al tiempo que no es, sin embargo, del todo irreal. Ese deslindamiento es efectuado del siguiente modo.

La discusión central del *Soph.* se toca, de manera nada marginal, con el tema de la imagen. La primera ocasión en que esto tiene lugar es un momento del diálogo en que se recapitulan las seis descripciones del sofista que se han dado hasta allí (231b-235a9)<sup>14</sup>. Lo fascinante de la sofística residiría en el modo en que genera en los jóvenes la sensación de estar ante auténticos sabios (233b) porque quienes

---

14 Cazador por salario de jóvenes adinerados, un mercader de los conocimientos del alma, un minorista en ese rubro, un comerciante de los conocimientos que él mismo elabora, una especie de atleta en la lucha argumentativa, un purificador de las opiniones que impedirían que el alma pudiera conocer, *i.e.* como un verdadero filósofo. De estas descripciones, según advierte el Extranjero, parece emerger como denominador común que el sofista es un *antilogikos*, esto es, que dispone de una técnica que lo habilita para discutir sobre absolutamente todos los asuntos. Nótese el paralelismo que Platón entabla entre el sofista y el poeta, pues también este pretendería saber de todos los temas: véase *Ion* 531c: “sobre lo que sucede en el cielo y también en el Hades, sobre la genealogía de dioses” y *Rep.* x 596c: “[el poeta] fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra”. Véase al respecto Marcos (2004) que toma la noción de mimesis como hilo conductor que vincularía la crítica platónica a poetas y sofistas.

ejercen esta técnica dan la impresión de saber discutir las razones de cualquier experto en la exposición sobre cualquier tema (233c1-2). El sofista es, en este sentido, un imitador (235a1, 235a8)<sup>15</sup>.

Una vez sentado que el sofista tiene que ver con la producción de cierto tipo de imágenes y de que pertenece, por tanto, a la familia de los ilusionistas (235b5), el Extranjero propone especificar con mayor exactitud qué clase de producción de imágenes ejerce. Se divide así la técnica de producir imágenes (*tên eidôlopoiikên technên*, 235b8) en dos modalidades: la técnica figurativa (*tên eikastikên technên*, 236d6) y la técnica simulativa (*tên phantastikên technên*, 36c4). La diferencia entre ambas reside en que la primera produce imágenes *kata tas tou paradeigmatos symmetrias* (235d7-8), es decir, imágenes que se ajustan a las propiedades de su original, mientras que la segunda, por el contrario, modifica esas propiedades con arreglo a que *aparezcan como* las del original (7-8)<sup>16</sup>. La distinción es aquí entre ‘ser semejante’ y ‘dar la impresión de ser semejante’ al modelo. Este ‘dar la impresión’ es denominado en el texto con los verbos *phainomai* (236a1, 236b7) y *dokeo* (236a5). El *phantasma* es de nuevo, como en *Rep. X*, un fenómeno ilusorio que tiene lugar allí cuando se da la impresión de estar efectivamente ante un original; la imagen que es semejante, en cambio, es designada *eikôn* (236a8; 236b7) y definida del siguiente modo:

TEET.: ¿Qué diremos que es la imagen, Extranjero, sino algo así como un segundo objeto del mismo estilo de lo verdadero, y hecho similar a este? (*Soph.* 240a7-8)<sup>17</sup>.

Por contraste con la apariencia, la estructura de la imagen involucra, según esta definición, tres elementos básicos: (i) una referencia a otro objeto pues la imagen *remite* al original, (ii) una suerte de duplicación del mismo en la medida en

---

15 Ese examen queda, sin embargo, interrumpido por las dificultades que plantea la noción de imagen y es suspendido hasta tanto no se solucionen esas cuestiones preliminares. La conexión lógica del argumento exige que, antes de encasillar al sofista en el ámbito de las apariencias, se dilucide si es válido hablar de objetos tales como las apariencias o imágenes. Esto plantea el problema teórico de que algo que no es, como la apariencia, pueda, sin embargo, ser y, en esta medida compromete la tesis ontológica parmenídea.

16 El Extranjero refiere un ejemplo de lo que sería esta clase de imágenes: las obras monumentales por su tamaño (235e5). Para la composición de estas imágenes, el creador no puede ajustarse a las medidas del original, porque en ese caso no generaría en los espectadores el efecto de las proporciones del modelo debido a la distancia (235e6-236a2). Si, en cambio, así lo hiciera, los espectadores verían la parte de arriba de la imagen más pequeña de lo debido y la parte inferior, más grande. Por eso, en este tipo de imágenes se requiere por parte del autor un trabajo de adecuación de las proporciones teniendo en cuenta la perspectiva desde la cual será esta observada por los espectadores. En este último caso, se torna relevante, entonces, el hecho de que la imagen *sea vista por* los destinatarios como semejante al original (236a2), y no solo que *sea* semejante.

17 La traducción es mía.

que la imagen es un *segundo* objeto, y (iii) la semejanza con este ya que la imagen presenta un *parecido* con su original ('del mismo estilo de', 'similar a')<sup>18</sup>.

Con base en esto, hay que decir que, para poder llamar 'imagen' a un determinado objeto, es necesario atender no solo a ese objeto como a una mera cosa en sí mismo considerado, sino también y principalmente a que este en su estructura incluye una referencialidad o reenvío desde sí a otra cosa. Ante una escultura, por ejemplo, uno puede ser consciente, en un primer nivel, solo de estar ante un objeto concreto. Esta masa que se ve delante es algo que indudablemente está ahí, constituido de un material (mármol, bronce, etc.) y con una forma concreta. En este primer nivel, sin embargo, el objeto no es visto todavía como *imagen*, porque uno no se ha percatado aún de que el mismo está reenviando a otra cosa, esto es, a su original, y solo se lo considera desde una perspectiva indiscriminada, es decir, como una mera cosa. Ahora bien, si frente a esa misma escultura, uno atiende a que el objeto que observa no es solo un objeto clausurado en sí, sino que advierte que hay en él una aspiración a señalar otra (por ejemplo, a un hombre que ha sido un prócer del país), entonces se percata de que esta masa de bronce con forma de hombre representa a un prócer y de que, por consiguiente, este objeto es una *imagen* del mismo. Uno de los aspectos que esta definición de *Soph.* indica es, precisamente, que lo específico de la imagen no es ese estatuto primero, común y general de mera cosa, sino el hecho de representar y de remitir a otra<sup>19</sup>.

A esta caracterización de la imagen se le suma otra más. En la definición de *Soph.*, la imagen comporta otros dos significados más específicos: el primero, relativo a la índole de la imagen y, el segundo, relativo al estatuto de *realidad* de la misma. Respecto a lo primero, la definición provista por Teeteto advierte claramente, como ya se ha dicho, que la índole (*toiouton*) de cada imagen reproduce la naturaleza del original (*heteron*), ya que la clase de cosa que una imagen representa viene determinada, lógicamente, por la referencia a la clase de cosa en que consiste su original: si ante el dibujo de un puente, uno se pregunta '¿qué es esto?', uno puede responder 'esto es un dibujo' o 'esto es un puente'. La primera respuesta neutraliza la función referencial del dibujo y atiende solo al

18 Así también lo ve, por ejemplo, Ambuel (2007: 79): "Likewise, in the *Sophist*, the art of likenesses (*eikastikē*) produces images true to their original, while the art of appearances (*phantastikē*) produces images that depart from and only seem like the model". También Giuliano (2005: 94).

19 Así Untersteiner (1966: 78): la *phantastikē* de *Soph.* equivale a la *mimētikē* de *Rep. X*. La *eikastikē*, el arte de la copia, en cambio, hace recaer su esfuerzo no en la ejecución material de la copia, sino en la interpretación racional del modelo; por consiguiente, la obra confesará francamente su deficiencia respecto del modelo.

carácter de mera cosa que posee el objeto. En cambio, la segunda respuesta hace emerger el dibujo como imagen y la índole de esa imagen mediante la clase de cosa que en ella comparece, el puente. Respecto a lo segundo, es decir, respecto al estatuto de realidad de la imagen, también hay que atender, para definirlo, a su referencia al original. En efecto, si se confronta una imagen con su original, salta a la vista el hecho de que, por ejemplo, el dibujo de un puente es *realmente* un dibujo (que, en cuanto tal, remite al puente que en él se ve), al tiempo que se hace evidente también que la realidad de este dibujo no es la realidad del puente mismo. El Extranjero conduce la conversación de tal manera que Teeteto puede advertir la dificultad que plantea la imagen: por una parte, esta manifiesta un estatuto de realidad distinto al del original, y por otra, la imagen no es necesariamente algo irreal, como en el caso de la apariencia: su realidad propia consiste precisamente en ser, realmente, una imagen.

EXTR.: Pero, ¿eso ‘otro del mismo estilo’ dices que es verdadero, o a qué te refieres con ‘del mismo estilo’? TEET.: No [digo que] es verdadero, sino [que es] semejante [a lo verdadero]. EXTR.: ¿Y dirías que lo verdadero es lo que existe realmente? TEET.: Sí. EXTR.: ¿Y qué? ¿Lo no verdadero sería, entonces, contrario a lo verdadero? TEET.: ¿Cómo no? EXTR.: Sostienes, entonces, que ‘lo que es semejante’ no es lo que existe realmente, si afirmabas esto de lo no verdadero<sup>20</sup>. TEET.: Pero existe, al menos en cierto modo. EXTR.: Aunque no de modo verdadero, dices. TEET.: Pues no, ciertamente. A no ser que sea realmente una imagen. EXTR.: Entonces, aquello que nosotros llamamos imagen ¿es realmente sin ser realmente? TEET.: Es peligroso que el no-ser entre en una combinación de esa índole con el ser; y además resulta muy insólito (*Soph.* 240b-c)<sup>21</sup>.

La imagen tiene un modo propio y particular de ser real; este modo, si se determina por comparación con el original, resulta en *Soph.* como en *Rep.* una debilitación, pero, si se lo considera independientemente del modelo, manifiesta que es real teniendo precisamente la realidad propia de ser imagen<sup>22</sup>.

---

20 Cornford sostiene (1991: 209) que en esta sección se introduce la región intermedia de las imágenes, esto es, una realidad entre la no existencia y la realidad más completa. El axioma parmenideo llevaría a un callejón sin salida, porque si el ser es lo contrario del ser, entonces la imagen no existe. Pero resulta que la imagen existe. Por tanto, habría que postular un grado intermedio de realidad para dar cuenta de objetos tales. Según Cordero, relevando problemas de crítica textual, hasta aquí solo se subraya la aporía a que lleva el axioma parmenideo, pero no se adelanta “que la imagen posea cierta realidad (tesis que presentará Platón más adelante, es cierto, pero como consecuencia de la refutación, y no de la aceptación, del axioma parmenideo)” (pág. 395, nota 143).

21 La traducción es mía.

22 Así, lo señala también, por ejemplo, Rosen (1983: 191): “An image is not nothing at all (is not to *médamos on*, as we might say). *Qua* image, it has an ontological status: truly (*aléthinon*) to be an image (or an icon; note the shift from *eidôlon* to *eikôn*). Even though something cannot be an image except thanks to an original, to be an image, is a unique look, a defining mark of a family of instances, and in this substantial sense it possesses ontological independence”.

### 3. El tipo de ‘semejanza’ que caracteriza a la imagen (Cra. 422d11-425e8 y 431c4-433b5)

*Crátilo* proporciona una buena cantidad de indicios útiles de cara a reconstruir de manera integral el panorama de la reflexión platónica sobre la imagen. Esos indicios se encuentran entrelazados con una discusión relativa a la índole del lenguaje y, más específicamente, con el examen concerniente a la así denominada teoría naturalista del lenguaje. Un esquema básico de esta teoría podría ser sintetizado en los siguientes ítems. Dados dos universos, tales como ‘lenguaje’ y ‘realidad’, es posible (i) deslindar esos universos en elementos mínimos y (ii) establecer entre ellos una correspondencia uno a uno, de manera tal que (iii) la exactitud de los nombres sería precisamente la correspondencia entre un elemento del universo ‘lenguaje’ y uno del universo ‘realidad’. Dicho brevemente, la verdad de los nombres residiría, por consiguiente, en la correspondencia que cada uno establezca con sus respectivos correlatos. Esta tesis naturalista es sometida a examen en *Cra.* comparando la relación que existiría entre el nombre y su correlato con la relación que se establece, por su parte, entre una imagen y su original. Allí se inserta el tratamiento de nuestro tema; y aquí solo atenderemos a ese recorte del análisis. Como ser verá, para indagar la relación imagen-original, Platón se vale además de la ilustración que provee el ejemplo de la pintura; esta, como otras artes plásticas, opera con imágenes y constituye así una instancia provechosa para considerar cómo es la relación con los originales.

El análisis arranca considerando dos posibles modos de explicar el tipo de vinculación que conectaría a una imagen con su original.

La primera variante de explicación diría que una imagen reproduce el original con todas y cada una de sus propiedades; la segunda diría, en cambio, que una imagen es tal cuando recoge solo las propiedades relevantes de su original, y no todas y cada una. Ahora bien, si se sigue la primera variante, en lugar de estar ante una imagen, tendríamos más bien un segundo original; y esto se debería a que la relación entre ambos términos sería una relación de identidad.

La segunda explicación es la que logra dar cuenta efectivamente de la relación imagen-original, en la medida en que aquella recoge las propiedades esenciales que lo definen (*ousia*, 423e1); no estaríamos en este caso ante un nuevo original, sino ante una auténtica representación. En este segundo caso, la relación que se entabla entre ambos términos no es de identidad, sino de semejanza<sup>23</sup>. Esta característica de

---

23 En contextos habituales, la expresión ‘es semejante a’ o ‘es parecido a’ se emplea para dar cuenta de la valoración comparativa entre dos objetos. Dados dos términos A y B, se afirma “A ‘es parecido a’



la semejanza se comprueba en el ejemplo de lo que sucede en la pintura: tampoco las artes plásticas confían la semejanza de sus obras a un reflejo de la forma o el color de su objeto, sino que trabajan para recoger la esencia del mismo (423e2-3).

Cuando un pintor elabora sus obras, emplea distintos pigmentos. En ocasiones, se vale únicamente de un único color, mientras que otras veces emplea varios y los combina en diferentes tonalidades. El resultado de esa combinatoria es la composición de un todo, como por ejemplo de un retrato. Lo que esta ilustración busca poner a prueba es la tesis de que la semejanza tendría lugar allí donde la imagen consigue devolver los rasgos esenciales de su original; con el caso de la pintura se explora la idea de que la semejanza podría eventualmente ser una suerte de sumatoria total de los elementos (424e5) o propiedades (tales como el color, la forma, el sonido, etc.) de la cosa en cuestión. Pero, como se ha dicho, si la semejanza fuera esto, entonces la imagen dejaría de ser una imagen y se convertiría en una réplica idéntica del original. Por eso, la semejanza tiene lugar solo cuando dos términos presentan en común un número *relevante* de propiedades, pero no todas. Por consiguiente, la exactitud que se ha de exigir a la imagen no ha de ser la que se exige al número, esto es, no es una exactitud cuantitativa, sino que en el caso de las imágenes se trata de una corrección cualitativa (432b1-2). Si la exactitud y corrección de la imagen no puede ser la propia de lo cuantitativo, sino que la suya es una adecuación de índole cualitativa y, en concreto, hemos visto que la imagen puede, según este diálogo, captar la esencia del original, la corrección cualitativa debe consistir, entonces, en la adecuación con que una imagen representa los aspectos *esenciales* del objeto original. Esto aparece aquí como el requisito tipológico que debe ser recogido en la imagen, lo cual significa que, para que esta sea correcta, ha de reunir no todas las propiedades del objeto que pretende imitar sino específicamente los rasgos fundamentales y definitorios del mismo o, como dice el texto, es necesario que ‘subsista el bosquejo’ (*typos*)<sup>24</sup> de la cosa (432e6-433a1)<sup>25</sup>.

---

B” para declarar que ambos miembros de la comparación tienen rasgos definitorios o un conjunto relevante de propiedades en común. En estos giros del lenguaje se opera con las categorías lógicas de ‘identidad’, ‘semejanza’, ‘diferencia’, ‘contrariedad’. Decir que la imagen ‘es parecida a’ su original equivale, básicamente, a decir que la imagen y el original no son idénticos y que, sin embargo, no son tampoco completamente otra cosa uno respecto del otro.

- 24 Como se sabe el término *typos* designaba el molde que se empleaba para la producción plástica en general, y en la escultura en particular, concretamente para fabricar a partir de él una serie de representaciones con el mismo diseño. Platón se vale del trasfondo plástico del término *typos* para aludir a la impresión de ciertos patrones. Para un tratamiento sobre las tipologías en Platón, puede verse Bordt (2006: 50-51).
- 25 En este punto cabe señalar que una correspondencia no es ‘cualitativa’ porque se pongan en relación biunívoca tampoco dos cualidades como, citando un ejemplo de *Rep.* IV 420c, cuando se entendiera que para obtener tal correspondencia fuera necesario aplicar, entonces, los ungüentos más bellos a las partes más bellas de la figura y se criticara una obra porque no se hubiera pintado los ojos, por caso, de púrpura, esto es, siendo los ojos la parte más bella del cuerpo y el púrpura el color más hermoso;

A mi modo de ver, *Cra.* proporciona referencias de primera relevancia sobre nuestro tema, concretamente porque en él se individúa, en primer lugar, que, según Platón, hay una clase de imágenes que representa no ya determinadas propiedades del objeto, tales como su figura, su color o su voz, sino que captan y revelan la esencia misma de ese objeto y, en esta medida, tales imágenes no son ya reproducción de las características externas del objeto sino manifestación de su dimensión más fundamental y definitoria.

En segundo lugar, el modo específico en que tiene lugar la verdad de la imagen se determina no como una correspondencia cuantitativa y biunívoca, sino más bien como una corrección cualitativa y tipológica, *i.e.* una corrección que consiste en reproducir la esencia de su objeto y que no requiere, en cambio, la traslación exhaustiva de absolutamente todos los detalles del mismo. Lo característico de la imagen reside precisamente en revelar su modelo mediante la representación de las notas esenciales del mismo, ofreciendo de este una versión tipológica, de modo que, en el análisis platónico, una réplica no resultaría propiamente una imagen, sino más bien un duplicado, un segundo objeto original.

Finalmente, junto a la determinación del tipo de verdad de la imagen, y más precisamente gracias a la tesis de que la imagen lograría representar la esencia misma de sus objetos, *Cra.* permite ver también que, según Platón, cabría un procedimiento de mediación icónica que posibilitaría la remisión al modelo eidético: si imitar un objeto implica reproducir una semejanza de la esencia del mismo, es factible entonces que una imagen tal ‘indique’ ese objeto y, consiguientemente, remita de algún modo a él.

Con esta panorámica en claro, se puede observar que, como se verá, los ítems (i) y (iii) se conectan estrechamente con el tratamiento de la imagen de *Phaed.*, esto es, con la idea de que una copia puede operar, según Platón, como dispositivo que reenvía a realidades de naturaleza ideal-inteligible.

#### 4. La virtualidad rememorativa de la imagen (*Phaed.* 72e-77b)

Según se ha visto en los tratamientos anteriores, la imagen en sentido propio ofrece una similitud con su original y, en esta medida, se emplaza a sí misma en una relación referencial con él; esta relación resulta en sentido estricto una relación de semejanza o similitud. La nota de la semejanza opera también como

---

una correspondencia cualitativa tiene lugar, en cambio, cuando se aplica a cada cosa ‘lo adecuado’ a ella (*Rep.* IV 420d5) y ‘lo adecuado’ se encuentra en dependencia siempre de la captación y posterior traducción de los rasgos esenciales de esa cosa.

noción clave en el argumento de la reminiscencia en *Phaed.* Dentro del argumento de la reminiscencia aparece la cuestión de la imagen y de su función en el acto rememorativo: en la medida en que ella presenta un cierto parecido con su original, despierta el recuerdo del mismo y, en el marco de este proceso de reminiscencia, opera como dispositivo de arranque del conocimiento.

En lo siguiente, expongo el planteamiento que Sócrates hace en *Phaed.* acerca de la imagen como copia semejante al original y la tesis de que, precisamente por esa semejanza, logra activar el recuerdo y el conocimiento del mismo. Para argumentar en favor de esta tesis se distinguen dos momentos de conocimiento, a saber, el conocimiento que el alma ha poseído en su existencia previa al modo actual vinculado a un cuerpo y el conocimiento presente en el modo de existencia corpórea; denomino al primero ‘momento originario’ y al segundo, ‘momento rememorativo’.

Con cuatro ejemplos, levemente distintos entre sí, cuyas diferencias resultan, sin embargo, fundamentales para reconocer la lógica del argumento, se presentan distintos casos de recuerdo, que tienden a dar cuenta del acto de recordar como evento que relaciona los dos momentos del conocimiento.

En la presentación de los ejemplos, se puede observar un paulatino pasaje que va desde ciertos ejemplos en los que el recuerdo se produce por una *asociación*, hacia otro tipo de ejemplos, en los que los objetos son recordados debido a la *semejanza* que presentan entre sí. Además, se pasa también de analizar ejemplos, en los que el recuerdo vincula solo dos objetos perceptibles, a otros ejemplos, en los que un objeto sensible evoca un segundo objeto que es, en cambio, inteligible. Para hacer más clara la exposición, me valgo de una mínima formalización del argumento: en cada uno de los cuatro ejemplos se combina un elemento (a) que es ‘desencadenante del recuerdo de’ otro elemento (A) ó (B), que es el ‘objeto rememorado’:

- (i) la lira (a) ‘hace acordar a’ su dueño (B); (*Phaed.* 73d3)
- (ii) la lira dibujada (a) ‘hace acordar a’ su dueño (B); (73e5)
- (iii) el retrato de Simias (a) ‘hace acordar a’ Simias mismo (A); (73e9)
- (iv) los leños iguales (a) ‘hacen acordar a’ lo igual mismo (A); (74a11-12).

En el primer ejemplo, Sócrates pone por caso un suceso completamente ordinario, a saber, el hecho de que algunas cosas puedan despertar en nosotros el pensamiento de otras cosas porque estamos familiarizados a tratarlas habitualmente con una cierta conexión. Se trata de un evento psicológico que, como se sabe, es denominado ‘asociación’. Así, el mero hecho de ver un instrumento musical como la lira puede evocarnos la figura del muchacho que habitualmente la utiliza y, de

este modo, asociamos –movidos por esa experiencia habitual ‘este muchacho toca la lira’– la percepción de la lira al pensamiento en el muchacho. Se cuenta aquí, por tanto, con un ejemplo en el que la percepción de un objeto aviva el pensamiento de otro objeto: el sujeto ve una lira, toma nota de ella como lira, pero simultáneamente es remitido por ella a su dueño. El conocimiento de la lira y el conocimiento de su dueño son, sin duda, conocimientos diferentes entre sí y, más en concreto, el conocimiento del muchacho es anterior a la actual percepción de la lira. Por eso, el sujeto que ve la lira puede ser reenviado por ella a su dueño<sup>26</sup>.

En el segundo ejemplo, Sócrates plantea una situación levemente distinta. En vez de considerar ahora la lira en relación con su dueño, llama la atención sobre el hecho de que incluso el dibujo de una lira puede servir para suscitar una asociación como la anterior, es decir, puede evocarnos también el pensamiento del muchacho que normalmente pulsa la lira. Este segundo caso añade al ejemplo anterior, además, un aspecto nuevo: el hecho de que los términos que se relacionan presentan diferente rango de realidad. Por consiguiente, estamos ante un caso en que el recuerdo se origina por un objeto del tipo de una copia (el dibujo de una lira) cuando esta remite a otra cosa que es, en cambio, un original (su dueño). De esta forma, aparece casi imperceptiblemente la estructura que en verdad interesa a Platón aquí, esto es, el binomio copia-original.

En el tercer ejemplo, Sócrates propone considerar el caso de un retrato en que es una estampa la que aviva el recuerdo de la persona retratada: el retrato de Simias que puede hacerle pensar a Cebes en Simias mismo. En este nuevo caso, se avanza todavía un paso más respecto del binomio básico copia-original que resultaba del segundo ejemplo, ya que ahora se centra la atención en un tipo peculiar de esta relación. La copia que se presenta en este caso es de una clase particular, pues consiste en la imagen misma de un original que le es directamente correlativo. Esta correlación se entabla por el parecido con el original que el retrato ofrece –o al menos, intenta ofrecer– del mismo. De esta manera, se considera aquí el caso en que la relación copia-original parte de dos cosas semejantes entre sí y se traduce, por consiguiente, en el binomio más específico de imagen-original. Los términos de esta relación inducen a una conexión directa por semejanza que tienen entre sí y presentan además un estatuto diferente, ya que uno es inferior al otro en realidad. De modo latente, este caso del binomio imagen-original da cuenta de una clase de copia, la imagen, e introduce en el argumento la relación más compleja del binomio mencionado, esto es, la relación de representación.

---

26 Véase Ebert (2004: 205).

Con este tercer ejemplo, Platón tiene en mente introducir la relación de semejanza como vía para dar cuenta de la relación que existe entre los ámbitos sensible e inteligible, aunque esto no se ha manifestado expresamente en el texto citado. Para esto, el análisis se concentra en aquellos casos en que la rememoración de determinados objetos es suscitada a partir de cosas que son semejantes a ellos, que presentan además diferente rango en la relación, como se puede advertir en el binomio imagen-original<sup>27</sup>.

En el cuarto ejemplo, Sócrates incorpora como segundo término de la relación, esta vez, una categoría matemática: ‘lo igual mismo’. El enunciado del ejemplo dice: los leños iguales (a) ‘hacen acordar a’ lo igual mismo (A). La lógica argumentativa incorpora al final el caso que, en sentido estricto, importa. También en este ejemplo hay dos términos distintos, ‘los leños son iguales entre sí’ y ‘lo igual mismo’.

Mira si las cosas son de la siguiente manera: decimos que hay algo igual. No me refiero a un leño ‘igual’ a otro leño ni a una piedra ‘igual’ a otra piedra ni a ninguna otra de estas cosas, sino a algo diferente, al margen de todas ellas: a lo igual mismo (*Phaed.* 74a9-12)<sup>28</sup>.

Además, en este ejemplo, el primero de los términos –los leños iguales– no resulta ya un término simple, sino compuesto, es decir, se trata en este caso de un término que integra ya en sí una relación. Por consiguiente, el despertador que suscita el recuerdo no es ahora propiamente un objeto, sino la relación entre dos objetos (en el ejemplo, la relación de igualdad)<sup>29</sup>. El término ‘los leños iguales’ está compuesto por dos cosas distintas (son dos leños con existencia individual cada uno), perceptibles y que comparten una propiedad: ser iguales entre sí. El elemento (A) introduce, en este caso, una novedad respecto de los ejemplos anteriores, porque no se trata ya de un elemento sensible, sino de un objeto no perceptible, es decir, inteligible<sup>30</sup>. El objeto inteligible se identifica con la propiedad que el

27 Discute, en cambio, que la lógica del argumento confluya al empleo del binomio imagen-original para la relación Ideas-cosas, Ebert (2004: 225-227).

28 La traducción es mía.

29 Como puntualiza Frede (2003: 53), Platón no parte, en este ejemplo, exactamente de la relación entre objetos iguales, sino más bien de la igualdad como concepto relativo, es decir, de la propiedad que posee un objeto en relación con otro. En la medida en que el ejemplo parte de la igualdad como propiedad, este argumento funcionaría no solo para los casos en que los puntos de partida son relaciones, sino que sería transferible también a otras propiedades como la valentía, la justicia, la belleza, etc.

30 Por vía de contraste, se define lo inteligible como aquello que no se ve. En *Phaed.* se trata con ejemplos de cosas como ‘los leños iguales’ y se refiere a ellos como lo que se ve oponiéndolos a los objetos que no se ven como ‘lo igual mismo’. En la medida en que estos funcionan como meros ejemplos, cabe interpretar que la mención a lo no visible designa el conjunto más extenso de lo no perceptible en general. En la lectura de estos pasajes se puede ver que la alusión a lo no perceptible no incluye solamente aquellos objetos que en las condiciones del momento no se podían percibir y que, en cambio, una posterior especialización tecnológica podría volver perceptibles, sino a objetos

término relacional ‘los leños iguales’ ejemplifica, esto es, con lo igual mismo (*Phaed.* 74a11-12).

Este caso es, a todas luces, mucho más complejo que los ejemplos analizados hasta ahora, aunque el recorrido previo ha preparado el camino y va a ser asumido para acometer el análisis de este nuevo ejemplo. Si se trasladan las coordenadas que ofrecen los tres primeros ejemplos al análisis del cuarto ejemplo, resulta el siguiente escenario.

En primer lugar, el término relacional ‘los leños son iguales’ corresponde al elemento (a) de las anteriores relaciones y, por tanto, será tratado en este caso como el desencadenante que suscita el recuerdo de (A). En segundo lugar, el recuerdo se desencadena en este ejemplo por la semejanza de la relación entre los leños iguales y la igualdad misma. Además la referencia a la recuperación del concepto de igualdad implica que ese concepto es *a priori*, es decir, una noción que no se obtiene *de* la experiencia sino *con ocasión de ella*<sup>31</sup>. Por último, como resultaba del tercer ejemplo, la relación fundamental desde la que se dará cuenta del salto ontológico presente en el cuarto ejemplo será la relación de imagen-original. De este modo, al trasponer esa relación al ejemplo cuarto, esto es, la relación dada entre cosas semejantes tales como el retrato de Simias y Simias mismo, el término relacional ‘los leños iguales’ puede actuar como la imagen en una determinada representación.

En conclusión, como se puede ver en los casos tercero y cuarto, la relación entre una imagen y su original se entabla a causa del parecido que ambos presentan. Al percatarse del parecido, uno conecta el retrato con la persona retratada como términos intrínsecamente correlativos y no solo debido a un evento asociativo como en el caso de la lira y su dueño. Esta conexión directa generada por la semejanza de la imagen con su original, abre la posibilidad de conocer el original a través de las propiedades que la imagen manifiesta en común con él<sup>32</sup>. Además, el cuarto ejemplo da cuenta de cómo se relacionan el plano sensible (los leños iguales) y el inteligible (lo igual mismo), esto es, mediante una relación de semejanza. Finalmente, se puede concluir además que, a pesar de que la imagen y el plano sensible poseen un rango inferior a la realidad del original o plano inteligible, el primero puede

---

que no son bajo ninguna condición alcanzables mediante la experiencia. En consecuencia, se trata aquí de objetos no materiales.

31 Así Frede (2005: 48): „*Es geht hier auch nicht um die Entdeckung mathematischer Wahrheiten, sondern um die Wiedererinnerung an Begriffe a priori*“.

32 Véase Frede (2005: 48). Una lectura diferente, véase en Ackrill (1997).

suscitar el pasaje al segundo y, por consiguiente, conducir al conocimiento en el sentido enfático que este término posee en la filosofía platónica<sup>33</sup>.

## 5. Recapitulación

Platón atiende a la cuestión de los productos de la mimesis en distintos y numerosos lugares de su obra. Las cuatro secciones que se han traído aquí a consideración han permitido confeccionar una visión panorámica de la ‘apariencia’ y de la ‘imagen’, ambas producto de la mimesis. En la lectura de esas secciones se ha advertido que, mientras que la apariencia presenta una estructura sustitutiva, la imagen dispone de una asimilativa; esto significa, en primer lugar, que la apariencia tiende a ocultar el original del caso y, por esto mismo, induce a engaño a sus receptores. Es este el producto de la mimesis que Platón tematiza y critica en *Rep. X*. En segundo lugar, esto significa que, por contraste con la apariencia, hay según Platón otro tipo de producto mimético, la imagen, que, develando su semejanza con el original, no lo sustituye sino que reenvía a él. Esta caracterización de la imagen tiene lugar en *Soph*. Ahora bien, lo que la imagen necesita recoger para operar el reenvío al original son fundamentalmente las cualidades que definen a este; en tal medida una imagen comporta la posibilidad de remitir a la esencia del objeto al que representa (*Cra.*). Más aún, Platón ha defendido incluso que las imágenes pueden operar como reenvío a las formas; cada imagen sería un ejemplo en el ámbito sensible de una forma inteligible. En esta medida las imágenes podrían ser útiles como disparadoras, no del engaño, sino del genuino conocimiento.

## Bibliografía

1. Ackrill, J. (1997) “Anamnesis in the Phaedo: Remarks on 73c-75”, en: *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.

---

33 Como es sabido, el término ‘conocimiento’ designa en Platón la captación de un objeto mediante la inteligencia. En el caso de objetos perceptibles, cuya estructura es inestable, la captación no resulta un conocimiento seguro y, por tanto, no conforma una ciencia exacta. Por el contrario, la estabilidad de los objetos inteligibles hace de estos fundamento para la ciencia segura y exacta. A su vez, estos objetos inteligibles son de dos tipos: las categorías geométrico-matemáticas, accesibles mediante un método de carácter hipotético, y las entidades ideales, accesibles mediante la ciencia dialéctica. Ante el método constructivo propio de la geometría y matemática, Platón claramente prioriza el método dialéctico. De este modo, el concepto platónico de ‘conocimiento’ propiamente comprendería a la dialéctica y, en segundo lugar, matemática y geometría; mientras que lo que hoy estamos acostumbrados a llamar ciencias físico-naturales corresponde – debido a la estructura de sus objetos – a un estatuto epistemológico inferior que no se denomina ciencia sino opinión. Ver Frede (2005: 55)



2. Ambuel, D. (2007) *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Parmenides Publishing.
3. Belfiore, E. (1984) "A theory of imitation in Plato's Republic", en: *TAPA* 114, pp. 121-146.
4. Bordt, M. (2006) *Platons Theologie*, Freiburg-München, Karl Alber.
5. Branwood, L. (1990) *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
6. Collobert, C. (2011) "Poetry as Flawed Reproduction: Possession and Mimesis in Plato", en: Destreé, P. y Herrmans, F., eds. *Plato and the Poets*. Leiden-Boston, Brill: Mnemosyne Suppl. Vol. 328.
7. Cornford, F. (1991) *La teoría platónica del conocimiento: Teeteto y El Sofista*. Buenos Aires, Paidós, traducción N.L. Cordero y M.D. Ligatto, 2ª reimpr.
8. Giuliano, F.M. (2005) *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
9. Görgemanns, H. (1994) *Platon*, Heidelberg, Universitäts Verlag C. Winter.
10. Marcos, G. (2006) "La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas. Hitos en la conceptualización de la mimesis", en: *Estudios de Filosofía*, Medellín, Universidad de Antioquía 34, pp. 9-27.
11. Nehamas, A. (1998) "Plato on imitation and poetry in Republic 10", en: Smith, N., ed. *Plato critical assessments. Volumen III. Plato's Middle Period: Psychology and value theory*. London and New York, Routledge, pp. 273-323.
12. Nightingale, A. (2002) "Distant views: realistic and fantastic Mimesis in Plato", en: Annas, J. y Rowe, Ch., eds. *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. Cambridge: Harvard University Press.
13. Notomi, N. (2011) "Image-making in Republic X and the Sophist", en: Destreé, P. y Herrmans, F., eds. *Plato and the Poets*. Leiden-Boston, Brill: Mnemosyne Suppl. Vol. 328.
14. Palumbo, L. (2008) *Mimesis – Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo Editore.
15. *Platon Werke*. (2004) *Phaidon*, Band I 4, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, Übersetzung und Kommentar T. Ebert.

16. *Platons Phaidon*, (1999) Darmstadt, WB, D. Frede.
17. Rosen, S. (1983) *Plato Sophist. The Drama of Original and Image*. Yale University Press.
18. Tate, J. (1932) "Imitation in Plato's *Republic*", en: *Classical Quarterly* 22, pp. 161-169.
19. Untersteiner, M. (1966) *Repubblica. Libro X. Studio introduttivo, testo e commento*. Napoli.



# La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño\*

## About the Social Dimension of Forgiveness and the Possibility of Reconsidering it as a Reconciliation Process with Harm

Por: **Liliana C. Molina González** \*\*

G.I.: Cultura, Violencia y Territorio – CVT- Instituto de Estudios Regionales INER  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: liliana.molina@udea.edu.co

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2016  
Fecha de aprobación: 28 de mayo de 2016  
Doi: 10.17533/udea.ef.n54a09

**Resumen.** *El objetivo del artículo es interrogar por la dimensión moral del perdón en el contexto de daños relacionados con el conflicto armado en Colombia. A la luz de estos daños resulta problemático considerar el perdón solamente como condonar el daño, renunciar al resentimiento o reconciliarse con el ofensor. Este artículo propone considerar al perdón como una respuesta moral relacionada con otros sentimientos o respuestas morales ante el daño y como un proceso consistente en la reconciliación, 'digestión' y absorción del daño. Esto permitirá subrayar la dimensión social de dicho proceso y mostrar que como proceso de reconciliación con los costos del daño, el perdón implica una sanción moral y no excluye la posibilidad de reclamación por el daño padecido.*

**Palabras claves:** *daño moral, perdón, sentimientos morales, reparación, reconciliación*

**Abstract.** *The aim of the article is questioning the moral dimension of forgiveness in the context of harm related to the armed conflict in Colombia. It is troublesome though to consider forgiveness only as forgiving harm, giving up resentment or reconciling with the offender. This article proposes to consider forgiveness as a moral response related to other feelings or moral responses to harm and as a consistent process in reconciliation, digestion and absorption of harm. This will emphasize the social dimension of the process and will also show that, as a process of reconciliation with the costs of harm, forgiveness involves a moral sanction and does not exclude the possibility to claim for suffered harm.*

**Keywords:** *moral harm, forgiveness, moral feelings, reparation, reconciliation*

---

\* Este artículo es resultado del trabajo de investigación “Mal moral y perdón como posible respuesta ética ante el daño”, del que soy investigadora principal. Esta investigación fue aprobada para su financiación por el CODI (Acta 647) en el marco de la convocatoria programática en Ciencias sociales, Humanidades y Artes, del 2013, y finaliza en diciembre del 2016.

\*\* Expreso mi agradecimiento a las mujeres que han participado, entre Febrero de 2014 y Noviembre de 2015, en los talleres exploratorios sobre perdón en el barrio Bello Oriente de Medellín; también a las personas que generosamente compartieron con el grupo de investigación sus experiencias y perspectivas diferentes y críticas sobre los asuntos relacionados con este tema, a través de entrevistas semi-estructuradas realizadas durante el primer año de la investigación (Fabiola Lalinde, Pastora Mira y Luz Marina Bernal).

### Cómo citar este artículo:

MLA: Molina, Liliana. “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño”. *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 151-176.

APA: Molina, L. (2016) La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño. *Estudios de Filosofía*, 54, 151-176.

Chicago: Molina, Liliana. “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño.” *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 151-176.

“...cuando soy indiferente ante el dolor del otro,  
estoy abriendo la puerta para que mañana me llegue a mí”<sup>1</sup>

Para María Elsy

Tradicionalmente suele entenderse la dimensión moral del perdón desde un punto de vista personal, como una experiencia que compete a cada individuo y que puede llevar, según el caso, a condonar el daño recibido, restaurar relaciones con el ofensor o perpetrador del daño (perdón reconciliatorio), dejar la herida en el pasado y juzgar sin resentimiento lo sucedido o padecido. No obstante, cuando escuchamos los testimonios de personas que han sufrido graves daños y han podido proseguir con su vida, identificamos que el trámite de sus afectaciones y las acciones que han emprendido en respuesta (como la denuncia permanente o el intento por dignificar la memoria de sus familiares),<sup>2</sup> no encajan del todo con una concepción tradicional que subraya el carácter personal del perdón, entendido como una experiencia singular, privada, y en algunos casos, reconciliatoria.

Aunque algunos de los testimonios<sup>3</sup> insistan en que el perdón es personal porque la elección de condonar el daño compete solo a la víctima, comprender el perdón en términos de acto íntimo o personal, deja de lado la importancia que reviste el acompañamiento y la solidaridad para una persona que intenta retomar su vida motivada por emociones y razones que no se reducen ni al miedo ni al resentimiento, ni al deseo de venganza o de retribución del daño. En esta medida, creo que las voces de personas gravemente afectadas por la violencia permiten llamar la atención sobre la necesidad de comprender *la dimensión social del perdón*. Por esta vía es posible reflexionar sobre la potencia moral del perdón como respuesta posible ante el daño. Antes de comenzar creo conveniente hacer algunas aclaraciones. Mi propósito con las siguientes observaciones no es afirmar que el perdón sea la respuesta más conveniente ante el daño. Mi intención es otra: preguntar si el perdón puede contribuir a la reparación de lazos morales en contextos de conflicto armado como el nuestro. En suma, mi objetivo es reconsiderar la potencia moral

---

1 Palabras de Pastora Mira quien concedió al grupo de investigación una entrevista en septiembre del 2014 en el marco de las IV Jornadas para la Paz, realizadas en la Universidad Cooperativa de Colombia (Medellín).

2 Todas las mujeres con quienes hemos consultado y trabajado en los talleres han tratado de devolver dignidad a la memoria de sus parientes, al hacerlo reclaman su valor como personas, manifestando el papel que sus hijos tenían en su familia, en su barrio. Esta es una manera de recordar quiénes eran antes de ser asesinados, desaparecidos o ejecutados extrajudicialmente. Esta es una manera de recordarlos como miembros importantes de una comunidad.

3 Me refiero a los testimonios de las mujeres participantes de los talleres y de las mujeres entrevistadas. En adelante no discriminaré entre sus opiniones a menos que haya una razón para subrayar algún aspecto concreto.

del perdón partiendo de que se trata de una actitud humana que depende de razones y está relacionada con otras respuestas morales posibles ante el daño. Siguiendo este camino propongo explorar la dimensión social del perdón y preguntarme por su potencia moral en términos de reparación de lazos morales. Con lazos morales me refiero a las relaciones que una persona establece con otras en términos de confianza recíproca en normas morales y sociales que se consideran justificadas para la vida en común y gracias a las cuales dicha persona reconoce su pertenencia a una comunidad, defiende creencias basadas en principios normativos como el respeto por la dignidad, y guarda expectativas moderadas y positivas respecto del futuro. Esta perspectiva no niega, por lo demás, el carácter personal de un acto como el perdón, que de ningún modo puede interpretarse como un deber impuesto a las personas afectadas por el daño.

Para explicar la dimensión social del perdón propongo dos pasos: primero, indagar por la relación entre el perdón y otros sentimientos morales, esta vía permitirá entender en qué consiste esta actitud humana que puede ser interpretada como un proceso. El segundo paso consistirá en interrogar por la posibilidad de comprender el perdón como una especie de “reconciliación con el daño”. Para esto me apoyaré en el trabajo realizado durante los últimos dos años en los talleres exploratorios sobre perdón en la Fundación Solidaridad y Compromiso<sup>4</sup> del barrio Bello Oriente de Medellín; y en algunos planteamientos filosóficos que considero relevantes para sustentar la interpretación propuesta.

## **1. Del perdón entendido como un sentimiento moral**

Para entender mejor por qué el perdón es una respuesta moral posible ante el daño es necesario reconocer su vínculo con otros sentimientos morales como el resentimiento, la indignación, el remordimiento, la vergüenza y la culpa. Sin embargo, como actitud moral el perdón también se relaciona con sentimientos como la esperanza, la confianza, la solidaridad y la fraternidad. En su conjunto, estas emociones, siempre respaldadas por razones, disponen a actuar de ciertas maneras. Por ejemplo, muchas personas pueden optar por reclamar justicia recurriendo a las herramientas normativas disponibles, y en otros casos optar por la denuncia en espacios alternativos y compartidos con otras personas, mediante el tejido y la construcción de espacios colectivos de memoria.<sup>5</sup> En estos casos los sentimientos y

---

4 Agradezco a Miriam Zambrano por permitirme participar durante este tiempo en las actividades de la Fundación (<http://www.fusolcom.org/>).

5 Al respecto se pueden citar como ejemplos proyectos como los de:

las razones que los justifican no se reducen al resentimiento ni al deseo de venganza y retribución del daño. Podemos imaginar que en algunos casos haya, por ejemplo, vergüenza, culpa, remordimiento, tal vez por haber sobrevivido al daño, por haberlo permitido, o por no haber podido evitar el daño sufrido por una persona cercana o un familiar. El universo de las emociones revela aún más su complejidad cuando establecemos relaciones entre ellas; mucho más cuando se trata de comprenderlas como respuestas posibles ante la experiencia concreta del daño. La vergüenza, el miedo, el resentimiento, la indignación, resuenan en la vida de personas afectadas pero también en la vida de sus allegados, y de las comunidades de las que son parte (familia, amigos, trabajo, barrio).

Para entender el carácter sancionatorio y complejo de las emociones mencionadas me apoyo en Ernst Tugendhat. Mi objetivo es comprender, en la segunda sección de este artículo, por qué el perdón también puede entenderse como un sentimiento moral.

Según Tugendhat los sentimientos morales tienen un carácter sancionatorio,<sup>6</sup> es decir, son sentimientos de desaprobación o de displacer con que juzgamos

---

(1) las Tejedoras de Mampuján (Bolívar), cuya historia contada por miembros de la comunidad puede visualizarse en <https://www.youtube.com/watch?v=FGerzhlyyMM>;

(2) el costurero “Tejedoras por la memoria de Sonsón”, concebido desde 2009 como iniciativa artística por la Asociación Municipal de Víctimas por la paz y la esperanza de Sonsón (Antioquia), la cual ha estado respaldada por el acompañamiento de la investigadora Isabel González Arango, del Grupo “Cultura, Violencia y Territorio” (CVT) del Instituto de Estudios Regionales –INER– de la Universidad de Antioquia. Este proyecto ha sido apoyado por el Banco Universitario de Programas y Proyectos de Extensión –BUPPE– de esta misma Universidad (<https://www.youtube.com/watch?v=e94x-UJLbtg>);

(3) el salón del “Nunca más”, un proyecto comunitario apoyado por ASOVIDA, asociación de víctimas de Granada (<http://www.salondelnuncamas.org/>) y

(4) el colectivo de mujeres afrocolombianas que ayuda a las mujeres víctimas del desplazamiento y de violencia sexual, “Red mariposas de alas nuevas construyendo futuro” (<http://www.redmariposas.com/>).

Estas son solo algunas pocas muestras de los proyectos comunitarios que las propias personas afectadas han emprendido con el respaldo de otros grupos o personas, apostando por defender la vida asumiendo los retos y costos del daño.

6 En esta sección me baso en las observaciones de Tugendhat sobre los sentimientos morales, pues para él las emociones o sentimientos morales (especialmente las desaprobatorias) son la base de nuestras prácticas morales. Su rasgo distintivo es, como él lo señala, el carácter interno de la sanción. Este aspecto es fundamental porque implica que una persona sea capaz de juzgar moralmente no solo las acciones ajenas sino las propias, es decir, de juzgar su acoplamiento o no a las normas y prácticas morales de una comunidad, de querer pertenecer a una comunidad moral, y de oponerse a prácticas que socialmente pueden ser aprobadas pero que juzga como moralmente inaceptables. Sobre el papel de los sentimientos morales en los planteamientos de Tugendhat, remito a *Universalism and Obligation. Is Ernst Tugendhat’s concept of an emotional obligation to universalism defensible?* (Andreas Eriksen, 2009).



desaprobatoriamente una conducta o una persona. Estos sentimientos se construyen “sobre el juicio acerca de un disvalor o valor moralmente negativo”<sup>7</sup> (Cf. Tugendhat, 1993: 21) e implican creencias con las cuales juzgamos moralmente una acción, al agente de la acción, y los efectos que una acción ocasiona en la vida de quien ha sido afectado, en la vida de sus familiares y de la comunidad a la que pertenecen. Para Tugendhat estos sentimientos implican no solo la capacidad de reconocer reglas morales y juzgarlas como justificadas, sino sanciones internas que se manifiestan como vergüenza cuando juzgo que soy directamente el responsable de una acción que reconozco contraria a las normas morales recíprocamente compartidas; como indignación, cuando juzgo que otra persona ha sido afectada por una acción que juzgamos como negativa; y como resentimiento, cuando sufro las consecuencias de dicha transgresión o cuando una acción juzgada como mala me perjudica directamente. Por tanto, con sentimientos morales como la indignación y el resentimiento expresamos la desaprobación ante las acciones ajenas y propias, y ante sus consecuencias. Con indignación y resentimiento se rechaza la transgresión de una norma moral que se juzga como recíprocamente justificada y este rechazo exige tener la capacidad de reconocer, conforme a juicios morales sobre lo bueno, por qué dicha acción atenta contra la “vida en común” o contra el respeto por un grupo o un individuo.

Para una persona o familia que ha sido impactada por daños como los mencionados, las respuestas morales no se reducen a “perdón” o “resentimiento y deseo de venganza”, entendidas como actitudes y sentimientos morales que se excluyen entre sí. Además, si comprendemos los sentimientos morales en su relación con normas y creencias sobre la dignidad, el respeto moral y las condiciones necesarias para una vida en común, es posible quizá reconocer que perdonar no es la única vía para renunciar al resentimiento y proseguir con la vida tras el daño. Por tanto, se justifica preguntarnos si porque se perdona hay que renunciar a la demanda de justicia, o si al perdonar se niega la necesidad de reivindicar la dignidad

---

7 Tugendhat llena de contenido este planteamiento a medida que avanza en sus *Lecciones*, indagando por la posibilidad de encontrar un fundamento no trascendental para el contenido kantiano del bien: el deber de respetar la dignidad humana y de no instrumentar a los otros ni permitir ser instrumentalizado. En esta indagación, los sentimientos morales intersubjetivamente configurados ocupan un lugar fundamental para reflexionar sobre el carácter social de la moral. Por otro lado, en *Problemas de la Ética* (Tugendhat, 1988: 177-188), Tugendhat admite que estos sentimientos también pueden expresarse positivamente, mediante la estima moral cuando reconocemos el valor moral del carácter de una persona, es decir, cuando la consideramos moralmente, o como una totalidad, y no en relación con algún aspecto que nos parezca útil, agradable o admirable. Pero aclara que esta estima no es una “sanción” en el sentido estricto del término (Tugendhat, 1988: 170) aunque la implique de manera positiva en cuanto depende de la capacidad de juzgar moralmente.

lastimada por el daño; incluso es legítimo preguntar si se pueden emprender procesos de reivindicación de la dignidad sin perdonar.

Este tipo de preguntas surge cuando partimos de la relación compleja entre diferentes formas de responder ante el daño, la cual permite admitir la necesidad de interrogar aún por la potencia moral del perdón sobre todo si dejamos de suponer que el perdón sea condonar el daño al ofensor o reconciliarse con él. Además resulta relevante preguntarnos si el perdón puede interpretarse como un proceso paralelo al de reclamación de justicia y de reivindicación de la dignidad lastimada por el daño.

En los casos del daño producido por los hechos que han desatado largos años de conflicto armado en Colombia, sentimientos como la indignación, el deseo de venganza, el miedo, la culpa y la vergüenza, permean el escenario de respuestas morales posibles como la del perdón. Por eso para repensar en qué medida el perdón puede interpretarse como una respuesta posible ante el daño, es necesario considerarlo como parte de una red compleja que incluye también otros sentimientos como la vindicación, la esperanza y la confianza.<sup>8</sup> Con ese entramado complejo tiene vínculos una actitud humana como el perdón. Sin embargo, tiende a darse por supuesto su carácter íntimo y gratuito, confinando su posibilidad como respuesta moral al ámbito privado o personal. Pero indagando por su relación con otras actitudes morales es posible preguntar por la dimensión social del perdón.

Pensando en esa relación que puede haber entre el perdón y otras actitudes morales, se puede afirmar que el perdón es como un proceso imperfecto, sin duración precisa o calculable en el tiempo, y no solo como un acto comunicativo y algunas veces, reconciliatorio.<sup>9</sup> Como señala Margaret Urban Walker (2011: 169), no hay

---

8 Govier (2002: 149-158) distingue entre deseo de venganza y de vindicación, siendo esta última una manera positiva de reivindicar la dignidad y el valor de una forma de vida, o de una comunidad, sin replicar el daño. Sobre la esperanza como una creencia basada en la suposición de que se pueden esperar buenos resultados sin tener certezas al respecto y siendo consciente de los posibles obstáculos y limitaciones para alcanzarlos, o sea como una creencia basada en expectativas falibles pero alcanzables según un contexto particular, *Cf.* Govier, 2002: 159-169). Por otro lado, Margaret Urban Walker (2006: 40-71) señala además la conexión entre esperanza, deseo e imaginación, y la creencia en “otras posibilidades”. Ella señala que “la esperanza es no solo posible sino moralmente esencial pues sin ella y sin la confianza que promueve, se puede perder la propia adherencia a la moralidad, es decir, dejar de sentirnos moralmente responsables. Y al hacerlo, podemos perder la fuerza personal y social de la moralidad ante la falibilidad humana y el escenario de lo peor (...). La esperanza moral se funda en nuestra confianza en los ideales morales así como en la confianza en la responsabilidad de cada uno” (Urban Walker, 2006: 70-71). A esto añade que los seres humanos al perder la esperanza en un sentido moral, pierden la capacidad para creer en un futuro en el que “el bien y la dignidad son valiosos”, o pueden dejar de creer que estas ideas son lo suficientemente creíbles como para desear su realización.

9 Sobre el perdón como un acto comunicativo y performativo, pero diferente de la reconciliación aunque propenda a ella, *cfr.* Thiebaut (2015: 90).

fórmulas exactas para describirlo. Así que podemos imaginar que el escenario del perdón se manifiesta, en algunos casos, cuando una persona que carga con los costos del daño decide cada día y con la dificultad que esto supone, que su vida no esté dirigida por razones que justifiquen devolver el daño, ni por sentimientos que expresen dicha necesidad como el resentimiento o el deseo de venganza. Una persona así trata de renunciar a la recriminación continua, aunque experimente intermitentemente sentimientos de resentimiento, deseos de venganza, y en algunos casos, miedo e incluso vergüenza. Este escenario es imperfecto en la medida que no supone la supresión de emociones que tienden a ser juzgadas como negativas, y depende de cada caso concreto.

No obstante, para que el perdón sea posible se necesita de un proceso en que la comunidad moral juega un papel importante, como lo subrayan los testimonios escuchados en las entrevistas y en los talleres que respaldan este trabajo.

“Las comunidades de apoyo pueden hacer una gran diferencia, ya sea que los ofensores ofrezcan lo que es necesario para perdonar o que la víctima se sienta en posición para perdonar, con o sin la participación del ofensor” (Urban Walker, 2011: 167). Con base en la relación entre el perdón y sentimientos morales como los mencionados, y en que estos sentimientos dependen de los juicios morales compartidos de una comunidad, se define la dimensión social del perdón. Admitiendo la dimensión social del perdón se subraya, además, la importancia de la comunidad moral en ese proceso imperfecto en que puede consistir el perdonar. Por tanto, perdonar como proceso no se confina al ámbito privado pero tampoco lo excluye.

En algunos escenarios poder perdonar supone humanizar al ofensor, juzgarlo como ser humano falible, en lugar de demonizarlo; es decir, considerarlo moralmente.<sup>10</sup> Esta posibilidad no tiene que ir en contravía de la demanda de verdad y justicia; ni traducirse en un perdón reconciliatorio. Dichas posibilidades dependen del caso concreto y del proceso de “llevar el daño” que compete principalmente a la persona afectada. Por otro lado, podemos imaginar un caso en que la víctima no juzgue favorablemente al ofensor o perpetrador del daño, es decir no le conceda perdón moral<sup>11</sup> y, sin embargo, cese de recriminarle lo sucedido intentando no replicar el daño recibido ni en su núcleo familiar ni en su comunidad. En este segundo caso, una persona podría llegar a perdonar el daño

---

10 Sobre la consideración moral del ofensor como ingrediente necesario para perdonar, “*Forgiveness and the intrinsic value of persons*” (Holmgren, 1993: 341-352).

11 Sobre perdón personal y perdón moral, Cf. Fricke, Ch., 2011: 60-63.

y persistir insistentemente en demandar justicia. ¿Cuál sería el aspecto común a ambos casos? Ambos procesos son respaldados por una comunidad de apoyo que permite a quienes han sido afectados recuperar autorrespeto, reconectarse con otras personas, volver a confiar y a tener esperanza.<sup>12</sup>

Independientemente de que la víctima cambie o no la opinión sobre el perpetrador del daño, si consideramos al perdón como un proceso y no solo como un acto íntimo, es posible admitir que su núcleo es menos la condonación del daño que una especie de reconfiguración de la autopercepción, de la propia historia, y de sus relaciones con otras personas.<sup>13</sup> Por eso el perdón no solo ha de identificarse con el dejar o situar una experiencia dolorosa en el pasado, sino con la experiencia de mirar hacia un futuro incierto pero con esperanza (Walker, 2006: 152). ¿Cómo? Depositando dosis de confianza en las relaciones interpersonales, encontrando respaldo en el apoyo de una comunidad, apostando por interpelar, “juntos”, las instituciones sociales y políticas, encontrando vías de construcción de memoria y espacios de testimonio, espacios que propician la reflexión intersubjetiva sobre lo sucedido. Por eso la indiferencia de las comunidades ante el daño, ante las personas que lo han padecido, puede excluir la posibilidad del perdón considerado desde el punto de vista de su potencia reparadora.<sup>14</sup>

---

12 La importancia del papel de la comunidad moral es resaltada por la mayoría de autores que se ocupan de temas relacionados con los sentimientos morales aunque subrayen diferentes aspectos. Entre ellos menciono a: Tugendhat (1993, 1988), Urban Walker (2006), Thiebaut (2015), Pía Lara (2009), Stanlick (2010).

13 Estos aspectos se hacen notables es a partir de las historias que narran las personas. Por ejemplo, una desmovilizada que ha encontrado vías para retomar la vida en comunidad gracias al apoyo recibido (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/513/-o-aprendemos-a-confiar-o-seguiremos-de-mal-en-peor>); o la de un secuestrado que le tendió la mano a un exguerrillero (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/38>). Al respecto encontramos el relato en primera persona de Susan J. Brison (2003), profesora de Filosofía (Dartmouth College), víctima de violencia sexual y de intento de homicidio, quien narra su experiencia de reconfiguración de su identidad y de sus lazos morales tras el daño padecido.

14 Esto también lo señala Walker (2006: 167) en su capítulo sobre el perdón, aunque su punto de partida no sean las relaciones entre el perdón y otras emociones morales sino una revisión crítica de las opiniones que ha ofrecido la tradición filosófica sobre el perdón como dejar atrás el resentimiento, restaurar las relaciones y fijar un daño en el pasado. En su libro *Moral Repair* su punto de partida es el análisis de las herramientas necesarias para reparar las rupturas morales, entre las que se encuentra el perdón. Este punto de partida se basa en una comprensión de la moral como un conjunto de expectativas normativas recíprocamente compartidas que dependen de la confianza en estándares morales compartidos y en nuestra responsabilidad para cumplirlos y asumirlos. Por eso para entender los retos de la reparación moral en contextos de graves daños primero hay que entender y reconocer qué ha sido roto, cómo han sido afectadas las relaciones morales que se fundan en la confianza (en el sistema normativo y en la responsabilidad de todos para guiarse por él) y la esperanza; además, es necesario identificar cómo el daño causa rupturas en la capacidad para la indignación y el resentimiento.

Si admitimos que el perdón es un sentimiento moral y un proceso<sup>15</sup> vinculado con otros que constituyen también posibles respuestas ante el daño, podemos admitir, también, que tiene un respaldo social, pues la moralidad tiene una base social. ¿Qué quiere decir esto? Que la posibilidad de perdonar está respaldada por prácticas morales como la indignación, cuya condición es el reconocimiento social del daño y de cómo han sido vulneradas las personas afectadas desde el punto de vista moral y de los derechos. Sin este reconocimiento, necesario también para una demanda social de justicia y de memoria, es difícil recrear el escenario del perdón. Y puede llegar a ser inmoral apelar al perdón.

Como lo muestran los informes sobre las consecuencias del daño producido por el conflicto armado en Colombia,<sup>16</sup> el daño no solo afecta la relación entre la persona afectada y quien la ha agredido, sino las relaciones con otras personas del entorno familiar y allende al mismo, es decir, la relación con la comunidad moral de la que la persona afectada se reconocía como parte. Poder confiar y tener esperanza son capacidades necesarias para la asociación, para la solidaridad y la fraternidad. Estas son actitudes indispensables para poder actuar juntos pero también para comprender el valor de la propia singularidad, de la propia vida, para poder desarrollar sentimientos de autorrespeto. Sin este respaldo y reconocimiento social, que va más allá del derecho y las relaciones establecidas en el núcleo familiar, es

---

15 Sobre el perdón como un proceso complejo encontramos afinidad con las observaciones de Michael Reed, profesor de la Universidad de Yale. En su columna “Actos de perdón. Primera parte”, Reed afirma que “el perdón está inserto en un enmarañado laberinto. El perdón entraña comunicación, pone en marcha distintas redes de significación y moviliza afectos. Es necesario distinguir dos planos: uno individual y personalísimo, y otro colectivo y político. En el plano personal, todos tenemos alguna noción de lo que es y de cómo se experimenta el perdón –aunque resulta difícil verbalizar ese entendimiento (...). No hay una fórmula para alcanzar el perdón ideal; es un proceso humano, imperfecto y volátil, que está plagado de subjetividades. El perdón –el de cada uno– se define a partir de creencias individuales, experiencias personales y sensibilidades propias. Además de seres individuales, somos seres sociales. En ese ámbito colectivo, es útil explorar qué es lo que está en juego en “los actos de reconocimiento” que harán parte de la reparación por el sufrimiento causado durante la guerra”. Columna publicada en *El Colombiano* (11/01/2016). Disponible en: <http://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/actos-de-perdon-primera-parte-CA3417411>. Estas observaciones acompañan bien el camino de indagación planteado en este escrito y el que se ha definido en el grupo interdisciplinario de esta investigación a lo largo de los últimos dos años.

16 Muchos son los informes de que disponemos para intentar comprender las consecuencias del conflicto armado en Colombia. Mencionamos, por ejemplo, el *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y de dignidad*, del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013); el de MOVICE, *Paz sin crímenes de Estado. Memoria y Propuestas de las Víctimas* (2013); y más reciente aún es el de la Comisión histórica del conflicto y sus víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (2015). Adicionalmente se dispone en la web de documentales para comprender el conflicto armado colombiano, que encontramos reseñados y disponibles en *¡Pacifista!*: <http://pacifista.co/10-documentales-para-entender-el-conflicto-colombiano/>. Publicado el 23 de Enero de este año.

difícil reconocerse como persona valiosa y sujeto de derecho; y más aún extender este reconocimiento a los otros.<sup>17</sup>

Desde esta perspectiva *el perdón es tanto un sentimiento moral como un proceso* porque consiste en proseguir con la propia vida experimentando, día a día, el costo del daño y encontrando razones para no retribuirlo, para no buscar venganza y, sobre todo, sin querer replicarlo de otras maneras. Este proceso depende de razones que se construyen con otros, siendo su punto de partida la capacidad individual, pero respaldada intersubjetivamente, para reconocer que se ha sufrido un daño y que este no tiene justificación moral alguna: por eso el perdón no excluye la demanda de justicia. Así, el perdón sigue siendo una opción personal pero tiene una dimensión social porque se trata de una respuesta moral que cuando se manifiesta siempre lo hace respaldada por procesos comunitarios o mediados por el acompañamiento solidario de otras personas. La reparación paulatina de la capacidad para entablar relaciones de confianza y solidaridad con otras personas, tras el daño, respalda la capacidad para perdonar, entendida como la capacidad para reparar lazos morales rotos: hacia “dentro” (autoestima y autorrespeto) y hacia “fuera” (percepción de lo que significa interactuar con otras personas, confianza en la moralidad compartida y en la capacidad para actuar con responsabilidad).

El perdón es comprensible, entonces, como un movimiento. En esa medida podemos hablar del perdonar como un proceso que habría de ser respaldado por un acompañamiento psicosocial y por el reconocimiento social y político del daño sufrido. Como proceso, no tiene que excluir a otros como el de reclamación de justicia. Sin embargo, estos procesos de reclamación no siempre tienen que incluir o concluir en un perdón efectivamente concedido (personal) o manifiesto socialmente (reconciliatorio). En este sentido, el perdón no es una obligación moral ni puede ser impuesto a las personas afectadas: conserva su carácter íntimo y personal, silencioso. Compete, pese a su dimensión social, siempre a la persona afectada por el daño.<sup>18</sup>

---

17 De la base social de la moral se ocupa Tugendhat en sus *Lecciones* sobre Fromm y Adam Smith (Tugendhat, 1993: 247-290). Del reconocimiento y el respeto por la dignidad como aspectos relacionados con el respeto de los derechos y como fundamento normativo de nuestras prácticas morales, Cf. Honneth (1992), (1999), (2010) y Margalit (2010).

18 Este aspecto también lo subraya Michael Reed (Actos de perdón. Tercera parte) cuando señala las implicaciones de que el perdón no sea una obligación: “Esta enunciación tiene, al menos, dos implicaciones. En primer lugar, implica que la parte agraviada no está obligada a conceder el perdón. Su reacción debe ser libre; cada respuesta –dotada de más o menos razón, más o menos emoción– debe ser considerada como válida. No hay convenio ni pacto social que demande u ordene que el perdón debe concederse. Esa decisión permanece en la órbita íntima del agraviado y las condiciones para que este guarde silencio o explícitamente niegue el perdón deben existir. Como conceder el perdón no es obligación, quien solicita el perdón estará expuesto. La segunda implicación entraña la centralidad de la voluntad (y la intención) de quien solicita el perdón. No se pide perdón porque sí o porque toque –sería

Por tanto, perdonar tiene connotaciones emocionales/morales y sociales/políticas en la medida que puede contribuir a reparar los hilos invisibles que el daño rompe, los cuales son necesarios para tener la esperanza moral en una vida en común con otros, y para querer desarrollar proyectos de vida con otras personas. Para una persona afectada por el daño, reconocerse como parte valiosa de una comunidad es la condición primera para depositar, paulatinamente, grados de confianza en la solidaridad de otras personas, y en esa medida, comprender y reconocer que el daño padecido ha tenido impacto no solo para su núcleo familiar sino para la vida de su comunidad porque el daño impacta también la vida en común. Ahora bien, reconocerse como parte de una comunidad y sentirse reconocida por ella, no equivale a perdonar, pero es parte del proceso: es parte de un desenvolvimiento que no obedece a órdenes cronológicos y cuyos efectos no se miden en términos de eficacia. En este sentido, el proceso del perdonar traza su propia línea del tiempo según el caso particular y según el apoyo que una persona recibe gracias a actitudes humanas como la solidaridad y la fraternidad. Estas actitudes se expresan en el acompañamiento a las comunidades afectadas por la violencia del conflicto armado, por ejemplo mediante la entrega de herramientas necesarias para poder emprender una reclamación, mediante la educación en derechos, o vinculándolas a proyectos por medio de los cuales sea posible, entre otras cosas, la denuncia permanente y la construcción de memoria. No es lo mismo hablar de perdón para quien ha recibido apoyo psicosocial, moral y reconocimiento social, que para quien no ha recibido nunca ayuda del Estado ni respaldo social.<sup>19</sup>

La necesidad de que el daño sea reconocido es reiterada incluso por personas que expresan dificultades para preguntarse siquiera por la posibilidad de perdonar. En estos casos, escuchamos decir “que el perdón y la reconciliación no es fácil sencillamente porque es un tema que hay que tratar a largo plazo, no a corto plazo (...) se trata de un tema que ahora no puedo hablar ampliamente porque el trabajo

---

lo mismo que no arrepentirse. Pedir perdón no es fácil y parte del reconocimiento de haber errado, de haber contrariado reglas básicas de relacionamiento social. Pedir perdón por decreto o por orden judicial es un absurdo. Ordenar el perdón –una práctica cada vez más extendida en Colombia– no tiene sentido social”. Columna publicada en *El Colombiano* (08/02/2016). Disponible en: <http://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/actos-de-perdon-tercera-parte-YY3562760>.

19 Cf. Por ejemplo el caso de las víctimas de la voladura del Oleoducto por parte del ELN en el caserío “Machuca” (Segovia-Antioquia), (<http://historico.elpais.com.co/paisonline/notas/Octubre192008/machuca.html>), olvidadas por el Estado pues no han recibido la reparación prometida ([http://www.elcolombiano.com/historico/machuca\\_se\\_consume\\_en\\_el\\_olvido\\_del\\_estado-HEEC\\_17505](http://www.elcolombiano.com/historico/machuca_se_consume_en_el_olvido_del_estado-HEEC_17505)). ¿Cómo hablar de perdón o de procesos relacionados con el perdón en este tipo de casos? El caso de las víctimas de Machuca puede contrastarse con el de víctimas que han recibido atención y acompañamiento de muchos tipos, por ejemplo el de las víctimas del club el Nogal en Bogotá (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/538/dos-historias-de-dolor-detras-del-abrazo-del-nogal>).



de atención psicosocial ha venido poco a poco”.<sup>20</sup> Por otro lado, algunas de las personas afectadas manifiestan haber participado de proyectos comunitarios desde los cuales han actuado motivados por la confianza y la esperanza, las cuales animan su deseo de reconstruir la vida en común y de ayudar a otros que han padecido experiencias semejantes. Estas personas reiteran la necesidad de abandonar la ley del talión y su preocupación por los hechos que pueden desatar actitudes como la venganza y el resentimiento; precisamente porque continúan con la lógica del daño y por eso invocan la necesidad del perdón.<sup>21</sup>

La variabilidad de los testimonios permite comprender el perdón como un largo y permanente proceso de autorreconocimiento moral y, por qué no, de apoderamiento de la vida; es un proceso permanente en el que se pone en juego la restauración de lazos morales, la reparación de las relaciones con otras personas y de la autoestima: pero todo esto depende de cada caso particular.<sup>22</sup> Reparar lazos morales significa volver a confiar en la capacidad para seguir reglas compartidas y esperar responsabilidad en su cumplimiento por parte de los otros miembros de su comunidad. Contra estas capacidades atenta el daño, y en eso consiste a largo plazo su *radicalidad*: en romper y debilitar la confianza en la moralidad, en los otros; en debilitar y minimizar la posibilidad de aspirar y defender una vida en comunidad. Esto explica los retos que afrontan las respuestas posibles ante el daño por parte de quienes lo han padecido directamente y por parte de la sociedad de la que son parte estas personas.

---

20 En la entrevista concedida al grupo de investigación en Octubre de 2014, Luz Marina Bernal afirma que “podría uno llegar a perdonar pero de lo que sí estamos seguros es que puede haber un perdón pero nunca un olvido”. Ella afirma que “como ciudadana es difícil entender cómo el ejército colombiano esté acabando con la vida de los jóvenes que son el futuro de una sociedad”. Pero como ella misma dice, “no lo sufrió solo mi hijo sino muchos jóvenes del país y esto de mano del Estado, del ejército nacional de Colombia como responsables de la violación de derechos humanos”. La indolencia, la indiferencia, las presiones y amenazas que han sufrido las madres de Soacha, como ella misma lo narra, añade daño al daño ya recibido que se agudiza con “la indiferencia total del país como si aquí no pasara nada (...)”.

21 Así lo manifiesta en muchas de sus entrevistas Pastora Mira; pero también Teresita Gaviria, líder de un sector de las madres de la Candelaria. Sobre el poder del perdón y de la reconciliación con los responsables del daño para ella y el grupo de mujeres que lidera, ver: Perfiles contra el olvido: Madres de la Candelaria (<http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/desaparicionForzada/testimonios.html>). En esta misma línea podemos situar el testimonio de Jenny Castañeda en “Una mujer tan valiente que perdonó” (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/199>).

22 Jineth Bedoya Lima, periodista víctima de secuestro, tortura y violencia sexual por parte de un grupo de paramilitares en el año 2000, subraya los retos que enfrenta cada persona, con los rasgos de su caso particular, al preguntarse qué tan capaces somos de “perdonar, comprender, escuchar, despojarnos de nosotros mismos para pensar en los demás”, en su breve reportaje sobre el encuentro de las víctimas en la Habana al que asistió con otras doce personas el 2 de noviembre de 2014. (<http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/jineth-bedoya-relata-como-fue-el-encuentro-de-victimas-en-la-habana/14808935>).



¿Cómo se restablece la confianza y la esperanza?<sup>23</sup> Esta pregunta no admite fórmulas generales pero sí puede decirse que el proceso de restablecimiento de sentimientos y lazos morales, como confianza y esperanza, no se da en la esfera privada sino con el respaldo de otras personas en espacios de encuentro que propician y disponen, en grupo, a fomentar una capacidad que es la contrapartida de nuestra vulnerabilidad moral: *me refiero a la capacidad para actuar juntos, confiando en la fuerza moral y política* que puede otorgar, según el caso, el poder reconocerse como miembro de un grupo que brinda apoyo.

En esta dirección, propongo, se puede comprender por qué perdonar, –entendiéndose como un movimiento en el cual no necesariamente se olvida el dolor, pero se apuesta por reconstruir la vida *con otros* más allá de la retaliación y la venganza–, puede hacer parte de ese proceso en que la persona afectada llega a reconocerse como algo más que una víctima, es decir, como un sobreviviente, en la medida en que paulatinamente va asumiendo los costos del daño y apostando por volver a confiar en relacionarse con otras personas, asumiendo un papel activo como sujeto de derechos, defendiéndolos y fomentando su reclamación con otras personas afectadas.

En suma, cuando digo que el proceso de perdonar tiene una dimensión social, no estoy pensando en los perdones políticos o protocolarios.<sup>24</sup> Pues como lo recuerda una de las mujeres entrevistadas, “el perdón depende de cada quien, y se perdona a individuos no al Estado”. A lo que añadido, en la vía de estos testimonios y de quienes se ocupan de este tema, que aunque el perdón no es cosa de terceros o intermediarios, presupone la comunidad en la medida que la diada víctima y victimario hace parte de una comunidad moral y social. De allí que se pueda hablar de la dimensión social del perdón sin negar, al mismo tiempo, su carácter personal e íntimo. Esta dimensión social recuerda que nuestra subjetividad se define en el marco de las relaciones con otras subjetividades.

---

23 Sobre las dificultades de “reconfigurar la esperanza en un contexto de desesperanza” remito al escrito de Javier Giraldo (SJ) en su blog: <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article93>.

24 En esta dirección las mujeres entrevistadas y las participantes del taller reconocen críticamente que el perdón no se reduce a ceremonias públicas y manipuladas políticamente como las que se hacen sin contar con la opinión de las víctimas. Sobre la crítica de las víctimas ante las “ceremonias protocolarias” de perdón hay mucho material disponible pero menciono esta: “Así no se pide perdón”, Víctimas del Naya al Ejército. (<http://www.verdadabierta.com/masacres-seccion/5844-asi-no-se-pide-perdon-victimas-del-naya-al-ejercito>).

Sobre las dificultades del perdón si se desconocen las necesidades de las víctimas, encuentro un aporte desde la filosofía en el escrito de Arne Johan Vetlesen, “*Can Forgiveness Be Morally Wrong?*” (Fricke, 2011: 143-165).

Cuando afirmo que los procesos de acompañamiento respaldan procesos singulares de perdón y procesos de reclamación de memoria y de justicia, en contravía del uso político y manipulador del perdón, me refiero al trabajo de denuncia social permanente y de reclamación de derechos y de reparación llevado a cabo por las asociaciones de víctimas, organizaciones sociales defensoras de los derechos humanos, artistas o colectivos de artistas que trabajan con la comunidad, entre otros. Pero también me refiero al acompañamiento psicosocial.<sup>25</sup>

Aunque estos movimientos y formas de apoyo a la población civil afectada por la violencia no tienen por propósito directo fomentar el perdón, sin estos movimientos e instituciones, que son muchos en Colombia, es imposible hacer aparecer el escenario del perdón, es decir, desatar el proceso del perdonar consistente en la restauración de relaciones morales. Perdonar no equivale ni necesaria ni exclusivamente a la reconciliación con el ofensor; ni a olvidar, condonar el daño o dejar de sentir resentimiento hacia el responsable del daño. Por estas razones, el proceso del perdón no puede darse sin un grupo de apoyo ni en medio de la indiferencia social.

El daño moral, asociado a la violencia del conflicto armado, no se restringe a una ruptura o quiebra moral entre víctima y victimario, o entre ofendido y ofensor, sino que involucra una especie de *silencioso resquebrajamiento moral de la sociedad* en el cual terminan siendo tolerados y normalizados graves males morales y prácticas sociales como la humillación y el desprecio. En ese sentido es insuficiente seguir comprendiendo el perdonar como una transacción entre víctima y victimario. Estos casos exigen situarlo en la complejidad del universo de los sentimientos morales del que es parte porque la violencia desatada por el conflicto armado en Colombia, con sus muchos actores, nos exige repensar las categorías morales con que estamos acostumbrados a pensar y a juzgar. Exige retomar críticamente algunas categorías y prácticas que terminamos desdeñando en parte por su abuso y manipulación políticos, como en el caso del perdón, en lugar de darle por supuesto o de negarle, por otro lado, potencia moral alguna, como sucede cuando se le equipara con impunidad u olvido.

En los muchos informes y documentos que se pueden consultar sobre el daño como efecto del conflicto armado en Colombia, se nos dice que las acciones del Estado, de los paramilitares, de la guerrilla y de la delincuencia común, han producido daños de muchos tipos: no se trata solo de daños materiales, psicológicos y emocionales, en las víctimas directas, sino que se han producido daños sociales,

---

25 Sobre los retos del acompañamiento psicosocial a las víctimas, cfr. Javier Giraldo (SJ) y su acompañamiento a las víctimas en <https://www.youtube.com/watch?v=ogdVkJZcsvWE>.

culturales y políticos,<sup>26</sup> y estos daños nos afectan a todos: imponen maneras de replicar la violencia y de resquebrajar nuestra capacidad de responder ante ella; dificultan transformar los imaginarios que propician la normalización de la violencia; producen indiferencia y una forma de tolerancia silenciosa ante el dolor de los “demás”. Esta indiferencia abre la puerta para la repetición de la historia.

Salir de la violencia, como describe Michel Wieviorka,<sup>27</sup> es un proceso complejo, vincula a todas las personas que comparten una sociedad, y exige el rechazo, la reprobación, y la intolerancia ante lo que la lógica de la guerra convierte en tolerable.

### **¿Reconciliarse con el daño?**

Partiendo de que perdonar es un proceso, me pregunto si podríamos imaginarlo como una especie de proceso de *reconciliación*: pero no con el ofensor, sino con el *daño*. Esta propuesta obedece a dos razones: la primera, algunas de las mujeres que han asistido a talleres exploratorios sobre perdón en el Barrio Bello Oriente, en la comuna 3 de Medellín, han expresado que cuando no hay nadie a quien perdonar, este es como una reconciliación con uno, con el daño. La segunda, recordemos que el daño en el marco del conflicto armado, tal como he planteado antes, se entiende como una afectación sufrida al menos en tres niveles: material, psicológico y social. En la medida que el daño causa “sufrimiento social y trauma cultural y afecta otras dinámicas de orden político y ambiental”,<sup>28</sup> causa rupturas en la vida de un individuo, de un grupo y de comunidades enteras desde un punto de vista moral, cultural, político, y ambiental.

Para responder la pregunta de esta sección, de si el perdón puede ser entendido como reconciliación con el daño, me apoyaré en la comprensión que ofrecen sobre estos asuntos las mujeres entrevistadas y las participantes de los talleres exploratorios sobre perdón.

---

26 Véase por ejemplo el capítulo 4 del informe *Basta ya*: “Los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia”. P. 258-327.

27 El profesor Michel Wieviorka participó, el 30 de Abril de 2014, del ciclo de conferencias “Entrecruzamientos” cuyo tema central fue: *Ciudadanías en el posconflicto*. Su conferencia: “Posconflicto: ¿Justicias y perdón, derecho o ética?” se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BcV9igRPLQw>.

28 Ver: “Debates en torno a las víctimas del conflicto armado interno dentro del actual proceso de negociación de finalización del conflicto”, pp. 2-4. Centro de Pensamiento y seguimiento al Diálogo de Paz. Universidad Nacional de Colombia. Documentos de Políticas Públicas No 1. Mayo 31 de 2013, pp. 1-36.

Tanto las mujeres que participaron del grupo focal de Bello Oriente, desplazadas desde diferentes pueblos de Antioquia, como las mujeres entrevistadas, manifiestan diversas maneras de tramitar el daño sufrido y de continuar con la vida. Por ejemplo, algunas expresan haberse apoyado en el amor y en la responsabilidad por la vida de sus otros hijos, intentando, como dicen ellas “no repetir el daño”. Otras han venido trabajando con personas que han sufrido la desaparición forzada y ejecución extrajudicial de sus hijos o familiares, y han convertido su vida en un testimonio permanente de lo sucedido.

Con base en esto me pregunto ahora por el perdón no desde su relación con otras actitudes morales, sino desde el punto de vista del daño sufrido por la persona afectada. Quizá esta vía complementa la anterior según la cual el perdón tiene una dimensión social. Esta vez quiero partir de una definición planteada por una de las mujeres participantes de los talleres: “el perdón es un regalo que uno se da a uno mismo”; “es una reconciliación con uno mismo”. Su conexión con lo dicho hasta el momento estriba en que dicha “reconciliación con uno mismo” no se da, como señalábamos en la sección anterior, al margen de procesos comunitarios. Veamos.

Partiendo de que el daño afecta moralmente (un aspecto que engloba afectaciones psicológicas y emocionales/morales) a una comunidad e interrumpe, lesiona, resquebraja, la capacidad para defender un proyecto o forma de vida anclada a procesos comunitarios, entonces parece viable entender el perdón también como un largo proceso de reconciliación con el daño.

Pensar el perdón como reconciliación con el daño supone, como antes señalé, un proceso no acabado, no perfecto; evita confinarse en discursos que ven solo en la reconciliación con victimarios la única salida para evitar replicar los daños padecidos, o como única salida ética a la venganza y la retaliación. Esos presupuestos respetables, cuando se quieren generalizar parecen desconocer la complejidad de las voces de las personas afectadas, sus relatos, y privilegian la consideración del victimario; no interrogan por el sufrimiento de quienes consideran imposible la reconciliación y en algunos casos simplifican el complejo universo emocional de las personas afectadas.

En la sección anterior decía que los sentimientos morales con los cuales reaccionamos cuando desaprobamos la transgresión de normas morales, expresan una sanción, como en el caso del resentimiento, la vergüenza, la culpa y la indignación. ¿Podemos incluir entre este tipo de sentimientos desaprobatorios al perdón? La pregunta es pertinente si tenemos en cuenta que la comprensión tradicional del perdón parece decir que perdonar es cesar toda reclamación y toda

recriminación sobre la acción dañina cometida. Una definición de este tipo parece propiciar, en algunas ocasiones, el olvido del daño y de lo imperdonable.<sup>29</sup>

Con esta pregunta trataré de afinar la forma que he tratado de darle a las partes de este rompecabezas, entre cuyas piezas principales está la idea de que el perdonar no se puede comprender de manera amplia si solo se reduce a una experiencia singular y particular que solo concierne a la persona afectada. Además he dicho que para comprender *la dimensión social del perdón* hay que considerar su vínculo con otras posibles respuestas morales ante el daño.

Si recordamos la íntima relación que hay entre el perdón y otros sentimientos morales y con procesos que buscan restaurar relaciones de confianza con otras personas y reparar la autovalía o autoconfianza, quizá podemos empezar a comprender por qué perdonar es también una *experiencia activa singular con carácter sancionatorio* pero respaldada intersubjetivamente por ejemplo por medio de la sanción social del daño.

Si el perdón es una especie de proceso permanente de reconciliación con la historia o experiencia de daño, una especie de “digestión o absorción”<sup>30</sup> del daño padecido, podríamos ir más allá de la idea según la cual el perdón reconciliatorio es la única salida cuando no hay ni venganza ni posibilidad de castigo. La reparación moral que propiciaría el perdón dependería entonces de un largo proceso de digestión del daño, en el cual la reflexión intersubjetiva sobre lo sucedido da cabida a la sanción moral del daño padecido, respalda el proceso de comprensión del daño padecido, que afronta quien ha sido directamente afectado. En un proceso de comprensión o rememoración reflexionante<sup>31</sup> de la propia historia, consiste el regalo que, como decía una de las mujeres participantes de los talleres, “uno se da”. Este regalo quizá consista en intentar, una y otra vez, reparar la autoestima, el sentimiento de la propia valía moral y la capacidad para reconocerse como un agente moral responsable, pues estas son capacidades menoscabadas por el daño. Este proceso del perdón consistente en reconfigurar la identidad y las relaciones

---

29 Sobre los límites del perdón, consultar: Wiesenthal (1998) y la sección “*The Unforgivable*” del capítulo titulado “*Forgiving*”, en *Moral Repair* (Urban Walker, 2006: 175-190).

30 Sobre el lazo entre daño y perdón, Walker (2006: 182-183) se refiere al artículo de Pamela Hieronymi titulado “*Articulating Uncompromising Forgiveness*”. Allí su autora señala que: “Cuando un daño ha sido hecho *alguien* asumirá el costo del daño” (...) Perdonar no es simplemente una revisión en el juicio o un cambio en la perspectiva, una sacudida, una limpieza, o un rehacerse de nuevo. Alguien asumirá el costo en su propia persona. El daño consiste menos en lo que se deja ir o se limpia, que en lo que es digerido y absorbido”. Retomaré esta descripción para enlazarla con la idea del perdón como una reconciliación con el daño.

31 Pia Lara (2009) se ocupa de la importancia de aprender de la historia, a partir de narraciones, estimulando la capacidad para juzgar reflexiva e intersubjetivamente la historia compartida.

con los otros, consistiría en renunciar, por medio de la reflexión sobre lo sucedido, a devolver o a replicar el daño. En ese sentido, perdonar consiste en un “comienzo”,<sup>32</sup> no se enlaza solo con el pasado, en cuanto a condonar la deuda o el daño, sino con el futuro, pues contribuye a reparar las grietas y lazos morales producidos por el daño.

Ahora parece más admisible que el proceso de perdonar consista en una comprensión reflexionante<sup>33</sup> sobre el daño y sus efectos. Esta comprensión reflexionante depende de la sanción moral o de un conjunto de juicios morales que desapruban el daño padecido y permiten, a su vez, encontrar razones para proseguir con la propia vida. Por tanto no es posible negar la sanción moral interna al perdón. Y podemos incluirlo entre el conjunto de los sentimientos morales descritos, en la primera sección, como respuestas posibles ante el daño (resentimiento, vergüenza, culpa, indignación).

Como sentimiento y como proceso, la posibilidad de perdonar depende de un grupo de apoyo, porque el proceso que llamamos perdonar se gestiona con dos requisitos fundamentales: dando la voz a las personas afectadas y con el reconocimiento social del daño padecido. Por tanto, la posibilidad de que se desate ese proceso de reconciliación o digestión del daño, depende del acompañamiento, escucha y compromiso de otras personas, de la solidaridad recibida gracias a la cual se podría generar una actitud de autoconfianza en la persona afectada, y de confianza en otras personas, y en instituciones sociales necesarias para una vida en común.

Para completar las observaciones anteriores, me remito de nuevo al testimonio de las mujeres participantes de los talleres en Bello Oriente. Una de ellas expresó que el *autoperdón* era darse un regalo para poder seguir con la vida. Otras, negaron que sea posible perdonar, cuando perdonar se equipara con olvido o con reconciliación con el perpetrador del daño. Además, las que perdieron un hijo afirmaron que “no tuvieron tiempo para *digerir* su dolor” tuvieron que hacer algo por los hijos que les quedaban. “No se podía seguir llorando a los muertos, había que seguir con la vida”, y esto lo hizo, cada una, con la necesidad de sobrevivir y de proteger sus familias. Incluso cuando el daño fue recibido de manos de quienes se supone tendrían que protegerlas; como narró una de ellas refiriéndose a la violación de su hija por parte de miembros del ejército, y al suicidio de su esposo, quien no pudo soportar la pena. El sentimiento de dolor expresado se convierte en una mezcla de indignación y resignación cuando ella manifiesta no haber reclamado ante las

---

32 Arendt (2011: 256) afirma que perdonar sirve para deshacer los actos del pasado y para conjurar la irreversibilidad de la acción (Arendt, 1995: 106).

33 Queda pendiente para otro escrito explicar el tipo de juicio que involucra una comprensión reflexionante sobre el daño y sus efectos, esto queda como un asunto pendiente derivado del presente ensayo.

autoridades, porque, como ella misma se pregunta, “¿ante quien reclamar si la autoridad es la que le ha hecho a uno tanto daño?”. Esta mujer, cabeza de familia y madre, es justamente la que ha propuesto en los talleres la posibilidad de que uno se perdona a sí mismo, de que uno se reconcilie con uno mismo, “se dé un regalo para poder seguir cuando no hay nadie a quien perdonar”.

¿Cómo entender esto? Quizá la mejor vía para comprender esta afirmación suya (la cual presupone el rechazo de un perdón personal, de un perdón reconciliatorio, y no admite un perdón moral), es retomando sus propias palabras: “perdón como reconciliación con uno mismo” o “con lo que uno ha sufrido”. Esta reconciliación podría entenderse, como antes he descrito, como un proceso de digestión reflexionante del daño. Y en esa medida, respalda la comprensión de que el escenario del perdón no se manifiesta sino con el apoyo de una comunidad. En el caso de esta persona, el espacio de los talleres respalda otras maneras de ayuda recibida al llegar al barrio, desplazada del oriente antioqueño, con su familia. Pues en este espacio ella y el resto de participantes han expresado encontrar formas de escucha y de reconocimiento de su valor moral como personas: al poder narrar sus historias, entrelazarlas, construir memorias, han podido reflexionar sobre lo sucedido encontrando otras maneras de entender su historia, y el efecto del daño en sus vidas, así como la relación entre su historia y la de sus compañeras de taller.

En suma, decir que perdonar es reconciliarse con el daño, admite casos en los que el perdón no depende necesariamente de que el ofensor lo solicite, y por eso como proceso no se sujeta a la voluntad de un individuo o grupo<sup>34</sup> que pide perdón ya sea genuinamente (con arrepentimiento y buscando algún tipo de reparación para el daño causado) o sin él, es decir, por protocolo.

A propósito de esta perspectiva sobre el perdón, encuentro un planteamiento semejante, aunque con un punto de partida diferente, en el artículo de la profesora Nancy Stanlick (2010) “*Reconciling with Harm: an Alternative to Forgiveness and Revenge*”. Mi punto de partida es diferente del de Stanlick pues ella entiende el perdón como condonación del daño. Por eso en su artículo propone como una vía alternativa al perdón y a la reconciliación con el ofensor, la reconciliación con el daño, sobre todo para casos donde el daño ha sido prolongado en el tiempo. Para ella la reconciliación con el daño privilegia a la persona afectada y no al perpetrador del daño. Esto es lo más importante y en esto coincidimos, aunque no en el punto de partida, porque no me baso, como ella, en una concepción específica de perdón, por ejemplo, como condonación del daño. Más bien he intentado pensar

---

34 No me he ocupado aquí sobre la posibilidad de que pueda hablarse de “perdón” entre grupos, este tema es tratado por Trudy Govier (2002: 78-99) en “*Can groups forgive?*”.



si es posible considerarlo más allá de definiciones como condonación del daño, dejar atrás el resentimiento, dejar la herida en el pasado o mirar al ofensor con otros ojos (es decir, considerando su dignidad moral como un valor inalienable). Mi punto de partida ha sido una pregunta: ¿en qué sentido el perdón consiste en un proceso definible en términos de reparación de lazos morales cuya base es la reconciliación o digestión de los costos del daño? Al situarlo en su relación con otras respuestas morales ante el daño, he intentado mostrar su carácter sancionatorio pues el perdón no tiene que ir en contravía ni de la reclamación ni de la demanda de justicia: es decir implica la capacidad para juzgar el daño en términos morales sancionatorios. Esta perspectiva evita identificar perdón con olvido o con dejar la herida en el pasado; evita considerar que la única salida ante el daño para poder proseguir con la vida sea juzgando benevolentemente al ofensor o reconciliándose con él.

Por eso, apoyándome en lo que una de las mujeres participantes del taller define como perdón (darse un regalo a uno mismo, reconciliarse con uno mismo), podemos pensar en una alternativa a la postura de Stanlick (2010): que la reconciliación con el daño no sea una alternativa al perdón o a la reconciliación sino que “reconciliarse con el daño” sea precisamente lo que está en juego en un *proceso* como el del perdón. Pues como proceso el perdón es análogo a una especie de digestión permanente del daño; a un intento punzante y constante de reconciliación con la historia padecida; y a una actitud activa, una apuesta por proseguir con la propia vida aun con las incertidumbres y heridas que el daño ha producido. Por eso el perdón no puede ser “dejar el daño en el pasado”. El daño más bien se reconoce como parte de la vida y de lo que se es pero con lo que uno no se identifica, como ella misma afirma (Stanlick: 2010: 88-89)

En este sentido, considero que la reconciliación con el daño no sería una alternativa al perdón sino el núcleo del proceso largo e imperfecto en que consiste perdonar. Por eso el perdón puede definirse como un *darse uno a uno mismo un regalo*. Y este regalo, con sus aristas, consiste en lograr conducir la vida sin buscar retribuir o replicar el daño padecido; esto implica una postura activa ante la vida, reconociendo que se parte de un punto que nunca podrá coincidir con la vida tal y como era antes del daño padecido. El perdonar supondría en este sentido *un fuerte y persistente proceso de restablecimiento de la vida*; reconocer el impacto del daño, saberse afectado, y sin embargo, renunciar a la retribución o a la venganza como forma de vindicación. Este proceso y actitud no tiene que negar o impedir la necesidad de demandar justicia o castigo. Aunque tampoco el perdón dependa de dichos procesos. Cómo sea el escenario complejo del perdón depende de cada caso concreto. Por eso parece inapropiado dictaminar reglas generales válidas para todos los casos.



Pero cuando perdonar es posible, propicia el proceso de configuración del sujeto, pues contribuye a reconfigurar<sup>35</sup> también la manera en que una persona se reconoce como miembro de una comunidad porque tanto el deseo de venganza, como el reclamo de reconocimiento de la propia valía o dignidad moral, no son independientes de tradiciones culturales y sociales, y recuperar este autorrespeto y el estatus moral no depende de devolver el daño. Más bien depende de procesos solo describibles con base en cada caso particular pero *dentro de una comunidad*. Al respecto, estoy de acuerdo con Nancy Stanlick cuando afirma que:

Reconciliarse con el daño no es “renunciar” ni perdonar o condonar un mal recibido [este es el sentido en que ella entiende perdonar]; no es la reacción de una víctima impotente que carece de capacidad o la valentía de buscar la venganza o la magnanimidad de perdonar. Tampoco equivale a hacer daño. Hacer esto último sería rendirse y dejar que el daño gobierne la vida de uno. Reconciliarse con el daño, por el contrario, es reconocerse como perjudicado por el daño, y en los casos más graves, reconocer el daño como parte de lo que uno es; pero también es aspirar a una visión de sí mismo como una persona que es mucho más que alguien dañado. Aquel que se reconcilia con el daño busca y desarrolla una concepción de y por sí mismo como una persona buena y completa, un miembro valioso de una comunidad moral que acepta que sufre y se faculta a sí misma para lograr una especie de renovación moral de sí misma. Reconciliarse con el daño por lo tanto afirma mi valor individual y hace posibles las relaciones sociales significativas para mantener o crear la dignidad y el respeto propio de la víctima, que no puede ser el resultado del perdón [entendido como condonación del daño, como ella misma comienza afirmando], la venganza, o la concepción tradicional de la reconciliación.<sup>36</sup>

Coincido con Stanlick (2010) cuando señala que en casos de grave daño extendido en el tiempo, las maneras tradicionales de entender el perdón y la reconciliación se revelan insuficientes e imposibles como respuestas ante el daño. Podemos incluir entre este tipo de casos los que atestiguan los familiares de quienes fueron víctimas de desaparición forzada, ejecuciones extrajudiciales y de diferentes maneras de maltrato y tortura, o de quienes lo atestiguaron. Estos casos, exigen repensar la viabilidad del perdón pero en un sentido no tradicional, o sea no interpretando el perdón en términos de reconciliación o restauración de una relación posible con el ofensor, ni como condonación del daño.

---

35 A este tipo de proceso apunta Harberg G. en “*The Self Rewritten: the Case of Self-Forgiveness*”, donde propone el perdón como un fenómeno complejo que ayuda a reconfigurar lo que pienso de otros, su humanidad, y a reconfigurar mi percepción de mí mismo, así es como rehumanizo al ofensor tras el daño, y me humanizo, al mismo tiempo. En este sentido, perdonar es un acto complejo, de muchas capas, que es ejecutado como acto, es reflejado sobre el agente y es mantenido o preservado en acciones futuras basadas en perdón, las cuales no solo reflejan el estado presente del yo sino *que reconstituyen al yo como sujeto capaz de actuar*. Harberg muestra cómo las reconfiguraciones de nuestras relaciones con los otros, al mismo tiempo nos reconfiguran. (Fricke, 2011: 69-80).

36 Los corchetes son añadidos míos. Stanlick (2010: 88-89).

El escenario de la reconciliación con el daño subraya el otro aspecto ligado al perdón: el papel de los grupos de apoyo, gracias a los cuales la persona afectada pueda reconocerse como miembro valioso de una comunidad moral. Por eso la necesidad de los espacios alternativos (a los de los juzgados) de escucha y testimonio como los que pueden generarse con el acompañamiento psicosocial de las personas afectadas, respaldados por el reconocimiento social y la implementación de políticas que propendan a garantizar los derechos de estas personas en lugar de solo promulgarlos a través de leyes o principios normativos. El significado moral de espacios alternativos de escucha, memoria y asociación, se refleja en que pueden contribuir a la redignificación y a la formación moral (y política), pues incentivan o promueven la preocupación solidaria ante el dolor y el daño sufrido por otras personas. Pues la lógica de la guerra no solo ha afectado a ciertos grupos de personas, sino a “todos” en la medida que dificulta la posibilidad de imaginar un “nosotros”. Afecta nuestra manera de ver, de ser espectadores del dolor y el daño,<sup>37</sup> de juzgar moralmente,<sup>38</sup> desestima la importancia de la confianza y el respeto; e impide diferenciar entre el contenido del bien de lo que puede ser aprobado socialmente y lo que es bueno y aprobable moralmente.

La ventaja de pensar la reconciliación con el daño como una interpretación del autoperdón,<sup>39</sup> es decir, como un regalo que uno se da a uno mismo, estriba también en que pone el acento menos en lo que hay que esperar de parte de las instituciones del Estado, que en la posibilidad que la gente tiene para organizarse comunitaria y políticamente, como ha sucedido en casos como el de San Carlos y Granada, en el Oriente antioqueño.<sup>40</sup>

Estos procesos de organización de las comunidades contribuyen a la recuperación de la confianza, de lazos personales, morales y sociales, crean espacios para la memoria, para el testimonio, propician las condiciones para reconocer la dignidad moral, y pueden contribuir a comprender o digerir el daño padecido, ayudar a desatar el proceso de perdonar. ¿Acaso estas prácticas no son formas activas de configurar la vida más allá del resentimiento, el odio o el deseo de venganza, sin que implique la ausencia total de estas emociones en la vida de quienes han sido gravemente afectados?

---

37 Sofsky (2006: 101-117) describe las sofisticadas maneras en que se puede ser espectador pasivo de la crueldad y en que se cae en la cómoda indiferencia “glacial” del observador.

38 Arendt (2007: 49-74) ofrece una reflexión al respecto tomando el caso de la quiebra moral que se produjo durante el nacionalsocialismo en “Responsabilidad personal bajo una dictadura”.

39 Sobre autoperdón: Self-forgiveness (Snow Nancy, 1993: 75-80).

40 Al respecto confrontar “La asombrosa historia del retorno a San Carlos” en: <http://lasillavacia.com/historia/la-asombrosa-historia-del-retorno-san-carlos-21498>.

## **Consideraciones finales**

Quiero concluir estas observaciones con que he intentado repensar el perdón como proceso de reparación moral respaldado socialmente y consistente en una especie de reconciliación con el daño, insistiendo en que este proceso involucra un “nosotros”, en la medida en que reclama el reconocimiento social del daño. Esta tarea exige romper la barrera que crea la indiferencia ante el dolor de los demás cuando nos acostumbramos a ver el dolor y el daño como cotidianos, normales, algo contra lo que “no se puede hacer nada”.

En este sentido, el mayor reto que nos demanda el presente contexto en que los discursos están llenos de palabras como “reconciliación” y “construcción de paz”, está en reconocer y comprender las grietas morales que el daño ha producido afectando nuestra manera de vivir en un mismo espacio pero no juntos. Sin indagar por estas grietas morales es difícil empezar a transformar imaginarios, encontrar formas creativas de hacer vida en común, porque la fractura moral de la guerra y las estrategias que sus actores han impuesto de maneras crudas y también sutiles, dificultan la posibilidad de imaginar un “nosotros”. Este “nosotros” solo tomaría forma si además de propender a una educación para la ciudadanía o de respeto por los derechos, se cultivara el valor de actitudes morales que, por familiares, damos por sentadas y hemos olvidado: la solidaridad, la generosidad, el cuidado del otro, el cuidado de las propias acciones. En conjunto estas actitudes cobijan maneras de juzgar moralmente que la guerra ha fracturado pero que es posible reconfigurar si encontramos modos de ampliar nuestra sensibilidad moral y de intentar comprender, más allá de datos y estadísticas, la historia de un territorio tan afectado por largos años de conflicto armado. Transformar imaginarios y educar para el respeto y la consideración moral recíproca, exige sobrepasar los márgenes de un círculo familiar y de intereses particulares; exige también ampliar los márgenes del aprendizaje moral a partir de la experiencia concreta que tenemos a la vista. Esto depende menos de promulgar derechos y leyes (aunque se apoye en ellos) que de procesos sociales.

Estos temas son asuntos “pendientes” en el presente contexto donde hemos de indagar por los retos que supone imaginar qué significa la “construcción de paz” y el diseño de “pedagogías” para la paz; así como los retos de la “reparación”.

## **Bibliografía**

1. Améry, J. (2013) *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-textos: Valencia (España).

2. Arendt, H (1995) *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós: Barcelona.
3. Arendt, H (2007) *Responsabilidad y juicio*. Paidós: Barcelona.
4. Arendt, H (2011) *La condición humana*. Paidós Ibérica: Barcelona.
5. Bolívar, Ingrid; Nieto, Lorena (2003). “Supervivencia y regulación de la vida social: la política del Posconflicto”. *Nómadas*, Colombia. Universidad Central. No 19. P. 78-87.
6. Brison, Susan (2003). *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*. Princeton University Press.
7. Centro de pensamiento y seguimiento al diálogo de Paz. Universidad Nacional (2013). “Debates en torno a las víctimas del conflicto armado interno dentro del actual proceso de negociación de finalización del conflicto”. Documentos de políticas públicas 1.
8. Comisión histórica del conflicto y sus víctimas (2015). Autores varios. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia de víctimas. Disponible en: [https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/Informe%20Comisi\\_n%20Hist\\_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V\\_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf](https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf)
9. Eriksen, A. (2009). *Universalism and Obligation. Is Ernst Tugendhat's concept of an emotional obligation to universalism defensible?* Thesis submitted for the Master of Arts Degree. Supervisor: Professor Christel Fricke. Department of Philosophy, Classics, History of Arts and Ideas. May 2009. Disponible en: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/24995/2/universalismxandxobligation.pdf>
10. Fricke, C. (2011) (edit.) *The Ethics of Forgiveness. A Collection of Essays*. Routledge. Taylor & Francis Group: New York/London.
11. Giraldo Javier-SJ; Andreu Guzmán F (coords de investigación). *Paz sin crímenes de Estado*. Memorias y propuestas de las víctimas. MOVICE (Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado).
12. Govier T (2002) *Forgiveness and Revenge*. Routledge. London and New York.
13. Govier T. (2004) *A Delicate Balance. What Philosophy Can Tell us About Terrorism*. Westview: United States of America.

14. Hagberg, G. (2011) *The Self Rewritten: the Case of Self-Forgiveness*, en: Fricke (ed.), *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*. Routledge, 2011: pp. 69-80.
15. Holmgren, M. (1993). Forgiveness and the intrinsic value of persons. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 4 (Oct., 1993), pp. 341-352.
16. Honneth (2010). *Reconocimiento y menosprecio*. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Katz Editores: España.
17. Honneth, Axel (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*. 5, pp. 78-92.
18. Honneth, Axel (1999) Reconocimiento y obligaciones morales. *Estudios Políticos*. No 14.
19. Margalit, A. (2010) *La sociedad decente*. Paidós: Barcelona.
20. Pia Lara, María (2009). *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa: Barcelona.
21. Sánchez, Gonzalo (Coord.) y otros: (2013). ¡BASTA YA! MEMORIAS DE GUERRA Y DE DIGNIDAD EN COLOMBIA. Informe general. Grupo de memoria histórica. Centro nacional de memoria histórica. Bogotá. Imprenta nacional.
22. Snow, N. E. (1993). Self-forgiveness. *Journal of Value Inquiry*, 27:1, pp.75-80.
23. Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Abada editores: Madrid.
24. Stanlick, N (2010) "Reconciling with Harm: an Alternative to Forgiveness and Revenge". *Florida Philosophical Review*. Volume X. Issue 1, Summer. University of Central Florida.
25. Thiebaut, C. (2015). El perdón, la reconciliación y la justicia (pp. 73-95). En: Giusti, M.; Gutierrez, G.; Salmón, E. (Edit.) *La verdad nos hace libres: sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*. Fondo editorial: Pontificia Universidad Católica del Perú.
26. Tugendhat (1988) *Problemas de la ética*. Editorial Crítica: Barcelona.
27. Tugendhat (1993) *Lecciones de Ética*. Gedisa: Barcelona.

28. Urban Walker, M. (2006). *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press.
29. Vetlesen, A. J. (2011). *Can Forgiveness Be Morally Wrong?* En Fricke (ed.), *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*. Routledge, 2011: pp. 143-165.
30. Wiesenthal, S (1998). *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*. Con un simposio editado por Harry J. Cargas y Bonnie Fetterman. Barcelona: Paidós.

**Rodríguez Jaramillo, Antonio.** *Montaigne. Ética en diálogos modernos: los Ensayos*. Pereira: Editorial UTP, 2015. 154 pp.\*

La primera pregunta que uno puede plantearse al leer un libro publicado en Colombia sobre Michel de Montaigne (1533-1592), un escritor francés del Renacimiento tardío, es el sentido que puede tener volver sobre dicho autor hoy, su actualidad para nuestro contexto. Sin duda, *Los ensayos* del pensador perigordino son conocidos por el lector culto. De hecho, a menudo se dice que su obra ha dado pie a un género nuevo, a una manera de escribir y, quizá, a un modo de pensar, que todavía nos es cercano.

Más aún, su obra en cierto sentido es moderna, puesto que introduce centralmente al sujeto y podría sostenerse que la filosofía cartesiana se establece a partir de dicha relevancia, entendiendo que es el sujeto el que elabora el discurso, el que establece el método (Dessan, 1987). Pero, en realidad, esto iría en contra de la actualidad de su pensamiento, dado que lo ubicaría en un paradigma clásico que hoy en día tratamos de superar. Así pues, más allá

de las posibles filiaciones textuales, de los elementos tradicionales que quepa rastrear en su escritura, la pregunta persiste, ¿por qué leer a Montaigne hoy?

A esa cuestión trata de responder de manera directa, erudita y amena el libro del profesor Antonio Rodríguez, *Montaigne. Ética en diálogos modernos: los Ensayos*, que desde la advertencia inicial al lector (p. 9), remedando la de *Los ensayos* de Montaigne, nos advierte con buena fe del carácter existencial de su texto, ajeno a cualquier interés meramente teórico o discursivo, a los compromisos profesionales y editoriales que, por desgracia, pesan tanto en la filosofía académica de nuestros días.

Así, mediante cinco inflexiones o ensayos el autor reflexiona sobre algunos aspectos del pensamiento montaigniano y da cuenta de la actualidad de su obra, de la vigencia de su escritura. Para leer a Montaigne, de acuerdo con el profesor Rodríguez, cabe atender a la forma de sus textos, a la importancia del ensayo como una manera de hacer filosofía, un modo de pensar que se realiza básicamente, tal y como Adorno caracteriza el género ensayístico, en tono de crítica (Adorno, 1962: 11 y ss.). Ese

---

\* **Cómo citar este artículo:**

MLA: Raga, Vicente. "Rodríguez Jaramillo, Antonio. *Montaigne. Ética en diálogos modernos: los Ensayos*". *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 177-180.

APA: Raga, V. (2016) Rodríguez Jaramillo, Antonio. *Montaigne. Ética en diálogos modernos: los Ensayos*. [Reseña] *Estudios de Filosofía*, 54, 177-180.

Chicago: Raga, Vicente. "Rodríguez Jaramillo, Antonio. *Montaigne. Ética en diálogos modernos: los Ensayos*." *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 177-180.



es el punto de partida de este interesante libro y el sentido, a nuestro juicio, de la conexión que se establece, desde un principio y a lo largo del texto, con uno de los pensadores contemporáneos que más sensible podría ser a la posición de Montaigne, a saber, el intelectual francés Michel Foucault.

Asimilándose al de Foucault, el pensamiento de Montaigne es ligado en este texto a una actitud crítica en relación con la Verdad, con las aseveraciones de conocimiento de carácter universal y necesario. Si ser filósofo conlleva creerse en posesión de la verdad y producir discursos grandilocuentes al tiempo que vacuos e inútiles, Montaigne no es filósofo (III, 9, 950), como tampoco Foucault (Foucault, 1994: 41). Para este último, si por tal entendemos al intelectual que elabora un sistema de pensamiento, estableciendo vínculos universalistas entre teoría y práctica, entonces él no lo sería, ni tampoco Montaigne, que asimila esa postura a la del pedante.

Pero otra cosa muy distinta sucede si ligamos esos discursos a la vida, si como Pirrón, el mítico fundador del escepticismo antiguo, coordinamos nuestra conducta con nuestra doctrina (II, 29, 705). En ese sentido, al reconocer la debilidad y presunción del decir filosófico, al desmontar las pretensiones de los filósofos pedantes o intelectuales, Montaigne y Foucault ponen de manifiesto una actitud filosófica, crítica, de raigambre escéptica, que los

emparenta estrechamente (si bien en un caso, el de Montaigne, las grandes verdades atemporales y universales no nos sean accesibles, en tanto que humanos, mientras que en el otro, el de Foucault, tales verdades sean siempre históricas, construidas, y la tarea del pensador consista en develar su historicidad).

En esa línea es en la que la obra del profesor Rodríguez Jaramillo incursiona, tomando en cuenta una serie de dificultades que plantean *Los ensayos* de Montaigne, entendidos ahora como una manera distinta, y actual, de hacer filosofía. Más aun, algunas de dichas complejidades, por ejemplo las que conforman las inflexiones I, III y IV se proponen, muy acertadamente como aparentes contradicciones o aporías, con las que es necesario dialogar para desarrollar toda su profundidad teórica y práctica.

Así, en primer lugar se cuestiona el autor por la relación que puede establecerse entre escepticismo y verdad en la obra del pensador perigordino. Montaigne, pirrónico y fideista, escéptico confeso de acuerdo con la interpretación del profesor Rodríguez, pretende dar un testimonio verídico de sí mismo. Y aquí resulta de nuevo muy útil la referencia explícita a Foucault, ya que será por relación a un concepto acuñado por el pensador francés, la noción de *Alethurgia* (p. 13), que el autor analice y resuelva la supuesta contradicción. Verdad y subjetividad

están vinculadas en Montaigne de un modo particularmente estrecho, siempre que interpretemos la primera noción desde una perspectiva más ética que epistémica: es necesario establecer un circuito entre la palabra y el modo de ser del sujeto que da testimonio de sí y ahí se ubica el ejercicio de la verdad, del decir verdadero, que caracteriza al proyecto pictórico de *Los ensayos*, donde Montaigne pretende pintarse verídicamente con la pluma, como otros hacen con un pincel (II, 17, 653).

En esa misma dirección iría otra de las aparentes contradicciones señaladas por el autor, al referirse al contraste entre, por un lado, la forma del ensayo y la concepción del pensamiento como un ensayarse, que es inseparable del empleo constante del juicio en Montaigne y, por otro, la suspensión del mismo, la *epojé*, que clásicamente va ligada a la actitud escéptica (p. 53). Pero, otra vez, puede hallarse una solución o una salida a la paradoja, de acuerdo con el profesor Rodríguez, si entendemos tal pensamiento no como un discurso sobre la verdad en términos universales y necesarios, sino como algo ligado a la vida, desde un punto de vista ético. De este modo, la pregunta a la que busca responder Montaigne en *Los ensayos* sería: ¿cómo vivir? Y aquí, desde una actitud crítica, como una forma de vida, el ejercicio del juicio no resultaría susceptible de suspensión como lo es cualquier aseveración de corte universalista y desligada de la vida concreta (I, 26, 266).

Finalmente, en esta sucinta enumeración de algunos de los problemas y contradicciones que emergen de la obra del pensador renacentista, a los que trata de responder el profesor Rodríguez Jaramillo en las inflexiones de su libro, puede señalarse la aparente aporía que resulta de, por un lado, defender la singularidad de la propia existencia contra las pretensiones abstractas y universalistas de la filosofía tradicional y, por otro lado, tratar de estudiar al hombre en general, como lo hace Montaigne a lo largo de su obra (p. 93). Sin embargo, no resultará sorprendente la respuesta que ensaya el autor en la inflexión dedicada a este problema: nuevamente se propone que en Montaigne el estudio del hombre en general, o la referencia a la forma de la condición humana, remiten no a una esencia universal, rechazada de plano desde su punto de vista escéptico, sino a los trazos comunes de los diversos, inconstantes e irresolutos seres humanos, y al carácter orientador, ético, de dichos rasgos para la propia existencia.

En suma, la obra del profesor Rodríguez nos propone un diálogo actual con *Los ensayos* de Montaigne que recupera para el pensamiento filosófico su obra, todavía por desgracia escasamente atendida en nuestro ámbito y lengua (salvo para el uso puntual de citas o pasajes descontextualizados). Más aún, al releer a Michel de Montaigne el autor nos propone hábilmente tender

puentes con pensadores contemporáneos como Michel Foucault y, en ese sentido, *Los ensayos* son entendidos como una forma alternativa de plantear la actividad filosófica, una actitud ética crítica específica antes que un sistema teórico idealmente desvinculado de nuestra existencia particular.

Por ello, pese a que el texto tiene ciertos puntos cuestionables: la última de las inflexiones, que establece un diálogo entre Montaigne y Pascal, no parece encajar plenamente con el resto, y la segunda se puede entender más como un desarrollo de la primera que como una inflexión independiente; además, la asunción de Montaigne como escéptico pirrónico se asienta en lecturas y debates, los de Conche (1994) y Dumont (1985), que resultan un tanto desactualizados (aunque se discuta también con especialistas contemporáneos como Brahami (1997), no hay referencias a los últimos estudios de Paganini (2008), Maia Neto (2013) o Eva (2007), entre otros), el balance final es positivo. Puede concluirse, pues, diciendo que la lectura de este libro es muy recomendable para quien desee adentrarse en la obra de Michel de Montaigne, así como para los lectores en general, interesados en un pensamiento crítico vigente y existencialmente relevante.

### **Bibliografía**

1. Adorno, Th. W. (1962) “El ensayo como forma”, en Th. W. Adorno.

*Notas de literatura*. Barcelona: Ariel, pp. 11-36.

2. Brahami, F. (1997) *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF.
3. Conche, M. (1994) *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris: PUF.
4. Dessan, P. (1987) *Naissance de la méthode*. Paris: Nizet.
5. Dumond, J.-P. (1985) *Le scepticisme et le phénomène*. Paris: Vrin.
6. Eva, L. (2007) *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola.
7. Foucault, M. (1994) *Dits et écrits*, IV. Paris: Gallimard.
8. Maia Neto, J. R. (2013) Le probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes, en: *Revue philosophique de la France et l'étranger*, (4), pp. 467-484.
9. Montaigne, M. de. (1988) *Les Essais*. Paris: PUF, Quadrige.
10. Paganini, G. (2008). *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris: Vrin.

**Por: Vicente Raga Rosaleny**

G. I. Conocimiento, Filosofía, Ciencia,  
Historia y Sociedad  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: vicente.raga@udea.edu.co

## COLABORADORES

**Ángela Uribe Botero.** Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesora Asociada del Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Miembro del grupo de investigación Estética y política. Publicaciones: libros, *Petróleo, economía y cultura* (Editorial Siglo del Hombre, 2005), *Perfiles del mal en la historia de Colombia*, (Universidad Nacional, 2009); Artículos, “Sobre lo místico en lo estético y sobre lo estético en lo místico en la obra de Ernst Tugendhat”, en: *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, No. 22, (2015); “El lugar de la impostura en el autoengaño: Sobre el arquitecto de Hitler. *Revista Universitas Philosophica*, Vol, 31, No. 63. dic. (2014); “Sobre la constitución del no-mundo en la tortura”. *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 13, fascículo 2. Dic, (2014).

E-mail: [auribeb@unal.edu.co](mailto:auribeb@unal.edu.co)

**Lina Marcela Cadavid Ramírez.** Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Filosofía y Teología, Fundación Universitaria Luis Amigó. Forma parte del grupo de investigación: grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Publicaciones: “Liberación y automatización: la experiencia mística en perspectiva naturalizada”, en: *Ideas y Valores*, 63, n°. 156 (2014); “Experiencia mística: hacia una definición naturalizada”, en: *Praxis Filosófica*, No. 39, (2014); “Posibilidades y obstáculos de la epistemología en la comprensión de la experiencia mística”, en: *Revista Escritos*, Vol. 23, N. 50. (2015).

E-mail: [marcecadavid26@yahoo.com](mailto:marcecadavid26@yahoo.com)

**Antonio Rivera García.** Doctor en Filosofía. Universidad de Murcia. Máster en “Teorías críticas del derecho y la democracia en Iberoamérica” (UIA). Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Publicaciones: libros, *Republicanism calvinista* (Res publica, 1999); *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno* (Georg Olms Verlag, 1999); *Reacción y revolución en la España liberal* (Biblioteca Nueva, 2006); *El Dios de los tiranos* (Almuzara, 2007), *La respuesta de Calvino a un judío español, o las afinidades entre calvinismo y judaísmo* (Instituto de Estudios “Miguel Servet” (2014). Editor de los libros *La actitud ilustrada* (2002), *Schiller, arte y política* (2010), *Ensayos sobre la historia del pensamiento español* (2012), *La ontología de la presencia. El pensamiento de Hans Ulrich Gumbrecht* (2012).

E-mail: [anrivera99@gmail.com](mailto:anrivera99@gmail.com)

**Rafael Miranda Rojas.** Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule, Chile. Líneas de investigación: Filosofía Analítica, Filosofía del Lenguaje y Epistemología. Publicaciones: “Enunciados necesarios a posteriori, necesidad débil y racionalismo”, en: Ideas y Valores, Vol. 65 N° 160, (2016); “Bootstrapping y justificación a priori”, en: Discusiones Filosóficas, Vol. 15, N° 25, (2014); “Consideraciones en torno al rechazo de la premisa in intellectu en el argumento ontológico”, en: Temas Medievales, N°. 21, (2013); “Enunciados de identidad, invariabilidad proposicional y estipulación contextual”, en: Discusiones Filosóficas Vol. 14, N° 23, (2013).

E-mail: *rafaelmirandarojas@gmail.com*

**Oswaldo Plata Pineda.** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas del Politécnico Jaime Isaza Cadavid. Línea de investigación en ética, filosofía moral y filosofía política. Líder del grupo de investigación en filosofía avalado por Colciencias. Publicaciones: “La Interpretación de Sharon Ann Lloyd de la teoría política de Thomas Hobbes”, en: Praxis Filosófica, Vol. 40, (2015); “De la Ley de Justicia y Paz a la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. De la indignación a la reconciliación”, en: Teuken Bidikay, Vol. 2, (2012); De la ley de justicia y paz a la ley de víctimas y restitución de tierras. De la indignación a la reconciliación, en: El Ágora USB, Vol. 12, (2012).

E-mail: *oswaldoplata10@gmail.com, ojplata@elpoli.edu.co*

**Catalina Hidalgo Nieto.** Joven investigadora en el Centro de Estudios Teológicos y de la Religión (CETRE), Escuela de Ciencias Humanas-Universidad del Rosario. Internacionalista y profesional en Filosofía de la Universidad del Rosario y actualmente culmina la Maestría en Filosofía en la misma universidad. Línea de investigación en Filosofía Política.

E-mail: *catalina.hidalgo27@gmail.com*

**Carolina Delgado.** Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Publicaciones: “Ecos del Ión platónico en los escritos de Filón de Alejandría”, en: Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica, (2016); “Discurso falso y

literatura en Platón. Una discusión a partir de R. II”, en: *Diánoia*, LX/74, (2015); “La verdad de la literatura según Platón. La peculiar correspondencia entre los niveles literal y no-literario de una obra poética”, en: *Pensamiento y Cultura*, 17/2 (2014).

E-mail: [cdelgado@ungs.edu.ar](mailto:cdelgado@ungs.edu.ar)

**Liliana C. Molina González.** Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Magister en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación de Filosofía Griega del mismo Instituto. Línea de investigación: Filosofía y psicología moral en la antigüedad helenística. Publicaciones: “Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la Antigüedad Helenística”, en: *Estudios de Filosofía*, No.42, (2010); “El lugar de lo contingente en el mundo natural de Aristóteles”, en: *Estudios de Filosofía*, No. 33, (2006); Libro: “Finalidad, necesidad y accidente en Aristóteles: un estudio sobre “Partes de los animales” y “Generación de los animales””. Editorial Universidad de Antioquia, (2010).

E-mail: [liliana.molina@udea.edu.co](mailto:liliana.molina@udea.edu.co)

**Vicente Raga Rosaleny.** Postdoctorado en Filosofía en The State University of New Jersey Rutgers. Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia. Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad de la misma institución. Líneas de investigación: Epistemología, Escepticismo Antiguo y Moderno, Filosofía Moderna. Publicaciones: “Historia y filosofía: sobre el carácter contingente o necesario de la historia para la filosofía”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. 71 (2015); Libro: *Escepticismo y Modernidad. Una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne*. Editorial Universidad de Antioquia (2016).

E-mail: [vicente.raga@udea.edu.co](mailto:vicente.raga@udea.edu.co)

## **NOTA A LOS COLABORADORES**

La Revista Estudios de Filosofía publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la Filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en otros idiomas. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

### **1. Entrega**

Envíe a la Revista dos ejemplares del artículo en papel, a la vez que una copia en soporte electrónico en CD o en archivo adjunto, a la dirección electrónica de la revista.

### **2. Datos imprescindibles**

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique en una nota al pie de página el título del proyecto, el código institucional (si tiene), la fase de desarrollo y la entidad o entidades que lo financian.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 4 a 8 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .doc o rtf.
- Al final del artículo debe ir la bibliografía, en la cual irá numerado cada título.
- En hoja separada, toda colaboración debe aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 100 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, nacionalidad, fecha de nacimiento; filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

### **3. Formatos para las referencias bibliográficas**

La Revista se rige únicamente por el modelo de citación de año-paréntesis. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido

del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973: 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula, en cursiva, adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973) *Así habló Zaratustra*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985) El problema de la virtud en Platón, *Pensamiento Filosófico*, Caracas, vol. 12 (4), agosto, pp. 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999) La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: Arboleda, M. (ed.). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*, Madrid, Tecnos. (Si son tres autores o menos se deben citar completos; si son más, se cita sólo el primero y se añade la expresión *et al.*).

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

#### **4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones**

- La evaluación de los artículos es anónima. El Consejo Editorial de la Revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la Filosofía.
- La Revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.



- Con autorización del autor, la Revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en el que aparece su contribución y 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); [estudiosdefilosofia@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofia@gmail.com)

# REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

## Código de ética de publicación

### 1. Introducción: Temática y alcance de *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 electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 *Estudios de Filosofía* 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.

El propósito de publicar este Código de Ética de Publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

### 2. Estructura editorial

*Estudios de Filosofía* está coordinada sólo por un editor, quien a su vez coordina al asistente editorial, el diagramador y el equipo editorial. El editor es nombrado por el comité editorial, el/la directora/a de la revista y el/la directora/a del Instituto de Filosofía; el editor es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

### **3. Obligaciones y responsabilidades generales del editor**

El editor es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender de la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

### **4. Relaciones con los lectores**

A los lectores se les

- 2.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 2.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación han sido revisados por evaluadores adecuadamente calificados.
- 2.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 2.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

### **5. Relaciones con los autores**

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.

- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. El editor no revocarán las decisiones del editor anterior de publicar manuscritos, a menos que haya serios problemas en ellos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el comité editorial.
- 5.6. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

## **6. Relaciones con los editores**

Editores de *Estudios de Filosofía* se comprometen a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad. Esta guía se actualiza periódicamente y se enlaza con este código.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.
- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidos.
- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.

- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base al desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

## **7. Relaciones con el Comité editorial**

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

## **8. Procesos editoriales y de evaluación por pares**

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

## **9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta**

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

## **10. Fomento del debate académico**

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

## **11. Conflictos de intereses**

- 11.1. El editor tiene formas para la gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del consejo editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

REVISTA Velefique de Filología

Números 40 de diciembre de 2009 a 43 de junio de 2012

Índice acumulado por palabras clave

Nº	Título	Palabra clave
47	Los mitos sobre Níxe de Platón de Plotinos	Comentarios neoplatónicos
48	Ontología, nicho y verdad. De Eón y la nada a Verdad y existencia	Verdad
48	Naturaleza del ser humano del sistema numérico: una vía especial, evidencia y susperar	Systema numerorum
51	La distinción entre sexo y masculinidad en Manifiesto IX	Sexualidad
52	La distinción entre sexo y masculinidad en Manifiesto IX	Sexo
57	Tiempo, duración y vida en el Wilhelm Meier de Goethe	Sexo
61	Exposición social y universales existenciales en la obra de la primera del NÚMERO CIN en la segunda de Platón. El comentario de Alejandra de Afrodita a Aristóteles I, 2, 1027a 20-30	Existencia
60	Alejandro de Afrodita intérprete del De Anima de Aristóteles	Existencia
69	Alejandro de Afrodita como intérprete de la teoría aristotélica	Existencia
70	El aristotélicismo de Alejandro de Afrodita en la cultura del renacimiento	Existencia
70	Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad móvil del alma	Existencia
70	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodita, <i>Metaphisica</i> 11 y <i>de bono</i> 17	Existencia
70	La recepción de la teoría aristotélica del ser en el <i>De finibus</i> de Alejandro de Afrodita	Existencia
70	Alejandro de Afrodita y el problema de la indeterminabilidad de la lógica. <i>Notae ad Arist. A. Pr. 2, 13-51</i>	Existencia
75	Alma, impulso y animalidad según Alejandro de Afrodita	Existencia
76	Los <i>Quintogenes</i> III 2 y 3 de Alejandro de Afrodita y el problema de la alteración múltiple	Existencia
78	Metáfora preconstituida y diacrítica del alma en los tratados metafísicos de Platón sobre las psiques	Sexo



40	Alejandro y Aristóteles en torno a la responsabilidad moral del alma	<i>Ética</i>
41	Dietética y Moral, Medicina y Filosofía en la antigüedad helénica	<i>Ética</i>
49	Las Quetzalcoatlútl y Xic de Alejandro de Afrodita y el proceso de la construcción social	<i>Historia</i>
50	El cuerpo según punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría de Bruno de Ewald	<i>Historias</i>
50	Hospitalidad y tolerancia como límites de poder al término con el otro. Una lectura derridiana	<i>Historias</i>
52	Educación y democracia	<i>Historias</i>
53	La pedagogía de la existencia en Martin Heidegger	<i>Historias</i>
58	La Iglesia evangélica según Charles Finney	<i>Historias</i>
61	El problema de la unidad es la moral	<i>Historias</i>
66	El mito del dios. Un análisis psicoanalítico del dios de la familia	<i>Historias psicoanalíticas</i>
67	Wittgenstein y el método de análisis por ejemplo: pragmatismo en torno a la ciencia	<i>Historias psicoanalíticas</i>
69	Animales y mundo ambiente. Dilemas de responsabilidad	<i>Historias</i>
71	Charles Darwin y la idea de la responsabilidad a la naturaleza	<i>Historias literarias</i>
75	Revoluciones de la idea de la ciencia	<i>Historias</i>
78	Ciencia de la conciencia y cuerpo vital	<i>Historias psicoanalíticas</i>
82	La antropología de Alfred Kroeber como etnohistoria interdisciplinaria	<i>Historias</i>
82	En que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Historias psicoanalíticas</i>
82	En que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant	<i>Historias psicoanalíticas</i>
83	Apariencia e imagen: ensayos a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Historias</i>
84	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y ausencia culturales	<i>Historias</i>
84	Crítica al racionalismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Historias</i>

	Hermetización y argumentación: apocryfos para la comprensión del diálogo filosófico	Argumentación
35	Revisión de Círculo de la teoría política del filósofo	Argumentos Filosóficos
42	Aljandri y Aristóteles en la obra y la actualidad moral del alma	Argumentos
40	La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, <i>Metafísica A3 y de Gen 13</i>	Argumentos
46	La recepción de la teoría aristotélica del alma en el filósofo de Alejandría de Afrodisia	Argumentos
42	La actualidad del alma inmortal según Escoto	Argumentos
40	Alma, impresión y racionalidad según Alejandro de Afrodisia	Argumentos
40	Las <i>Questioes</i> 581 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la determinación causal	Argumentos
44	El problema de la actualidad en la moral	Argumentos
42	¿Puede sobrevivir hoy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del filósofo	Argumentos
46	Ética y la razón como referencias contra-epistemológicas en el pensamiento de la tragedia	Argumentos
40	La forma como sujeto: ¿un filósofo de Aristóteles? Ética como sujeto y garante de la actualidad	Argumentos
36	Alcornoque de la primaría del <i>QUÉ? (C)N</i> en la sucesión argumental. El pensamiento de Alejandro de Afrodisia y <i>Metafísica F.3, 1025a 23-24</i>	Argumentos
40	Alejandro de Afrodisia como intérprete de la metafísica aristotélica	Argumentos
44	¿Arte o habilidad? Argumentos para defender el carácter activo de la habilidad	Arte
42	¿Arte o habilidad? El desarrollo del mundo artístico y técnico	Arte
44	¿Arte o habilidad? Argumentos para defender el carácter activo de la habilidad	Arte de élite
38	Arquitectura histórica: ¿qué es el arte que más adecuado?	Argumentos históricos
42	Una visita de guerra sobre Demócrito a la filosofía de la infancia: temas y agencias	Argumentos históricos
41	La filosofía ética. Sobre la ética de Aristóteles y la filosofía moral de Kant	Argumentos filosóficos
46	Nicho C. H. Mero: el orden de la determinación del individuo	Argumentos filosóficos
52	La determinación de la voluntad. Según el "materialismo científico" de Ernesto Fábba	Argumentos filosóficos
41	La filosofía ética. Sobre la ética de Aristóteles y la filosofía moral de Kant	Argumentos filosóficos

41	¿Trabaja mejor en los Andes? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	Justo Linares
41	La elección ética según la ética de Alasdair MacIntyre a la luz de la moral de Kant	Antonio Sánchez
45	Teleología y epistémica en Edmund Husserl	Antonio López
48	La recepción de la teoría aristotélica del <i>poiesis</i> en el <i>De formis</i> de Alejandro de Afrodísia	Guo
47	Una crítica y sus reflexiones filosóficas sobre la extrínsecidad, fragilidad y contingencia de la vida	Guo
48	La dimensión religiosa según Elsevier Pinksham	Richardson de Jay Guo
41	Kant, Bandelstein y la exigencia del ideal absoluto de la belleza humana	Richardson
41	Kant, Bandelstein y la exigencia del ideal absoluto de la belleza humana	Richardson
41	Kant, Bandelstein y la exigencia del ideal absoluto de la belleza humana	Richardson
47	Teoría, formación y vida en el Wilhelm Meixner de Gerd Gigerenzer	Richardson
50	Axioma, referencia e indeterminabilidad	Richardson
41	La justicia económica como la justicia y la equidad de la gran república	Richardson
48	Carácter, <i>telos</i> y racionalidad en el pensamiento de Ernst Cassirer	Richardson
49	Alejandro y Aristóteles en torno a la epistémica metódica del alma	Richardson
50	Carácter y racionalidad en la Ética antigua: un enfoque desde un método no-metodológico	Richardson
	Epistemología televisiva y epistemología no adaptativa: un enfoque de algunos problemas en epistemología evolutiva	Richardson
55	La epistémica del alma humana según Eusebio de Cesarea	Richardson
56	Carácter, <i>telos</i> y racionalidad en el pensamiento de Ernst Cassirer	Richardson
52	El tránsito epistémico en la teoría cognitiva: un enfoque de la percepción	Richardson
41	Intuición y racionalidad: una perspectiva teleológica	Richardson
55	Carácter, <i>telos</i> y racionalidad en la Ética antigua	Richardson
42	La teleología de Alfred Kierkegaard como epistemología teleológica	Richardson
50	El enfoque teleológico de los sistemas complejos	Richardson
42	La perspectiva hermeneútica entre el alma y el cuerpo en el pensamiento del filósofo	Richardson

41	Las brevedades y los métodos de investigación en ciencias sociales	Clasificación
41	El arte de la conversación en Homero de Ciro de Nicolás Maquivaldo	Clase
42	El sincretismo religioso de Chimalcán	Clasificación
42	Educación y heterogeneidad	Clasificación
42	Keats, Wordsworth y la ruptura del ideal aristocrático de la Belle Époque británica	Clasificación
42	La contingencia de la existencia en Merleau-Ponty	Clase
42	La presencia de la falta en la geometría de Descartes	Clase
42	Ilumbe, resistencia y solidaridad representada	Clasificación
48	La América indígena según Claudio Finlayson	Clase
49	El existencialismo de Alejandro de Humboldt en la cultura del continente	Clasificación
49	La tragedia de Górriz y el Zen: una mirada a la poesía de José María Valverde	Clase
49	El Teatro en Hegel	Clasificación
53	Heurística y seguimiento: apuntes para la construcción del filósofo contemporáneo?	Clasificación
53	Filósofo G. E. Moore: el origen de la brevedad y la precisión	Clasificación
49	Desde la identidad del sujeto en la filosofía analítica de las teorías lingüísticas	Clasificación
44	Conceptos políticos y límites: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interrelación de conceptos prácticos	Clasificación
41	Charles Darwin y la ética de la evolución a la moralidad	Clasificación
48	Flexibilidad y uniformidad: el problema de las regularidades equívocas en el contexto del lenguaje trascendental kantiano	Clasificación de la clasificación
46	El Teatro en Hegel	Clasificación
53	La interpretación de Lyotard del principio de obligación política de Thomas Hobbes	Clasificación
45	Los límites como síntesis de la existencia de los sujetos en el lenguaje de la vida	Clasificación
51	Crítica de recitaciones a la ley de la determinación filosófica	Clasificación
53	Apariencia e imagen: ensayo a partir de algunos diálogos platónicos	Clasificación
48	La América indígena según Claudio Finlayson	Clasificación
43	Teleología y teleología en Edmund Husserl	Clasificación

46	Trabajo y tecnología: el dilema del sujeto trabajador en la sociedad de consumo	Cuaderns
49	Muchos trajes, muchos peñiles y el préstamo bélico. Una preparación a la pluriétnia del mundo real	Cuaderns de Lengua
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis existenciales	Cuaderns de Filosofía
41	Tengo ríen y tristeza en cinco años de soledad	Cuaderns de Filosofía
42	El capitalismo imperial y la culpa política	Cuaderns de Filosofía
46	Fraternidad y mujeres. Un pasaje de historia conceptual	Cuaderns de Filosofía
48	La dimensión de consulta de Alberto Capria	Ensayos
41	¿Qué es ser?	Ensayos
53	La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis existenciales	Cuaderns de Filosofía
51	Reflexiones en torno al concepto de libertad	Cuaderns de Filosofía
42	Precauciones para una reflexión a la sombra de la justicia de J. Rawls	Ensayos
52	El "gobierno" Foucault y algunas cuestiones terminológicas	Cuaderns de Filosofía
44	Dignidad y Algor. Mallarmé y Bataille en la ontología del acontecimiento	Ensayos
43	La ontología del consentimiento en Marcel Merle	Ensayos
50	Comparaciones y equivalencias en la física cuántica: un enfoque desde un modelo no-interpretativo	Ensayos
50	El cuerpo como punto de intersección entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría de Hume de 1796/1797	Ensayos
42	El consentimiento implícito y la culpa política	Ensayos
43	¿Qué es la desobediencia? Un análisis de las propuestas de Paul en el gobierno de John F. Kennedy y su justificación en las instituciones democráticas	Cuaderns de Filosofía
46	El cuerpo es Dios!	Cuaderns de Filosofía
55	La dimensión social del perdón y la posibilidad de reintegrarlo como un proceso de reconciliación con el daño	Ensayos de Filosofía
42	Charles Fourier y la ética de la solidaridad o la reciprocidad	Ensayos
45	Datos, fundamentos y teorías	Ensayos
40	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la Ilustración según de Kierke	Ensayos

42	¿Adónde va la democracia? La unidad de las propiedades de poder en el gobierno de Adriano La Torre y la legitimación de las instituciones democráticas	Democracia y legitimación
43	Reconstrucción y lenguaje negativo. El sujeto entre diferencia y diferencia ontológica	Democracia
44	Los nuevos derechos y la apertura fenomenológica. Visto en la explotación kantiana	Democracia y legitimación
45	La crisis de la acción humana según Alejandro de Almeida. <i>Arquivo 21 y de Jure 15</i>	Democracia
46	Necesidad del acto liberador del derecho a la democracia: acción, conciencia y despertar	Democracia
47	El despertar de las cosas y el problema de la democracia	Democracia
48	El despertar de las cosas y el problema de la democracia	Democracia
49	Educación y democracia	Democracia
50	La metafísica de Hegel y la desestructuración de la realidad de la fuerza	Democracia
51	Una vuelta de tuerca sobre Derrida y la democracia: la estructura, resistencia y guerra	Democracia
52	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho justo y el derecho aplicado en la teoría de Hanna de 1964/1990	Democracia
53	El cuerpo humano de la democracia	Democracia
54	El juicio acusatorio ante la crisis a la venencia de la gran depresión	Democracia y legitimación
55	Reconstrucción y lenguaje negativo. El sujeto entre diferencia y diferencia ontológica	Democracia
56	Tiempo cívico e instante en C. de A. de la totalidad	Democracia
57	El mundo Eckhart: Filosofía y Mística	Democracia
58	Necesidad del acto liberador del derecho a la democracia: acción, conciencia y despertar	Democracia
59	Tiempo cívico e instante en C. de A. de la totalidad	Democracia
60	Tiempo cívico e instante en C. de A. de la totalidad	Democracia
61	Estudios de actualidad de la teoría política del derecho	Democracia
62	Revisión de Crispin de la teoría política del derecho	Democracia
63	La crisis de la acción humana según Alejandro de Almeida. <i>Arquivo 21 y de Jure 15</i>	Democracia
64	El estado de Crispin de la teoría política del derecho	Democracia
65	La legitimación de la democracia en el arte	Democracia
66	Una vuelta de tuerca: desde la justicia y los valores	Democracia

46	El tipo dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Diálogo dialógico</i>
48	Hermenéutica y argumentación: apuntes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Diálogo intercultural</i>
48	El mito dialógico. Un análisis conversacional del diálogo filosófico	<i>Diálogo en acción</i>
49	La creación del colectivo en la pintura: Diego Rivera y Gurría y Díez	<i>Arte y arte</i>
49	Estética y Moral. Medicina y Filosofía en la antropológica fenomenológica	<i>Estética</i>
50	Diferenciación y teología negativa. El juego entre diferencias y diferencias ontológicas	<i>Diferencia y diferencia</i>
50	Diferenciación y teología negativa. El juego entre diferencias y diferencias ontológicas	<i>Diferencia</i>
51	Claves de Herón y la idea de la verticalidad y la horizontalidad	<i>Geografía</i>
52	El concepto kantiano de educación	<i>Geografía</i>
54	Tiempo crítico y tiempo no crítico de verdad	<i>Geografía crítica</i>
45	Los límites como sistemas de la existencia de la acción en el quivres de la vida	<i>Geografía</i>
47	La pertenencia de la vida es la posibilidad de Descartes	<i>Geografía</i>
55	El "plano" Foucault y algunas conclusiones preliminares	<i>Geografía de la territorialidad</i>
38	¿Acto publicitario? Argumentos para defender el carácter artístico de la publicidad	<i>Geografía</i>
41	La función de la destilación brevedad en el Teatro	<i>Geografía Brevedad</i>
42	Hay un comportamiento y justificación económica	<i>Geografía</i>
45	Los modos de cuestionar los go in the antropología de Bourdieu. Párrafo de una crítica	<i>Geografía</i>
47	Teoría, formación y vida en el Wilhelm Meuser de Goethe	<i>Geografía moderna</i>
48	La pertenencia alijada de la voluntad en la Crítica de la razón pura de Kant	<i>Geografía</i>
47	La pertenencia de la vida es la posibilidad de Descartes	<i>Geografía</i>
55	Ciencia de evidencias y <i>veritas sola</i>	<i>Geografía</i>
46	El maestro Eckhart Filósofo y Místico	<i>Geografía</i>
52	Una introducción a la recepción y adaptación de la estética rusa en el Festival de Vinogradovo: la influencia de Herón y la estética rusa de la música en la literatura y la pintura de arte	<i>Geografía</i>
55	Pedagogía y equidad. Sobre <i>Alvarado por correspondencia</i> de Emma Restes	<i>Geografía</i>

33	Palabras y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	Emma Reyes
34	Educación y democracia	Ediciones
35	El cuerpo como punto de articulación entre el derecho y el derecho público en la teoría de las masas de Antonio Gramsci	Ediciones
36	La elección vital. Sobre la crítica de Walter Benjamin a la filosofía social de Hegel	Ediciones
37	La autodeterminación de la voluntad. Según el "Humanismo cristiano" de Cornelio Fabro	Ediciones
38	Palabras y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	Emma Reyes
39	Resumen de la fenomenología a la hermeneutica de las ciencias	Ediciones
40	Palabras y empatía. Sobre <i>Memoria por correspondencia</i> de Emma Reyes	Ediciones
41	Artistas de hoy: ¿qué es el arte más urgente?	Ediciones
42	Danza, memoria y tiempo	Ediciones
43	El humanismo de Hegel de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo rojo	Ediciones
44	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
45	La amistad y la moral en el arte	Ediciones
46	Sobre la identidad del sujeto en la filosofía continental de las teorías de la cultura	Ediciones
47	Epistemología reduccionista y epistemología no reduccionista: perspectiva de algunos problemas en epistemología evolucionista	Epistemología reduccionista
48	Epistemología reduccionista y epistemología no reduccionista: perspectiva de algunos problemas en epistemología evolucionista	Epistemología reduccionista
49	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
50	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
51	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
52	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
53	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
54	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
55	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
56	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
57	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
58	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
59	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones
60	Carta filosófica: desde la amistad y una sencilla	Ediciones



40	Movimiento social, revoluciones positivas y el préstamo técnico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>El trabajo</i>
44	Naturaleza del mito del autor del delito comunitario: acción, conciencia, existencia y despertar	<i>Existencia</i>
46	El marxismo Eckhardt: Filosofía y Historia	<i>Epistemología</i>
48	La intersección norteamericana de la substantiación en la crítica de la razón pura de Kant	<i>Estudios filosóficos</i>
50	El estigma como punto de intersección entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría de la culpa de 1981/1997	<i>Ética</i>
41	¿A dónde va la democracia? Un análisis de las propuestas de 2004 en el gobierno de George W. Bush y sus implicaciones en las instituciones democráticas	<i>Estudios parlamentarios</i>
42	Organización, deliberación, opinión pública y voluntariado político	<i>Estudios filosóficos de la ciencia</i>
53	The Relativity of Political Order to the legal ordering techniques in the community of San Rafael (Andean Philosophy)	<i>Ética</i>
44	Kant, Basiliense y la historia del ideal teológico de la Iglesia romana	<i>Ética</i>
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo visible y invisible	<i>Ética</i>
52	Una introducción a la descripción y definición de la estética rumana en el Festival de composición: la influencia de Hume y la estética rumana de la estética en la literatura y la pintura de paisaje	<i>Estudios literarios</i>
50	Comunicación y moralidad en la Era digital: un enfoque desde un modelo no-matematizado	<i>Ética</i>
40	Alejandro de Aristóteles y el problema de la indeterminación de la ley. <i>Notas sobre la G. E. Z. 12-13</i>	<i>Existencia</i>
48	Teoría y práctica en la teoría de Kierkegaard: ¿puede el lenguaje proporcionar una estrategia pedagógica?	<i>Estudios</i>
45	Reflexiones de desarrollo de la teoría crítica del derecho	<i>Estudios jurídicos</i>
47	Paul Valéry y sus reflexiones, históricas sobre la estructuración, fragmentos y coherencia de la vida	<i>Estudios</i>
50	Realismo fenomenológico y Estructuras del significado	<i>Estudios filosóficos, epistemológicos</i>
47	Nietzsche: la vida y su devenir como un mundo mejor. <i>Construcción de un puente para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis</i>	<i>Estudios filosóficos</i>
44	El contractualismo moderno y la culpa política	<i>Ética</i>

53	La historicidad cultural del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales	<i>Índice del autor/autoras</i>
44	Modernidad y parricidio. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia genealógica	<i>Índice, continuación</i>
40	Michel Foucault y la genealogía del poder y de la libertad	<i>Índice</i>
50	Animar y recibir ambiente. Problemas de responsabilidad	<i>Índice</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Índice de la introducción</i>
41	La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant	<i>Índice de la responsabilidad</i>
44	Resistencia de la ética de la virtud	<i>Índice de la virtud</i>
41	¿Puede volverse ético hoy. Aristóteles? La cuestión de "La vida buena" desde la ética del discurso	<i>Índice de la virtud</i>
44	Resistencia de la ética de la virtud	<i>Índice virtudes</i>
41	El problema de la virtud en la moral	<i>Índice virtudes</i>
46	Intención y fines en la teoría política del siglo XXI	<i>Índice de introducción</i>
45	Intención prepolítica y ética del alma en los tratados morales de Platón sobre las partes	<i>Índice</i>
41	Los límites como fundamento de la existencia de los sujetos en el universo de la mar	<i>Índice</i>
43	La subjetividad de la existencia, en Merleau-Ponty	<i>Índice</i>
50	Heidegger y la noción de presencia (Vorhandenheit) como proposición existencial. Parte 1: El aficio del tiempo	<i>Índice</i>
54	Heidegger y la noción de presencia (Vorhandenheit) como proposición existencial. Parte 2: El estado de la muerte	<i>Índice</i>
41	Intención, verdad y verdad. De lo ser y la nada a Verdad y existencia	<i>Índice de introducción</i>
41	Los límites y los límites del Dasein	<i>Índice de introducción</i>
44	La limitación de la existencia en el ser	<i>Índice</i>
41	Los límites y los límites del Dasein	<i>Índice</i>
52	La autoconciencia de la existencia. Según el "ensayo esencial" de Charles Taylor	<i>Índice</i>
46	Teología y teología en Edmund Husserl	<i>Índice</i>
42	Dioses y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad clásica	<i>Índice</i>
44	Intención prepolítica y ética del alma en los tratados morales de Platón sobre las partes	<i>Índice de introducción</i>
46	El desarrollo de las cosas y el problema de la determinación	<i>Índice de introducción</i>

45	Primeros desarrollos de la teoría estética del teatro	<i>Estética</i>
48	Revisión de C. Lévy de la teoría estética del teatro	<i>Estética</i>
52	El "género" Fuxusul y algunos rasgos de su estética	<i>Estética de Zoroastrian</i>
43	La ontología de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Estetología</i>
43	Résumé de la phénoménologie à la phénoménologie de la existence	<i>Estetología</i>
47	Los temas de descripción en la psicología fenomenológica de Merleau-Ponty, éssai de une grille	<i>Estetología</i>
47	Apresentação para uma fenomenologia hermenêutica de la música	<i>Estetología</i>
48	Los temas existenciales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Estetología</i>
49	Hölderlin y la teoría de presencia (Vorwärtsschritt) antes (pre)existencia existencial. (Parte I: El objeto del tiempo)	<i>Estetología</i>
51	Hölderlin y la teoría de presencia (Vorwärtsschritt) antes (pre)existencia existencial. (Parte 2: El estado de la música)	<i>Estetología</i>
48	Deus, fortuna y teatro	<i>Estética</i>
50	El tiempo como punto de articulación entre el tiempo antes y el tiempo después de la guerra (1945-197)	<i>Estética</i>
40	Alejandro de Alarcón y el problema de la instrumentación de la música. Notas sobre el. & P. 2, 21-32	<i>Estética</i>
45	La fenomenología: una metodología poética sin metafísica	<i>Estética</i>
48	La filosofía de la estética de Alberto Caeiro	<i>Estética</i>
48	Los temas existenciales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana	<i>Estética</i>
51	The Philology of the Ritual Order in the ritual history tradition in the case of San Rafael (Aphelios Philology)	<i>Estética de la</i>
46	El problema de la recepción del pensamiento de Walter Jäger en Colombia	<i>Estética colombiana</i>
43	El "sacredos aschil" y el terminológico del teatro. Nietzsche y la generación de la música	<i>Estética contemporánea</i>
41	Concepto, palabra y fin: los modos de las características kantianas estéticas al ser e interpretación de las ideas filosóficas	<i>Estética crítica</i>
42	Arteficio técnico: poesía en el ensayo más reciente	<i>Estética de la poesía</i>
41	El objeto de la estética	<i>Estética del teatro</i>

46	El problema de la recepción del pensamiento de Neville Martin en Colombia	<i>Psicología, epistemología</i>
48	El problema de la recepción del pensamiento de Neville Martin en Colombia	<i>Psicología, Epistemología, teoría</i>
48	Las recepciones ulteriores de la obra de Nietzsche en la crítica de la raza pura de Kuhn	<i>Psicología, Epistemología</i>
48	Finalidad y uniformidad: el problema de las teleologías orgánicas en el contexto del dogma transcendental kantiano	<i>Psicología</i>
47	Paul Yonke y sus reflexiones psicológicas sobre la concepción, fragilidad y contingencia de la vida	<i>Psicología</i>
42	Finalidades de la antropología histórica de Charles Finlayson	<i>Psicología</i>
48	La América indígena según Charles Finlayson	<i>Psicología</i>
40	Acceso de la primata del NEOTENIA en la especie antropoidea. El comentario de Arjanette de Altdorfer a Montaguise (1887) 23-24.	<i>Psicología</i>
48	La forma como sujeto: un ensayo de Aristóteles sobre como sujeto y garante de la identidad	<i>Psicología, filosofía</i>
47	Entre, formación y vida en el Wilhelm Meiser de Günther	<i>Psicología</i>
41	¿Qué es un sujeto? Argumentos para destruir el concepto primitivo de la psicología	<i>Psicología</i>
49	Michel Foucault y la gramática del poder y de la disciplina	<i>Psicología</i>
44	Utopía crítica e insubordinación en Occidente, de libertad	<i>Psicología</i>
46	Fraternidad y justicia. En respuesta de historias conceptuales	<i>Psicología, filosofía</i>
50	La metodología de Newton y la descomposición de la realidad de la fuerza	<i>Psicología</i>
47	Historias de guerra sobre Descartes y la fundamentación arbitraria: teología y guerra	<i>Psicología, filosofía</i>
48	La prevención de la vida y la posibilidad de descartes	<i>Psicología, filosofía</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de religión	<i>Psicología, filosofía</i>
42	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Psicología</i>
43	Medicina preventiva y dietética del alma en los tratados médicos de Galeno sobre las pasiones	<i>Psicología</i>
41	El "sujeto orgánico" y el sujeto-dominio del sujeto. Nietzsche y la psicología de la moral	<i>Psicología, filosofía</i>
52	El "sujeto" Foucault y algunas teorías de Foucault	<i>Psicología</i>
46	La metodología de Newton y la fundamentación de la realidad de la fuerza	<i>Psicología</i>

40	La novela y el psicoanálisis: una perspectiva freudiana	60-62
41	La América indígena según Ciro de Quirós	63-64
41	La justicia penal en la novela a la luz de la teoría de la pena de Heidegger	65-66
42	Heidegger, la vida y su devenir con otros como una mujer: Los acontecimientos filosóficos para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	67-68
45	La cuestión del colorido en la pintura: Ángel Brice a Gertie y Diercke	69-70
52	La antropología de Alfred Kroeber como epistemología metodológica	71-72
56	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo latinoamericano	73-74
41	¿Puede enseñarse a leer Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del discurso	75-76
47	La lucha por el psicoanálisis. La relación entre Hegel y Freud en los escritos de Jodor	77-78
48	La cuestión del colorido en la pintura: Ángel Brice a Gertie y Diercke	79-80
57	Aproximaciones para una fenomenología de la subjetividad	81-82
50	Heidegger y la cuestión de presencia (Was ist Anwesenheit?) como presupuesto existencial (Parte 1: El ser de los cosas)	83-84
51	Heidegger y la cuestión de presencia (Was ist Anwesenheit?) como presupuesto existencial (Parte 2: El ser de las personas)	85-86
53	Una introducción a la recepción y adaptación de la estética romántica en el Ecuador: El Romanticismo de Jodor y la estética romántica de la novela en la literatura y la pintura de paisaje	87-88
47	Una crítica de Jodor sobre Derrida y la deconstrucción estructural: requisitos y apertura	89-90
42	El objeto de la crítica	91-92
43	El "sucesor de Jodor" y el auto-dominio del sujeto: Nietzsche y la genealogía de la moral	93-94
43	Resumen de la fenomenología a la hermenéutica de Heidegger	95-96
43	La fenomenología heideggeriana como crítica y teoría crítica del pensamiento del mundo	97-98
44	La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales	99-100

46	Los fundamentos de una poética de la justa memoria	<i>Historia crítica</i>
47	Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la música	<i>Hermenéutica</i>
51	Caritas et misericordia o la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Hermenéutica</i>
53	Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Hermenéutica intercultural</i>
55	La fenomenología: una ontología poética del mundo	<i>Hermenéutica</i>
56	Los fundamentos de una poética de la justa memoria	<i>Historia</i>
56	El Yente en Hegel	<i>Hermenéutica</i>
44	El mundo de las intenciones: Aby Warburg y la hermenéutica del alma humana	<i>Hermenéutica del arte</i>
55	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Héreticas</i>
43	La lucha por el ser-hermenéutico. La relación entre Hegel y Heidegger en los escritos de éste	<i>Historia</i>
53	La interpretación de Eloyel del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Historia</i>
49	El concepto de poesía en Platón	<i>Historia</i>
50	Hospitalidad y alteridad como modos de poner al extranjero con el otro. Una lectura de Levinas	<i>Hermenéutica</i>
51	La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo constitucionalismo alemán	<i>Historia constitucional</i>
41	El pensamiento crítico de Immanuel Kant: el ser humano en un mundo nuevo	<i>Historia crítica</i>
53	El historicismo radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis colateral	<i>Hermenéutica</i>
62	Charles Darwin y la ética de la sociabilidad o la moralidad	<i>Historia</i>
48	El arte de Eckhart: Filología y Mística	<i>Hermenéutica</i>
49	Los sagrados, la creación y el Verbo: una entrada a la poética de José Martí	<i>Historia</i>
52	Historia y Moral, Medicina y Filosofía en la ontología de Heidegger	<i>Historia</i>
54	Exposición de la ética de la virtud	<i>Hermenéutica</i>
48	Teología y tecnología: Edmund Husserl	<i>Historia</i>
46	¿Qué es arte?	<i>Historia</i>
47	El proceso de una fenomenología trascendental del idioma	<i>Historia epistemológica</i>

47	El problema de una fenomenología trascendental de la esencia	<i>Identificación fenomenológica</i>
48	Teología y teología en Edmund Husserl	<i>Identificación</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la fenomenología de la conciencia vivencial	<i>Identidad</i>
49	El estructuralismo moderno y la culpa política	<i>Identidad política</i>
49	Legados y compromisos: una perspectiva hermenéutica	<i>Identidad política</i>
49	Ética dialógica. Un análisis fenomenológico del <i>Logos</i> aristotélico	<i>Identidad política</i>
53	Urbano [o] y campo, <i>Sedre Alternatív per emprenyament</i> de Emma Regus	<i>Identificación de la experiencia</i>
49	El concepto de técnica en Heidegger	<i>Identidad</i>
47	La peritividad de la vida en la filosofía de Descartes	<i>Identidad</i>
47	Las cosas otras. Sobre la filosofía de Heidegger	<i>Identidad</i>
53	Aparentes e imagen: existen a partir de algunos diálogos platónicos	<i>Identidad</i>
49	Los rasgos y fin de vida del Descartes	<i>Identidad</i>
49	El problema de la ambivalencia social	<i>Identidad</i>
49	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodita	<i>Identidad</i>
50	Corrupción y corrupción en la física antigua: un enfoque desde una perspectiva fenomenológica	<i>Identidad</i>
49	Sobre la identidad del sujeto en la fenomenología de las teorías vivenciales	<i>Identidad</i>
50	Intención, referencia e intersubjetividad	<i>Identidad de la experiencia</i>
47	La peritividad de la vida en la filosofía de Descartes	<i>Identidad</i>
51	La subjetividad como responsabilidad y los fundamentos del amor. Sobre la filosofía de Schmitt	<i>Identidad fenomenológica</i>
48	Tempo etico y tiempo en Descartes de voluntad	<i>Identidad</i>
51	Reflexiones en torno al concepto de Heidegger	<i>Identidad fenomenológica</i>
48	Nacimiento del sujeto (según el análisis fenomenológico: acción, emoción, evidencia y experiencia)	<i>Identidad fenomenológica</i>
46	Filósofo. La Et. Moral: el origen de la fenomenología política	<i>Identidad</i>
53	La interpretación de Heidegger del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Identidad fenomenológica</i>
53	La interpretación de Heidegger del principio de obligación política de Thomas Hobbes	<i>Identidad fenomenológica</i>

45	Las reglas y excepciones: una perspectiva freudiana	<i>Arango de las Huelgas</i>
47	El "sacramento secreto" y el sacramento del calce. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	El libro de E. E. Schacht y un día de la labor del ejército post-1914	<i>Arango de las Huelgas</i>
49	La psicología como epistemología y las fundaciones del psicoanálisis en el psicoanálisis de la sexualidad	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	¿Qué es eso?	<i>Arango de las Huelgas</i>
49	El mundo de la psicología en la teoría psicoanalítica: una perspectiva de la psicología	<i>Arango de las Huelgas</i>
51	Paul Valéry: el psicoanálisis del mundo exterior y interior	<i>Arango de las Huelgas</i>
52	Características, teorías y aplicaciones de la psicología de la mente de Ernst Cassirer	<i>Arango de las Huelgas</i>
51	An epistemic history of Freud's regular psychoanalysis	<i>Arango de las Huelgas</i>
49	La psicología de la mente y el libro más reciente de la psicología de la mente	<i>Arango de las Huelgas</i>
42	El constructivismo moderno y la cultura política. Demostración y teoría de la psicología	<i>Arango de las Huelgas</i>
50	Diferencias y diferencias psicológicas	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	El concepto de la psicología: su función en el mundo de la psicología	<i>Arango de las Huelgas</i>
41	Psicología para una cultura: la teoría de la mente de J. R. Hayes	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	Los fundamentos de una psicología de la mente en la psicología	<i>Arango de las Huelgas</i>
41	La justicia epistémica en la cultura de la mente de la gran depresión	<i>Arango de las Huelgas</i>
42	Revista, construcción y justificación de la mente	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	El libro de E. E. Schacht y un día de la labor del ejército post-1914	<i>Arango de las Huelgas</i>
43	Kant, Freud y la psicología de la mente de la mente de la mente de la mente	<i>Arango de las Huelgas</i>
44	La psicología objetiva de la mente en la mente de la mente de la mente de la mente	<i>Arango de las Huelgas</i>
46	El concepto de la psicología: su función en el mundo de la psicología	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	Epistemología y aplicaciones del psicoanálisis de las regularidades psicológicas en el mundo de la mente de la mente de la mente	<i>Arango de las Huelgas</i>
48	Características, teorías y aplicaciones de la psicología de la mente de Ernst Cassirer	<i>Arango de las Huelgas</i>



49	Los marcos descriptivos y la apertura fenomenológica. Una filosofía de la exploración kantiana	Araceli
51	La astrofísica de Alfred Koberger como epistemología metafísica	Araceli
57	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad pública	Jorge Gascón de la Cruz
61	Concepción, palabras y límites: un análisis de las estructuras humanas referidas al nacimiento e interpretación de teorías filosóficas	Jorge Gascón
65	La heteronimia: una ontología práctica del otro/a	Jorge Gascón
69	Los límites como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la vida	Araceli
77	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	Jorge Gascón de la Cruz
77	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	Jorge Gascón de la Cruz
81	El contractualismo neohobbesiano y la culpa política	Jorge Gascón
89	Niklas Luhmann y la generación del poder y de la libertad	Araceli
93	La autoestructuración de la voluntad. Según el "resoluto existens" de Cornelio Fabro	Araceli
97	El arte de la novela: el itinerario de Ulises en Nicolás Maquiavelo	Araceli
101	Concepción, palabras y hechos: un análisis de las comunicaciones humanas referidas al nacimiento e interpretación de teorías filosóficas	Jorge Gascón de la Cruz
105	La heteronimia: una ontología práctica del otro/a	Jorge Gascón
109	Una introducción a la excepción y adaptación de la estética romántica en el Romanticismo: la influencia de Herder y la estética romántica de la novela en la literatura y la pintura de paisaje	Araceli
113	La interpretación de Alasdair MacIntyre del principio de obligación política de Thomas Hobbes	Jorge Gascón
117	El contractualismo neohobbesiano y la culpa política	Araceli
121	La regla hermeneútica como sistema de significación y producción de texto	Jorge Gascón
125	La fecha por el autorrelinquente. La relación entre Heidegger y Husserl en la <i>Contribución al Jeno</i>	Araceli
129	El arte de la novela: el itinerario de Ulises en Nicolás Maquiavelo	Jorge Gascón
137	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	Araceli
141	Los foros como sujetos: ¿un desafío de Aristóteles? El caso de los sujetos y presénte de la filosofía	Araceli

30	La psicología de Piaget y la construcción de la realidad de la fuerza	<i>Psicología evolutiva</i>
44	Materialidad y gamificación. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia contra sí	<i>Materialidad de la cultura</i>
50	Animales y su vida ambiente. Problemas de resquebrajamiento	<i>Estética postmoderna</i>
41	La pluralidad de la metafísica en el arte	<i>Estética postmoderna</i>
46	Los fundamentos de una política de la juventud europea	<i>Estética</i>
33	La posibilidad de la existencia en Merleau-Ponty	<i>Estética Postmoderna</i>
43	Fundamentos de la sociología metafísica de Claude Lévi-Strauss	<i>Estética</i>
45	Telescopio y teología en Edmund Husserl	<i>Estética</i>
54	La dialéctica entre esto y eso: un caso en Merleau-Ponty	<i>Estética</i>
44	La materialidad de la metáfora en el arte	<i>Estética postmoderna</i>
48	El concepto de singularidad en Foucault en el estudio de la filosofía	<i>Estética postmoderna</i>
50	Crítica al formalismo a la luz de la hermenéutica filosófica	<i>Estética</i>
57	Wittgenstein y el análisis de análisis post-tipos proposicionales en Sobre la certeza	<i>Estética</i>
48	El concepto de singularidad en Foucault en el estudio de la filosofía	<i>Estética postmoderna</i>
30	La psicología de Piaget y la construcción de la realidad de la fuerza	<i>Psicología</i>
34	An editorial history of Nietzsche's regular philosophical	<i>Metodología científica</i>
43	La propuesta hermenéutica como crítica y superación del problema del mal	<i>Metodología de la investigación</i>
47	La hermenéutica y sus métodos de investigación en ciencias sociales	<i>Metodología de la investigación</i>
53	Apariencia e imagen; ensayo a partir de algunas imágenes plásticas	<i>Estética</i>
44	¿Qué es esto?	<i>Estética</i>
47	Los datos sobre la vida de Rudolf von Heidegger	<i>Estética</i>
41	Esquema y complementariedad: una perspectiva heideggeriana	<i>Estética</i>
44	El encuentro Heidegger: Filosofía y Música	<i>Estética</i>
67	Aparentemente una metalingüística hermenéutica de la música	<i>Estética</i>
38	El arte y la música como referencias culturales fundamentales en el nacimiento de la tragedia	<i>Estética</i>
41	Epistemología y métodos metodológicos científicos	<i>Estética</i>

33	Σύμψυξις, Παράδοξα καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις τῆς ὀφειλόμενης ἀληθείας	Ποσειδωνίδης
44	Μεταφυσικὴ καὶ ποιητικὴ. Μιχάλης Ψυχρούλι καὶ ἡ ἀσφάλεια τῆς ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Μεταφυσικὴ
53	Κριτικὴ καὶ κριτικισμὸς τὰς ἀξιοθεωρήσεων ἐπιστημολογίας	Ἐπιστημολογία
61	Τὰ προβλήματα τῆς ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη
63	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις. Ἐπιπέδωσις καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις τῆς ἀληθείας	Ἐπιστήμη
64	Ποσειδωνίδης ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων
52	Ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
54	Ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
27	Επιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
37	Ποσειδωνίδης καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
41	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
43	Μεταφυσικὴ καὶ ποιητικὴ ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
42	Μεταφυσικὴ καὶ ποιητικὴ ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
46	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
49	Μεταφυσικὴ καὶ ποιητικὴ ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
41	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
41	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
40	Μεταφυσικὴ καὶ ποιητικὴ ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
48	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
44	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
55	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
45	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
46	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
44	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων
48	Ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐπιπέδωσις ἀποφαινομένων	Ἐπιστήμη ἀποφαινομένων

39	Asignales y acción ambiental. Problemas de responsabilidad	<i>Neofreudismo</i>
41	Aplicaciones técnicas genéticas en enfoque más moderno?	<i>Neofreudismo desde los aspectos genéticos</i>
41	La justicia penal ante la culpa y la responsabilidad en gran depresión	<i>Neofreudismo</i>
42	El "sucesoso mesita" y el simbolismo del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral	<i>Nietzsche</i>
48	El mito y la religión como referencias antropológicas en la formación de la sociedad	<i>Nietzsche</i>
50	Algunos de aspectos teóricos del De cultura de Aristóteles	<i>Nietzsche</i>
50	Algunos de aspectos como intérprete de la acción antropológica	<i>Nietzsche</i>
55	El mundo Eckhart: Filosofía y Mística	<i>Nietzsche y Mística</i>
57	Educación y democracia	<i>Nietzsche y Mística</i>
47	El arte sagrado de curar almas humanas y de armonizarlas metafísicamente: medicina y espíritu	<i>Nietzsche y Mística</i>
48	Danza, filosofía y música	<i>Nietzsche y Mística</i>
57	Los aspectos de la psicología en la mitología griega de Homero. Echos de una crítica	<i>Nietzsche y Mística</i>
57	Del objeto de la crítica	<i>Nietzsche</i>
57	El trasfondo psicológico en la obra de Nietzsche sobre la crítica de la percepción	<i>Nietzsche</i>
56	El Zoroastro bíblico	<i>Nietzsche y Mística</i>
47	Las otras voces de la filosofía de Heidegger	<i>Nietzsche y Mística</i>
50	Los caminos de Nietzsche y la cuestión fenomenológica. Voz de la epistemología humana	<i>Nietzsche y Mística</i>
48	Temas de la filosofía de Nietzsche en el arte de Nietzsche	<i>Nietzsche y Mística</i>
49	El concepto de técnica en Nietzsche	<i>Nietzsche</i>
60	Los fundamentos de una crítica de la justa medida	<i>Nietzsche</i>
45	La heterogeneidad: una psicología práctica de Nietzsche	<i>Nietzsche</i>
47	Aplicaciones para una fenomenología antropológica de la religión	<i>Nietzsche</i>
53	Huofogén, acción y virtud. De El arte y la moral de Nietzsche y Nietzsche	<i>Nietzsche</i>
42	Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política	<i>Nietzsche y Mística</i>
45	Temas de la filosofía de Nietzsche en el arte de Nietzsche	<i>Nietzsche y Mística</i>
53	Epistemología reduccionista y epistemología en la fenomenología: algunos de algunos problemas en epistemología evolucionista	<i>Nietzsche y Mística</i>

44	¿Aste o politikósos? Argumentos para defender el carácter político de la filosofía	Políticas
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	Políticas
52	Una introducción a la enseñanza y adaptación de la filosofía considerando al Ecuador contemporáneo: la influencia de Heráclito y la estética aristotélica de la educación en la literatura y la pintura de paño de	Políticas
44	Concepto, polemos y límites: un análisis de las características esenciales referidas al que e interposición de ideas en filosofía	Políticas
55	Políticas y ética. Sobre el mundo por correspondencia de la familia Reyes	Políticas
43	Tercero y penúltimo en la filosofía de Espinosa: ¿Es el lenguaje metafísico una ciencia pedagógica?	Políticas
43	Modernidad y autohechura. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia en su obra	Políticas
41	Democracia deliberativa: principios, prácticas y sujetos políticos	Políticas
51	La filosofía contemporánea y su relación con Metafísica IX 6	Políticas
46	Medios preventivos y dietéticos del alma en las tragedias neoplatónicas: un estudio sobre los glosarios	Políticas
41	Reflexiones cartesianas sobre el alma mortal	Políticas
41	Ritorno; de la hermenéutica a la hermeneutics de las ciencias	Políticas
44	¿Aste o politikósos? Argumentos para defender el carácter político de la filosofía	Políticas
47	Paul Valéry y sus reflexiones literarias sobre la pedagogización, fragmentos y fragmentación de la vida	Políticas
53	Paul Valéry: el pensamiento del mundo estético y artístico	Políticas
48	La filosofía del Cosmos de Mihail Cioran	Políticas
50	¿Es posible construir una filosofía pedagógica?	Políticas
44	¿Qué es ser?	Políticas
51	El pensamiento pedagógico en la escuela contemporánea de la filosofía	Políticas
53	La filosofía vocacional política y la posibilidad de reintegrarla como un proceso de reconciliación con el mundo	Políticas
43	Educación y democracia	Políticas
43	Tercero y penúltimo en la filosofía de Espinosa: ¿Es el lenguaje metafísico una ciencia pedagógica?	Políticas
43	La cuestión del espíritu en la filosofía: Hegel frente a Nietzsche y Derrida	Políticas

53	Paul Valéry: el pensamiento del mundo oculto y visible	<i>Paulo Valéry</i>
61	La función de la filosofía heideggeriana en el Tercer	<i>Heidegger</i>
68	Apariciones e imágenes: causas y partes de algunos	<i>Heidegger</i>
78	Algunos temas metafísicos posibles y el préstamo heideggeriano. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Heidegger, G. Heidegger</i>
85	Unos temas heideggerianos: aporía pública y universalidad	<i>Heidegger, pública</i>
93	Albert Fuchs y la gramática del poder y de la libertad	<i>Fuchs</i>
98	La religión y la destino del Heideggeriano	<i>Fuchs</i>
102	El destino de las imágenes: A. Heidegger y la	<i>Heidegger</i>
108	El ritual metafísico metafísico y la culpa política	<i>Heidegger</i>
110	Albert Fuchs y la gramática del poder y de la	<i>Fuchs</i>
117	El programa de una fenomenología fenomenológica	<i>Heidegger, fenomenológica</i>
117	El programa de una fenomenología fenomenológica	<i>Heidegger, fenomenológica</i>
122	Resistencia metafísica e heideggeriana metafísica	<i>Heidegger, metafísica</i>
124	Los límites entre el mundo de la existencia de los	<i>Heidegger, metafísica</i>
130	Heidegger y la cuestión de presencia (Anwesenheit) como	<i>Heidegger</i>
134	Heidegger y la cuestión de presencia (Anwesenheit) como	<i>Heidegger</i>
136	La forma última última y el destino de la metafísica: A. Heidegger	<i>Heidegger</i>
138	La regla heideggeriana como sistema de significación y	<i>Heidegger</i>
141	Lenguaje y fenomenología: una fenomenología	<i>Heidegger, metafísica</i>
140	Algunos temas metafísicos posibles y el préstamo heideggeriano. Una propuesta a la pluralidad del mundo real	<i>Heidegger, metafísica</i>
142	Presencia y ausencia crítica a la forma de la presencia	<i>Heidegger</i>
140	La recepción de la teoría metafísica del ser en el	<i>Heidegger</i>
146	La existencia pública metafísica metafísica y el mundo	<i>Heidegger</i>

41	An eclectic history of Newton's regular polygons	<i>Παράγουσες</i>
41	Krivón a la interpretación de $\xi$ . Ensayo de la teoría semántica fregeana (Eva María Pérez Rodríguez)	<i>Παραγωγή ερμηνευτικών</i>
44	Krivón a la interpretación de $\xi$ . Ensayo de la teoría semántica fregeana (Eva María Pérez Rodríguez)	<i>Παραγωγή ερμηνευτικών</i>
51	Tres Principios Filosóficos Unidos in the first besting techniques in the cosmology of Jan Kapriel (Andreas Philonopoy)	<i>Παραγωγή Προβλημάτων</i>
66	Existencia y unicidad de las soluciones de las ecuaciones diferenciales en el contexto del método trascendental kantiano	<i>Παραγωγή προβλημάτων</i>
37	Paul Valéry y su reflexión filosófica sobre la educación en <i>Integridad y coherencia de la vida</i>	<i>Αυτοβιογραφία</i>
53	Formación ontológica y <i>cosmología</i>	<i>Παραγωγή Προβλημάτων</i>
41	La función de la doctrina aristotélica en el Estado	<i>Πολιτικός</i>
02	¿Qué es la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas	<i>Παραγωγή του δεύτερου λόγου</i>
40	La revolución del motor binario según Pascal Leibfried	<i>Παραγωγή Προβλημάτων</i>
45	Alejandro de Alejandro interpretación del De Aníma de Aristóteles	<i>Πολιτικός</i>
40	Alejandro de Alejandro como intérprete de la filosofía aristotélica	<i>Πολιτικός</i>
30	Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Alejandro	<i>Πολιτικός</i>
42	Metética y Moral. Metética y Filosofía en la antigüedad helenística	<i>Παραγωγή ερωτών</i>
44	¡Ayte o patricidad! Argumentos para defender el carácter venturoso de los <i>patricios</i>	<i>Αυτοβιογραφία</i>
37	Temas, formación y vida en el Wilhelm Meurer de Günther	<i>Αυτοβιογραφία</i>
46	El Jairo en Bérgel	<i>Παραγωγή ερωτών</i>
51	Éxito de la guerra: el hito de Ciro en Xáolus Magnianthu	<i>Αυτοβιογραφία</i>
50	Μορφή, υστερία e insensibilidad	<i>Αυτοβιογραφία</i>
45	Teología y estética en Edmund Husserl	<i>Αυτοβιογραφία</i>
46	Técnica y tecnología: el desafío del sujeto racional en la sociedad de consumo	<i>Αυτοβιογραφία</i>
53	Interculturalidad y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural	<i>Αυτοβιογραφία</i>

46	El problema de la recepción del pensamiento de Noëlle Châtelet en Colombia	<i>Recepción Châtelet en Colombia</i>
47	El arte como relativismo e indeterminación esencial	<i>Arte y</i>
47	Investigaciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls	<i>Arte y</i>
48	Técnicas y tecnologías esbozo del sujeto racional en la recepción de Foucault	<i>Arte y</i>
48	El concepto de verdad: su función en el método de la filosofía	<i>Arte y</i>
49	Los recursos discursivos y la operatoria fenomenológica. Una de la comprensión kantiana	<i>Arte y</i>
49	Principios esenciales de la teoría estética del filósofo	<i>Arte y estética</i>
49	Las filosofías como sistemas de la existencia de los sujetos en el contexto de la vida	<i>Estética y</i>
49	La filosofía del filósofo de Alberto Camero	<i>Estética y</i>
50	Resistencia Estructural y Epistemológica Matemática	<i>Estética y matemática</i>
50	Resistencia Epistemológica y Epistemológica Matemática	<i>Estética y matemática</i>
50	Resistencia Estructural y Epistemológica Matemática	<i>Estética y matemática</i>
50	Resistencia Estructural y Epistemológica Matemática	<i>Estética y matemática</i>
50	El problema de la recepción del pensamiento de Noëlle Châtelet en Colombia	<i>Estética y</i>
53	La dimensión social del cuerpo y la posibilidad de reintegrarlo como un proceso de reconciliación con el mundo	<i>Estética y filosofía</i>
53	La fecha por el neoplatonismo. La relación entre Hegel y Plotino en los escritos de Jón	<i>Estética y filosofía</i>
56	Fichte. El ser. El ser y el orden de la intersubjetividad práctica	<i>Estética y filosofía</i>
50	El cuerpo como punto de articulación entre el mundo físico y el mundo espiritual en la teoría de Hegel de 1807	<i>Estética y filosofía</i>
57	Resistencia a la interpretación de la fecha de la teoría social de Hegel (Ensayo "Ensayo" Merleau-Ponty)	<i>Estética y filosofía</i>
57	Charles Peirce y la lógica de la verdad y la realidad	<i>Estética y filosofía</i>
58	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	<i>Estética y filosofía</i>
59	Analytical history of Noëlle's regular philosophy	<i>Estética y filosofía</i>



40	Finalidad y uniformidad en el problema de las regularidades empíricas en el contexto del intuicionismo constructivista intuicionista	Representación constructiva
41	El problema de la amplitud en la moral	Decisiones éticas prácticas
43	La función de la abstracción basáltica en el arte	Estética
52	Reflexiones sobre el concepto de ideología	Análisis
53	En atención a los límites del período y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el dolor	Representación
62	Nielsen: la vida y su destino concebidos como una trágica. Características ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	Representación
64	La unicidad de la existencia en el arte	Representación
67	La pluripluritud de la vida en la posibilidad de (des)arraigarse	Representación
68	El estudio de psicología en la teoría antropológica de la percepción	Representación práctica
67	Paul Valéry y sus reflexiones biológicas sobre la estructuración, fragilidad y contingencia de la vida	Representación
111	Punto Finito. Límites, Análisis y necesidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Hermann Weyl	Arte
80	Ensayo histórico sobre la vida. Orígenes constructivistas y psicoanálisis	Arte
84	Concepción de John. Salmon. El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Bergson	Arte
85	Paul Valéry. Una vida, la ciencia, el mito de Freud, trad. Roberto Pico.	Arte
87	De Nietzsche a Foucault. Subjetividad, subjetividad, lenguaje humano y nuestra condición global. Konrad Lorenz, Rüdiger Safrin, Felipe González Ramírez.	Arte
87	Século de la Tierra. Ángel. Miedo siglo XXI a la	Arte
87	Paul Valéry, Adriano Panzi. La ciencia del lenguaje por medio de	Arte
92	Dignidad y subjetividad en la política. Sobre la vida y la subjetividad. La existencia de la subjetividad. Respuesta a Subjetividad María	Arte
90	Animales y vidas humanas. Problemas de representación	Representación
92	Del objeto de la ciencia	Arte
93	Historia de la fenomenología y la fenomenología de las ciencias	Arte

46	Los fundamentos de una política de la justa guerra	Alvarez
55	¿Excenta no existència i entesa cosa?	Enriqueta Ferrer
49	El concepto de césura en Hölderlin	Bellet
41	El humanismo inglés de Richard Martin: el ser humano en su mundo más	Castellón
46	El concepto de sagacidad: su función en el método de la filosofía	Castellón
48	Lo sagacioso, lo cívico y el Zen: una reflexión a la medida de Fūta Kōshirōshi	Castellón
47	¿Libres y la democracia? Un análisis de las propuestas de reforma al gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su implicación en las instituciones democráticas	Ignacio de la Cruz
42	Charles Darwin y la crisis de la racionalidad a la modernidad	María José Cordero
53	Epistemología aristotélica y epistemología neo-empiricista: parámetros de algunos problemas en epistemología evolucionista	Roberto Cordero
42	Reseña a la interpretación de G. Evans de la teoría sensorial freygiana (Evans: 'Frege's Sensation')	Soriano
47	Cartas filosóficas desde la amistad y con amigas	Soriano
48	La filosofía de Occidente de Alberto Camín	Soriano
52	El profundo psicólogo en la teoría schopenhaueriana de la percepción	Soriano
47	Las Oraciones del 2 y 4 de Alejandro de Afrodita y el problema de la estructura sensorial	Soriano
44	¿Qué es un?	Soriano
43	La tragedia y los dogmas del Decamerón	Soriano
51	Paul Valéry: el nacimiento del mundo visible y invisible	Soriano
45	Reseña a la interpretación de G. Evans de la teoría sensorial freygiana (Evans: 'Frege's Sensation')	Soriano
47	El concepto kantiano de racionalidad	Soriano
42	Charles Darwin y la crisis de la racionalidad a la modernidad	Soriano
53	La dimensión social del periplo y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el dios	Teófilo Torres
46	¿Qué es un?	Torres
45	Fundamentos de la antropología reflexiva de Theodor Adorno	Torres

43	¿Qué es ser?	Se
45	La heterología: una ontología postica sin metafísica	Se
48	Elásterio y responsio. Sobre Memoria por autoresponsabilidad de Emma Reyes	Yolanda Rodríguez
51	Una introducción a la epoptica y adaptación de la estética rousseaui en el <i>Scrupule de conscience</i> . La influencia de Heidegger y la estética rousseaui de lo sensible en la literatura y la plástica de (re)arte	Andrés Jiré
52	Resistencia a la heterogenización de lo. Evanes de la hetería sensible. Degas (Foucault -Frege) Heidegger	Alfonso López
53	El autorretrato de la fotografía en el arte	Yolanda
54	El cuerpo de las imágenes: Ahy Wu hung y la fenomenología del alma humana	Yolanda
57	Charles Darwin y la crisis de la sensibilidad a la moralidad	Yolanda
57	Los actos valiosos. Sobre la estética de Heidegger	Jorge Sánchez
59	El espacio como sentido de los elementos espaciales. El naturalismo, la aritmética y el mecanicismo en el pensamiento de Ernst Cassirer	Yolanda Rodríguez
59	La sensibilidad como responsabilidad y los fundamentos del deseo. Sobre la sensibilidad humana	Yolanda
61	El lenguaje como forma sobre el alma. Aponte	Yolanda Rodríguez
62	Wittgenstein y el problema de la vida por sí misma. Proposiciones sobre la conciencia	Yolanda Rodríguez
66	Fénix y autoconciencia: el dilema del sujeto racional en la realidad de este mundo	Yolanda
67	Sobre la identidad del sujeto en la fenomenología de las cosas mismas	Yolanda Rodríguez
67	Crítica fenomenológica de la pintura y sus límites	Yolanda
68	La sensibilidad de la pintura en Maxine Pearty	Yolanda Rodríguez
68	La emoción del sublime en la pintura. Hegel frente a Goethe y Schlegel	Yolanda Rodríguez
68	El teatro en Hegel	Yolanda Rodríguez
68	La concepción objetiva de la voluntad en la Crítica de la razón pura de Kant	Yolanda
69	Los límites como límites de la existencia de los sujetos en el universo de la vida	Yolanda
69	Fénix y autoconciencia: el dilema del sujeto racional en la realidad de este mundo	Yolanda
69	La forma como sujeto: ¿en dónde se encuentra? El dilema del sujeto y respecto de la identidad	Yolanda

39	Nombres y (ἀ)νομιμία: los sujetos en la hermenéutica filosófica y las teorías clasificadas	Ensayo de Carlos Sánchez
41	El "gêgenon" Foucault y algunas teorías semióticas	Ensayo de José María
48	La forma como sujeto: una teoría de Aristóteles? ÉTOS como sujeto y problema de la identidad	Ensayo de Carlos Sánchez
49	Teoría de la primacía del ΝΟΨΙΣΤΕΥΣ en la ontología aristotélica. El comentario de Adrijanović de Albinus a Aristóteles, c. 1.3. 1073a 27-28.	Ensayo de
49	El Teatro en Hegel	Ensayo de Carlos Sánchez
47	Teoría, información y vida en el Wilhelm Meißner de Gualtero	Ensayo de Carlos Sánchez
45	Técnicas y tecnología: el dilema del sujeto humano en la sociedad de consumo	Ensayo de
49	El concepto de técnica en Homero	Ensayo de
33	The Principles of Private Order in the ritual history techniques in the cosmology of Neo-Platonist Plotinus Philoosophy)	Ensayo de Carlos Sánchez
33	Crítica a los tecnicismos y la ley de la hermenéutica filosófica	Ensayo de Carlos Sánchez
46	Técnicas y tecnología: el dilema del sujeto humano en la sociedad de consumo	Ensayo de Carlos Sánchez
50	Empiricistas y racionalistas en la Etnia antigua: un enfoque desde los fenómenos empíricos	Ensayo de
41	Técnicas y hermenéutica en la filosofía de Egipto: ¿Es el lenguaje fenomenológico una ontología postpositiva?	Ensayo de
46	El maestro Eckhart: Filosofía y Mística	Ensayo de Carlos Sánchez
49	Desnaturalización y tecnología negativa. El juego entre diferencias y diferencias tecnológicas	Ensayo de Carlos Sánchez
32	Conjeturas, acción y verdad. De Egipto y la noche a Verdad y eternidad	Ensayo de Carlos Sánchez
50	Alegría, tristeza e inexistencia	Ensayo de Carlos Sánchez
42	Revisión a la interpretación de G. Foucault de la teoría semiótica freudiana (Etiología "Problema" de la psicología)	Ensayo de Carlos Sánchez
45	Datos, fundamentos y teorías	Ensayo de
46	La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto	Ensayo de
50	Hedolger y la teoría de presencias (Vorhandensein) como presupuestos existenciales. Parte I: El sujeto del tiempo	Ensayo de
41	Hedolger y la teoría de presencias (Vorhandensein) como presupuestos existenciales. Parte II: El sujeto del tiempo	Ensayo de

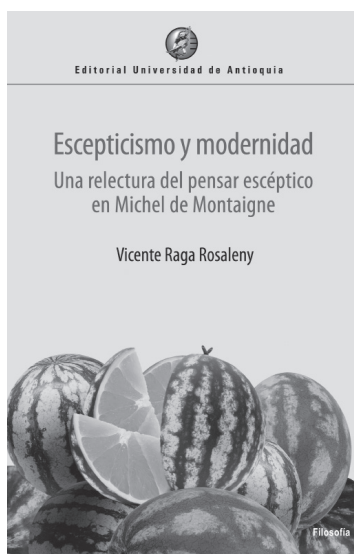
39	Tiempo eterno e instante en Cicerón de estadum	Tiempo eterno
42	Tiempo eterno e instante en Cicerón de statum	Tiempo eterno
41	Tiempo eterno e instante en Cicerón de statum	Tiempo eterno
44	Tiempo eterno e instante en Cicerón de statum	Tiempo eterno
54	Wittgenstein y el método de análisis por tipos propuestos en Sobre la filosofía	Sobre proposiciones
30	Wittgenstein y la lógica como modos de pensar el universo como mundo. Una lógica general	Introducción
45	El problema de la recepción del pensamiento de Martin Heidegger en Colombia	Introducción
46	El mito y la técnica como referencias culturales aristotélicas en El nacimiento de la tragedia	Introducción
43	Los mitos y los rituales del Inca Garcilaso	Introducción
47	Las notas sobre los fundamentos de Heidegger	Introducción
42	El momento de una transformación trascendental en Kant	Introducción
31	¿Puede ser un ser no soy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del deber	Introducción
46	El momento de las cosas y el problema de la demarcación	Introducción de la filosofía
40	El momento de las cosas y el problema de la demarcación	Introducción de la filosofía
41	Ensayo crítico y exégesis de estructuras arquetípicas	Introducción
44	Resistencia de la ética de la virtud	Introducción
46	El proceso Foucault: Filosofía y Ética	Introducción
48	¿Qué es ser?	Introducción
48	La filosofía de Gilles Deleuze de Albert Camus	Introducción
45	La fenomenología: sus orígenes desde su historia	Introducción
51	Crítica al racionalismo de los de la fenomenología kantiana	Introducción
45	Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meier de Goethe	Introducción
47	Paul Valéry y sus reflexiones filosóficas sobre la estructura del, el tiempo y contingencia de la vida.	Introducción
42	Nietzsche: la vida y su devenir conectados como una totalidad. Consecuencias éticas-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis	Introducción
31	¿Puede ser un ser no soy Aristóteles? La cuestión de "la vida buena" desde la ética del deber	Introducción
42	¿Actos y la democracia? Un análisis de las propuestas de para el poder de Jürgen Habermas y su influencia en las instituciones democráticas	Introducción de la filosofía

37	Los estados de conciencia en la psicología de Freud. El caso de una mujer	Freud, Sigmund
43	Los límites como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la vida	Freud, Sigmund
41	El problema de la amistad en la sexualidad	Freud, Sigmund
41	Reflexiones psicoanalíticas sobre el ideal amoroso	Freud, Sigmund
57	La autoconciencia de la voluntad. Según el "determinismo esencial" de Carl Gustav Jung	Jung, Carl
46	El misterio del "Kollektive Illusion" de Sigmund Freud	Jung, Carl
51	Reflexiones en torno al concepto de "Kollektive Illusion"	Jung, Carl
42	El problema de las "Inferencias": Aby Warburg y la "Kollektive Illusion"	Jung, Carl
52	Willingness y el estado de conciencia por tipos preconstituidos en Sigmund Freud	Jung, Carl
46	El problema de la "Kollektive Illusion" de Sigmund Freud	Jung, Carl
48	La "Kollektive Illusion" y el "Kollektive Illusion" de Sigmund Freud	Jung, Carl

# Escepticismo y modernidad

## Una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne

Vicente Raga Rosaleny



Colección Filosofía  
136 p. Rústica. 17 x 24 cm.  
ISBN: 978-958-714-664-6.

Temas: Michel de Montaigne.  
Escepticismo. Modernidad.  
Filosofía francesa

**E**scepticismo y modernidad: Una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne busca ofrecer una redescrición de los orígenes de nuestro tiempo que dé cuenta de la importancia del escepticismo en ellos, a la vez que pone en cuestión algunos de los lugares comunes que circulan al respecto.

Montaigne, en su obra *Los ensayos*, recupera en gran medida el escepticismo clásico al tiempo que le da una forma nueva, moderna. El presente texto sitúa la propuesta del autor francés en el marco histórico del que procede, con referencias detalladas a sus antecedentes y un estudio de las innovaciones introducidas por su obra. De este modo, en contraste con las lecturas más habituales que conciben a Montaigne como un simple difusor de corrientes antiguas y como un mero antecedente del dudar cartesiano, o frente a las propuestas que ven en sus escritos una ruptura radical con el pasado, la actual interpretación, más atenta a los textos y al contexto, pone de manifiesto el carácter renovador del pensamiento montaigniano y las innovaciones que este introduce en las corrientes tradicionales, sin romper con ellas.

ISSN 2011-0324

# CS

Revista de sobre Literatura y el Cambio  
con perspectiva global

Nº. 17

Septiembre - Diciembre 2012

## Literatura, arte y lenguaje

[www.icsi.edu.ar/revista/revista%20global/](http://www.icsi.edu.ar/revista/revista%20global/)  
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales  
Universidad ICAE



### Artículo

• **Enrique Gómez Casco**  
El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la literatura  
de las latinoamericanas

### Libros Recién

• **Yael Peres, ed. (comp.)**  
Sobre la poesía, la novela, el teatro, el cine, la televisión, el  
video, el cómic y la poesía alternativa

### • **Roger Casanova** (Historia Literaria)

El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la  
literatura de las latinoamericanas

### • **Lucía del Real** (Arte)

El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la  
literatura de las latinoamericanas

### • **Roger Casanova** (Historia Literaria)

El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la  
literatura de las latinoamericanas

### • **Enrique Gómez Casco**

El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la  
literatura de las latinoamericanas

### • **Roger Casanova**

El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la  
literatura de las latinoamericanas

### Reseñas

#### • **Enrique Gómez Casco** (Historia Literaria)

El uso como herramienta de los recursos dramáticos en la  
literatura de las latinoamericanas



Calle 416 - 20-21, Calle Génova - Tel Aviv 6107071 - Fax 61071191



No. 42

Nueva Serie

Enero-Junio  
2016

# Praxis Filosófica

Martin Heidegger: el decir del silencio  
*William Betancourt*

Mimesis: entre lógos y alétheia  
*Mariana Castillo Merlo*

Una lectura de 'lo político' en el *Fedro* de Platón  
*Sergio Barrionuevo*

La gubernamentalización del estado en Foucault  
*Sebastián Botticelli*

A democracia de cidadãos propietarios em Rawls  
*Leandro Martins Zanitelli*

La medicina antigua:  
una ética existencial en Foucault  
*Diego Alejandro Estrada Mesa*

Ética del placer. Culpa y felicidad en Epicuro  
*John Fredy Lenis Castaño*

Fatalismo y azar  
en el *Système de la nature* de D'Holbach  
*Natalia Lorena Zorrilla*

El infinito en Descartes  
y el propósito práctico de su filosofía  
*Julio Armando Morales Guerrero*

La investigación filosófica:  
¿análisis conceptual versus análisis histórico?  
*Guillermo Lariguet*

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387



# RCFC

REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA EN LA CIENCIA

ESTADÍSTICAS

ISSN 0014-1801

VOL. 30 N. 02

Número especial de Filosofía de la Biología

## Contenido

### Editorial

*Antonio A. Silva C.*

Hacia una agenda social de la Filosofía de la Biología

*Asociación Colombiana de Filosofía  
de la Biología - ACOPB*

Contra la reconstrucción cualitativa de la teoría de la selección natural

*Alfonso López Pérez*

Contra un estudio actual y replanteo del debate

*Intuicionismo vs. empiricismo en las teorías de la evolución biológica  
Eduardo Andrés Holmberg*

La norma global y la fuerza realística

*Roberto de la Hoz (Argentina)*

Cooperación humana, reciprocidad y eusocialidad: Un enfoque evolutivo

*Antonio A. Silva C. (Colombia)*

Las explicaciones sobre el comportamiento social:

entre la administración y la generación de beneficios

*Diego Foray y Alejandro Martínez (India)*

El papel del comportamiento animal en la evolución.

Reflexiones desde la teoría de sistemas en desarrollo y la biomimética

*Walter Torres y Eugenio Sánchez (Colombia)*



UNIVERSIDAD EL BOSQUE

# estudios políticos

N.º 48, Medellín, enero-junio de 2015

ISSN 0121-5167 • eISSN 2462-8433

## Editorial

Juan Carlos Vélez Rendón

## Crítica feminista a la concepción liberal de la ciudadanía

A Feminist Critique of the Liberal Conception of Citizenship

Jaime Fierro

## Políticas sociales y empoderamiento de las mujeres. Una promesa incumplida

Social Policies and Women Empowerment. An Unfulfilled Commitment

Marta Ochman

## Tipologías y patologías de Estado. Otra lectura frente a la formación y prácticas de lo estatal

Typologies and Pathologies of State. Another Reading of State Formation and State Practices

Edwin Jader Suaza Estrada, Wilmar Martínez Márquez

## La desorganización de la acción de clase en la Argentina reciente y los problemas conceptuales para el estudio del conflicto obrero

The Disorganization of the Class Action in the Recent Argentina and the Conceptual Problems for the Study of Labor Conflict

Adrián Piva

## Los gobiernos de hegemonía del Partido de los Trabajadores (PT) y los medios de prensa. Las elecciones de 2014 y la crisis política del segundo gobierno de Dilma Rousseff

The Hegemonic Governments of the Partido dos Trabalhadores (PT) and Their Relationship with the Media. The 2014 Brazilian Elections and the Political Crisis of Dilma Rousseff's Second Administration

Ariel Alejandro Goldstein

## El Frente Amplio de Uruguay en Argentina y el "voto Buquebus". Ciudadanía y prácticas políticas transnacionales en el Cono Sur

The Uruguayan Frente Amplio in Argentina and the "voto Buquebus". Citizenship and Transnational Political Practices in the Southern Cone

Silvina Merenson

## Honrar al padre y salvar a la patria en No hay causa perdida de Álvaro Uribe Vélez

Honoring your Father and Saving the Country in No Lost Causes by Alvaro Uribe Velez

Wilson Orozco

## Emociones y cultura política. Análisis de las galerías de la memoria presentadas por el Capítulo Bogotá del Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (Movicé)

Emotion and Political Culture. Analysis of Public Activities Presented by the Bogotá Chapter of the National Movement of Victims of State Crimes (MOVICÉ)

David Eduardo González Caballero

## La activación de la revocatoria de mandato en el ámbito municipal en Colombia. Lecciones del caso de Bogotá

Recall Vote at the Municipal Level in Colombia. Lessons from Bogotá's City Case

Cristhian Uribe Mendoza

## Cambios en el sistema de partidos local de Medellín, 1988-2011

Changes in Local Party Systems. Medellín, 1988-2011

José Antonio Fortou

## La biopolítica y los dispositivos de control de la opinión pública en la era del ciberespacio

Biopolitics and the Mechanisms of Control of Public Opinion in the Era of Cyberspace

Carlos Mario Cano Ramírez

## Universidad y seguridad. Hechos, situaciones, comunidades

University and Security. Events, Situations, and Communities

William Fredy Pérez Toro, Laura Cartagena Benítez, Deiman Cuartas Celis, Diana Paola Rojas Bermeo

## Reseñas

Alzate, Mary Luz y Romo, Gerardo. (2015). Agendas de gobierno local en plural. Formal, percibida y real. Dos casos de estudio en México y Colombia. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional de Colombia.

Carlos E. Quintero Castellanos

Álvarez, Juan Miguel. (2013). Balas por encargo: vida y muerte de los sicarios en Colombia. Bogotá, D. C.: Rey Naranja.

Alejandro Bedoya Arias

Índice de la revista Estudios Políticos. Ediciones 41 a 47

Instituto de Estudios Políticos  
Universidad de Antioquia

48

Correspondencia canje y suscripciones: Apartado Aéreo 1226. Medellín, Colombia. Tel.: (37 4) 219 8691

Fax: (4)219 5960. [revistaepoliticos@udea.edu.co](mailto:revistaepoliticos@udea.edu.co)

<http://revistaestudiospoliticos.udea.edu.co>

[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=0121-5167&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=0121-5167&lng=es&nrm=iso)



**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 julio 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

