

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Diciembre 2017

n° 56

## Contenido

### Artículos

#### **Presentación**

Francisco Cortés Rodas

#### **Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política**

Claudia Patricia Fonnegra Osorio

#### **La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades**

Alejandro Fielbaum

#### **Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica***

Hernán Gabriel Inverso

#### **La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas**

Jorge Iván Hoyos Morales

#### **Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard**

Pablo Uriel Rodríguez

#### **Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel**

Manuel Ernesto Charry Bermúdez

#### **Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político**

Juan Antonio Fernández Manzano

#### **Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico**

Andrés Pablo Vaccari

Diego Parente

**Instituto**  
**filosofía**

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA



# Estudios de Filosofía · ISSN 0121-3628

Revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia  
Medellín · Colombia

N<sup>o</sup> 56

## Contenido

### Artículos

#### Presentación

Francisco Cortés Rodas .....7

#### **Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política**

Claudia Patricia Fonnegra Osorio.....9

#### **La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades**

Alejandro Fielbaum.....26

#### **Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica***

Hernán Gabriel Inverso.....49

#### **La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas**

Jorge Iván Hoyos Morales.....73

#### **Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard**

Pablo Uriel Rodríguez.....95

#### **Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel**

Manuel Ernesto Charry Bermúdez.....119

#### **Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político**

Juan Antonio Fernández Manzano.....136

#### **Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico**

Andrés Pablo Vaccari, Diego Parente.....152

## 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 C)  
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  
REDALYC-Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
ERIH PLUS-European Reference Index for the Humanities and Social Sciences  
IBZ-Internationale Bibliographie der Geistes

© 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  
Teléfono: 57 (4) 2195680  
<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>; [http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia)  
Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co), [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

**Fundador:**

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

**Director:**

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

**Editor:**

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

**Comité Editorial:**

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

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

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

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. François Gagín, Universidad del Valle, Cali

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

Dr. Alfonso Correa Motta, Universidad Nacional, Bogotá

Dra. María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires

Dr. José María Zamora, Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Enrico Berti, Universidad de Padua

Dr. Rainer Forst, Universidad de Frankfurt

**Comité Científico:**

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

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

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

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

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

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

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

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

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

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

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

**Asistente de dirección:**

Carmen Elena Muñoz Preciado

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

Osmar Gaviria Rendón

**Diagramación:**

Erledy Arana. Imprenta. Universidad de Antioquia

**Título:** Estudios de Filosofía

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

**Tamaño:** 16.4 cms. X 23.4 cms.

**Precio ejemplar:** \$15.000 (pesos colombianos). **Suscripción anual:** \$27.000. (Sujetos a reajustes)

**Impresión:** Imprenta de la Universidad de Antioquia. Tel. (574) 219 53 30.

E-mail: [imprensa@udea.edu.co](mailto:imprensa@udea.edu.co)

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

**Distribución:** Editorial Universidad de Antioquia

Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: [editorial@udea.edu.co](mailto:editorial@udea.edu.co)

**Correspondencia y suscripciones:**

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

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

En su número 56, Estudios de Filosofía presenta ocho artículos de investigación con diversas temáticas. En primer lugar, el artículo *Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política*, en este texto Claudia Patricia Fonnegra enseña la visión de Arendt sobre la importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política. Parte de cómo Arendt advierte que la identidad de un hombre se torna legible cuando sus acciones y discursos se configuran en un relato, y luego muestra cómo las narraciones permiten dejar un registro en la memoria que dignifica y da profundidad a la existencia humana.

En *La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades*, Alejandro Fielbaum muestra que el reformismo de Korn es una obra política por ser filosófica, en esta dirección sostiene que Korn apoya discursiva e institucionalmente los proyectos de Reforma Universitaria, pues ve allí la posibilidad de construir una nueva Universidad, capaz de trascender la lógica positivista. En particular, con la Facultad de Humanidades, la que afirma por su capacidad de instalar una mirada crítica irreductible a la lógica instrumental.

El artículo *Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica* de Hernán Gabriel Inverso, explora objeciones de Heidegger respecto de Husserl y su herencia cartesiana y el conflicto en ciernes entre el estudio de la conciencia y la reflexión sobre la facticidad en el campo de la fenomenología.

Jorge Iván Hoyos Morales nos entrega *La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas*, texto en el cual expone el enfoque pragmatialéctico y un primer acercamiento a esta escuela y a la manera en la que sus miembros entienden la argumentación y los instrumentos de análisis. Esta serie de diálogos no ha sido difundida suficientemente en el ámbito hispanoamericano y este artículo es una oportunidad de presentar la argumentación como una interacción comunicativa verbalizada, contextualizada y culturalmente relevante.

El propósito del trabajo *Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en O lo uno o lo otro de Kierkegaard*, realizado por Pablo Uriel Rodríguez, es interpretar la segunda parte de *O lo uno o lo otro* desde una orientación psicológica, ya que analizar la primera obra del danés desde esta perspectiva permite revalorizar su pensamiento desde el interés de una filosofía social.

*Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel*, es el título del artículo de Manuel Charry. En este texto el autor enseña contenidos fundamentales del concepto de totalidad y su importancia para el pensamiento dialéctico desde la concepción crítica que Theodor W. Adorno hace del concepto hegeliano de totalidad. Para llevar a cabo esa tarea, parte de una lectura de la *Fenomenología del espíritu*.

*Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político*, de Juan Antonio Fernández Manzano es un artículo que aborda aspectos de la articulación entre pluralismo y justicia tomando a Rawls como punto de partida para profundizar en la teoría de la justicia y explorar las distintas concepciones morales de la sociedad a fin de esclarecer los principios de justicia con los que es posible abordar los problemas que genera una sociedad cerrada.

*Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico*, artículo presentado por Andrés Pablo Vaccari y Diego Parente, tiene por objetivo examinar dos propuestas que se oponen radicalmente a esta visión intencionalista de la tecnología y toman posturas anti-representacionistas en sus respectivas teorías de la agencia técnica: el enfoque ecológico de Tim Ingold y la teoría de la agencia material de Lambros Malafouris. Los trabajos de Ingold y Malafouris pueden ser situado ampliamente dentro de una corriente teórica que se ha venido desarrollando desde hace algún tiempo en disciplinas como la arqueología, la antropología y los estudios de la ciencia y tecnología. Estas posturas serán criticadas y los autores mostrarán las limitaciones de cada una, distinguiendo los puntos problemáticos y las perspectivas más sugestivas.

**Francisco Cortés Rodas**  
**Director**  
**Revista Estudios de Filosofía**  
**Doi: 10.17533/udea.ef.n56a01**

# Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política\*

## Hannah Arendt: importance of the historical and fictional stories as a route for ethical and political reflection

Por: **Claudia Patricia Fonnegra Osorio**

Escuela de Humanidades

Universidad EAFIT, Medellín, Colombia

E-mail: claudiafonnegra@gmail.com

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2016

Fecha de aprobación: 4 de mayo de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a02

**Resumen.** *En este artículo se presenta la importancia que le da Hannah Arendt al relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política. Se estudia, en primer lugar, cómo los relatos posibilitan la configuración de la identidad, tanto de un hombre como de una comunidad, ya que la narración permite dar sentido a la fragilidad y contingencia propia de las acciones humanas. En segundo lugar se analiza de qué manera la narración permite conservar en la memoria acciones para que no sean olvidadas. Finalmente se estudia cómo el seguimiento de relatos contribuye a la comprensión del mundo humano y a potenciar la facultad de juzgar para superar pensamientos solipsistas, elemento necesario para el ejercicio de una concepción ética y política basada en el reconocimiento de la pluralidad humana.*

**Palabras clave:** *Narración, política, acción, identidad, memoria, juicio*

**Abstract.** *This article presents the importance given by Hannah Arendt to historical and fictional stories as a way for ethical and political reflection. It studies, firstly, how stories enable the configuration of identity, of both a man and a community, because the narrative allows to give meaning to the fragility and contingency of human actions. In second place, it analyzes how the narrative allows keeping actions in the memory so they are not forgotten. Finally, it studies how the follow-up of stories contributes for understanding of the human world and strengthening the faculty of judging, for overcoming solipsism, a necessary element for the exercise of an ethical and political conception based on the recognition of human plurality.*

**Keywords:** *Narration, politics, action, identity, memory, judgement*

---

\* El artículo hace parte de la investigación de maestría “La narración como vía para la reflexión ética y política. Una aproximación a partir de los argumentos teóricos de Paul Ricoeur, Hannah Arendt y Martha Nussbaum”, de la Universidad EAFIT y producto del grupo de investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Fonnegra, Claudia. “Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 9-25.

APA: Fonnegra, C. (2017). Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política. *Estudios de Filosofía*, 56, 9-25.

Chicago: Fonnegra, Claudia. “Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 9-25.

*Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si fuera familiar*

(Arendt, 1995: 45).<sup>1</sup>

## Introducción

Son múltiples las referencias y los análisis de narraciones literarias e históricas que se encuentran en la obra de Hannah Arendt, los cuales permiten sostener que hay en su trabajo un claro reconocimiento del valor del relato como vía adecuada para propiciar la reflexión ética y política. En el ensayo *El Pensar y las reflexiones morales* apela a *Ricardo III* de Shakespeare para analizar el diálogo interno de un hombre cuando juzga sus acciones (Arendt, 1995: 133). En el fragmento 3c del texto *Qué es la política* para hablar de la objetividad de la historia presenta la importancia de la *Iliada* de Homero en donde se canta tanto al heroísmo de Héctor como al de Aquiles, dando cuenta con ello de la imparcialidad devenida de la posibilidad de recordar tanto a los vencedores como a los vencidos de una guerra (Arendt, 1997: 108). En este mismo texto cita *Los nueve libros de la historia* de Heródoto, donde se narran diversas versiones acerca del origen de la guerra entre Oriente y Occidente (Arendt, 1997: 108). Asimismo recurre a la *Eneida* de Virgilio para explicar cómo los romanos fijaron su tradición como herederos de los troyanos (Arendt, 1997: 115-116), referencias que aparecen de nuevo en *Sobre la revolución* (Arendt, 1967: 199-200), trabajo en el que Arendt acude, además, a obras como *Billy Budd* de Melville para mostrar los peligros que trae para la vida comunitaria el actuar ciegamente bajo principios axiológicos absolutos (Arendt, 1967: 90-91). En *Los Orígenes del totalitarismo*, Arendt toma *En busca del tiempo perdido* de Proust para explicar el repliegue del hombre hacia su mundo interior en una época en la que el espacio de lo público se eclipsa (Arendt, 1974: 135), en este mismo texto se sirve de *Les jours de notre mort* de David Rousset para procurar comprender los horrores de los campos de concentración (Arendt, 1974: 374, 383, 531-553). En diversos ensayos que hacen parte del texto *Entre el pasado y el futuro* se reiteran algunas de las referencias anteriores o aparecen nuevas alusiones a autores como Hesíodo, Sófocles, Dostoievski, Kafka, entre otros, las cuales dejan ver la sensible importancia dada por Arendt a la narrativa (Arendt, 1996). En el texto *Hombres en tiempos de oscuridad* se narran biografías de hombres cuyas palabras o acciones

---

<sup>1</sup> Agradezco a mi asesor de tesis de maestría, Saúl Horacio Echavarría, por la confianza que depositó en este trabajo. *In memoriam*.

resultaron decisivas en momentos políticos coyunturales (Arendt, 2001), en la relato biográfico *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Arendt señala que no pretende narrar “la historia” de la asimilación del pueblo judío, sino relatar cómo ésta fue vivida por una mujer (Arendt, 2000). En el texto *La vida del espíritu*, se sirve de diferentes anécdotas acerca de la figura de Sócrates y lo coloca como “personaje modélico” para intentar comprender “¿qué nos hace pensar?” (Arendt, 1984:196). Tenemos, a su vez, testimonios de algunos de sus estudiantes, quienes como Celso Lafer dan cuenta de cómo en sus clases resultaba fundamental la lectura de textos literarios e históricos que permitieran acercarse al fundamento de la teoría política: el mundo de la acción (Lafer, 2010: 78-97). Así que, como señala Cristina Sánchez, “Arendt coleccionaba historias de personas que compartían un mundo común, que actuaban y aparecían ante los ojos de los demás con sus palabras y sus acciones” (Sánchez, 2008: 59-60).

En este artículo se presentará, en primer lugar, cómo para Arendt la identidad de un hombre se torna legible cuando sus acciones y discursos se configuran en un relato, en segundo lugar se dará cuenta de en qué medida para la autora las narraciones permiten dejar un registro en la memoria que dignifica y da profundidad a la existencia humana. Finalmente se expondrá por qué la lectura de relatos está ligada a la búsqueda de comprensión y al ejercicio de la facultad de juzgar.

## 1 Acción e identidad

Hannah Arendt concibe la acción como la facultad que tienen los hombres de iniciar algo nuevo, de irrumpir en el ciclo de los procesos naturales para afirmar su singularidad. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento” (Arendt, 1998: 201). Acudiendo al mundo griego, particularmente a Aristóteles, Arendt interpreta la acción como *praxis*, esto es, como la capacidad de dar origen a lo inesperado, de ahí que asocie la acción a la natalidad, a la producción de un nuevo comienzo. Pero la acción también compromete la *lexis*, es decir, la capacidad de exponer las propias visiones del mundo contrastándolas con las de otros hombres, los cuales poseen sus propias interpretaciones de la realidad. Para la pensadora judía es gracias al discurso que el hombre da cuenta de la condición humana de la pluralidad, ya que por medio de éste pone de manifiesto su distinción frente a los demás:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿quién eres tú?» Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos (Arendt, 1998: 202).

Arendt diferencia la *acción* de la *labor*, es decir, de las actividades que se realizan para el mantenimiento de los procesos biológicos que son propios de la condición humana de la vida, por ejemplo la sexualidad, la alimentación, el cuidado del cuerpo; en fin, todo aquello que se requiere para la satisfacción de las necesidades básicas. La acción también es diferenciada de la *obra*, de los trabajos realizados por el hombre para construir un lugar propio que torne la existencia más cómoda, tranquila y segura; se trata de la capacidad de modificar la naturaleza conforme a fines, actividad que responde a la condición humana de la mundanidad<sup>2</sup>.

Labores y obras podrían realizarse parcialmente en soledad, en cambio, lo propio de la acción y del discurso es su carácter intersubjetivamente vinculante, gracias a estas actividades el hombre, al inscribirse en la trama de relaciones humanas, muestra su modo de ser, su carácter. “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1998: 203). Así, la forma de sostener una tesis, de mostrarse ante otros, la capacidad de escucha, la posibilidad de facilitar consensos, la obstinación o la fuerza de los argumentos, la tenacidad presentada en una empresa común o la falta de ella, develan quién es un hombre.

---

2 Para Paul Ricoeur el estudio arendtiano de la labor, la obra y la acción corresponde a una perspectiva antropológica que se fundamenta en la recurrencia al pasado para determinar cómo los hombres han vivido a lo largo de la historia (Ricoeur, 1983: XII), en este artículo se prefiere asumir la tesis de Klaus Held según la cual Hannah Arendt presenta, desde una perspectiva fenomenológica, las actividades que los hombres realizan, conforme a cómo se ha condicionado su existencia en la tierra (2002); se considera que esta interpretación resulta más oportuna, ya que la pensadora alemana no parte de principios esencialistas que permitan definir, desde una perspectiva unívoca, qué es el hombre. Esta perspectiva de análisis cobra fuerza al considerar cómo el auge de movimientos totalitarios (con su despliegue de terror) puso de manifiesto la posibilidad de construir un nuevo “modelo de Humanidad” que sustituye la acción y el discurso (experiencias auténticas del mundo) por el seguimiento automático de ideologías. En una línea de interpretación cercana, Richard Bernstein ha señalado que el totalitarismo mostró que la libertad, la espontaneidad, la pluralidad y la natalidad pueden modificarse: “el hecho terrible con el que hay que convivir, el espectro del totalitarismo, es que no existe ninguna garantía ontológica de que estas frágiles condiciones humanas vayan a existir siempre” (Bernstein, 2000: 255). En el texto *El juicio y la acción* publicado en la revista *Co-herencia* de la Universidad EAFIT realicé una interpretación más detenida sobre este tema (Fonnegra, 2006).

Ahora bien, si la singularidad de un hombre se revela a través de acciones y palabras, es gracias a la narración de éstas que la personalidad se torna legible ante una comunidad:

Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o era (Arendt, 1998: 210).

De modo que la búsqueda del conocimiento de *alguien* se debe a la capacidad configurativa de la narración de su biografía. Según Ricoeur, a Hannah Arendt se le debe el revelar la importancia de pensar la identidad de un hombre desde la narración de sus acciones:

Como es sabido, Hannah Arendt distingue entre «trabajo», «obra» y «acción». El trabajo (*labor*) -señala Arendt- tiene por objeto, sencillamente, la supervivencia, y se caracteriza por la lucha entre el hombre y la naturaleza. La obra (*work*) trata de dejar una huella duradera en el curso de las cosas. Respecto a la acción, puede decirse que sólo es digna de llamarse así cuando abandona el deseo del hombre de dominar la naturaleza o de dejar tras de sí monumentos que den fe de su actividad. La acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que sólo puede ser, consiguientemente, *narrativa* (Ricoeur, 1999: 210).

Configurar la identidad por la vía de la narración tiene lugar a partir del ordenamiento de lo vivido, lo cual permite dar lugar, como se explicará a continuación, al establecimiento de una memoria colectiva y a la reflexión acerca de la importancia de proyectos éticos y políticos.

## 2 Narración y memoria

Hannah Arendt concibe la libertad como un *factum* de la condición humana, en tanto que todo hombre puede iniciar por sí mismo una cadena de acciones nuevas (lo cual retrospectivamente toma fuerza en la reflexión acerca de la posibilidad de haber actuado de otro modo)<sup>3</sup>. Sin embargo, para la pensadora, el hombre sólo es actor de su historia y no puede concebirse como el autor de ésta, pues nadie puede decidir sobre las condiciones sociales que lo determinan; de igual modo es imposible controlar el efecto que una acción puede representar en la red de interacciones humanas:

---

3 Hannah Arendt critica concepciones deterministas que niegan la libertad humana, ya que, como señala Elena Martínez “Los sucesos históricos no se dejan explicar o agotar mediante la categoría de la causalidad, porque ésta nunca puede dar cuenta con suficiente exactitud de la consecuencia que necesariamente debe seguirse de ella; en caso de que lo haga es únicamente porque lo que sigue es algo conocido que no revela nada nuevo y por tanto no puede ser tenido por ese acontecimiento que supone el nuevo comienzo” (Martínez, 1994: 106).

Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor (Arendt, 1998: 208).

Así que nadie es productor de su historia o de la historia del género humano. Arendt rechaza categóricamente concepciones de la historia que atribuyen su devenir “al artificio de la razón”, “la artimaña de la naturaleza”, a una “mano invisible” o a cualquier principio trascendente o teleológico a partir del cual se dé lugar a la interpretación de los hechos humanos conforme a una intención o a un fin claramente preestablecido. Estas concepciones reducen la historia a un proceso en el que la importancia de la acción individual se pierde en favor de una imagen preconcebida de lo que debe ser el progreso de la *Humanidad*. El hombre tiene la posibilidad, en tanto actor, de generar nuevos comienzos, modificar tramas, “aventurarse” a generar cambios sociales, pero no le es posible determinar su conclusión: “Aunque las historias son resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» historia” (Arendt, 1998: 215). El historiador es entonces quien reconstruye e ilumina el universo de la acción cuando toma fragmentos, piezas sueltas de hechos transcurridos y los configura en un relato. Como señala Fina Birulés, para Arendt:

la fragilidad del actuar es remediada por la perpetuación de la memoria en el relato, pues la narración imita la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce poéticamente la contingencia sin cancelarla. Así, Arendt insiste en el carácter unificador de la narración: en el relato damos sentido a lo heterogéneo –acciones, pasiones, circunstancias, golpes de la fortuna– pero sin anularlo o definirlo. (Birulés, 2007: 179).

A través del arte también puede representarse el sentido de la acción; sin embargo, Arendt afirma que la narración dramática es la que con más fuerza representa el devenir de la historia de una vida:

El contenido específico, al igual que su significado general, de la acción y del discurso puede adoptar diversas formas de reificación en las obras de arte que glorifican un hecho o un logro y, por transformación y condensación, mostrar algún extraordinario acontecimiento en su pleno significado. Sin embargo, la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está tan indisolublemente ligada *al flujo vivo de actuar y hablar*<sup>4</sup> que sólo puede representarse y «reificarse» mediante una especie de repetición, la imitación o *mimesis*, que, según Aristóteles, prevalece en todas las artes aunque únicamente es apropiada de verdad al *drama*, cuyo mismo nombre (del griego *dran*, «actuar») indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar (Arendt, 1998: 210-211).

Se tiene, entonces, que es posible rastrear el significado de una acción a través de la re-construcción que de ella realizan los historiadores o a partir de la

---

4 Las cursivas y el resaltado son míos.

re-presentación estética propia de los poetas. “La diferencia entre una historia real y otra ficticia estriba precisamente en que ésta fue «hecha», al contrario de la primera, que no la hizo nadie” (Arendt, 1993: 210). Ambos tipos de relatos, a pesar de tener un referente diferente (la realidad o la ficción), tienen la virtud de poner de manifiesto aspectos de la temporalidad de la existencia, los cuales escapan a cualquier otra denominación conceptual<sup>5</sup>.

Justamente, la historia tiene que ver con la posibilidad de preservar mediante la escritura las acciones de los hombres realizadas en el pasado. En este sentido la historia da lugar a la búsqueda de la permanencia de la identidad de un hombre o de un pueblo:

La auténtica característica del género humano frente a todos los demás géneros de entes, frente al género de lo orgánico y de lo inorgánico, parece cifrarse en que el género humano puede asegurar una permanencia en la memoria como disposición de todo hombre, y puede asegurarla por lo menos a aquello que asciende y perece dentro del devenir y desaparecer de un hombre dentro de su vida.

Pero la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás (Arendt, 2006: 102).

A pesar del carácter fugaz de las acciones humanas, Arendt recuerda que los griegos intentaron hacerse dignos de la existencia a través de la preservación de hazañas y discursos. Por ello rindieron culto a Mnemosine. Según la Teogonía de Hesíodo, se trata de una de las más antiguas divinidades, hermana de Cronos y madre de las musas, esta diosa titánica representa la posibilidad de guardar en la palabra todo aquello que se encuentra sujeto al fluir del tiempo. Todo lo que es, tanto el pasado como el presente y el futuro pertenecen a los dominios de Mnemosine, por esto, gracias a la invocación de sus dones, resulta posible que lo acontecido perdure como constante actividad discursiva:

Todas las cosas que deben su existencia a los hombres, como los trabajos, las proezas y las

---

5 Como ya se anotó para Hannah Arendt una historia “está ligada al flujo vivo de actuar y hablar” (Arendt, 1998: 210), en la misma línea argumentativa Paul Ricoeur asegura que en un relato se encuentra “la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida” (Ricoeur, 1999: 216). Así que para ambos autores lo propio de un texto narrativo es su discurrir temporal. Quien lee e interpreta una historia busca hallar sentido a episodios azarosos y contingentes. Dicho proceso hermenéutico permite establecer analogías entre las peripecias propias de los personajes de un relato y las peripecias que atraviesa la propia vida de los lectores. Esto es así porque una trama (histórica o ficticia) posee una estructura temporal y el devenir de la propia vida se ordena por el acto configurativo de una trama. Lo anterior ha llevado a plantear que en las secuencias de los textos narrativos se encuentran representados múltiples avatares de situaciones particulares de la existencia de las que no puede dar cuenta cabalmente el saber teórico.

palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria, Mnemosine, a quien por tanto se consideró madre de todas las musas (Arendt, 1996: 51).

A través del poder protector de la memoria, se le asigna al hombre un lugar propio en la naturaleza, alcanzando así cierta forma de inmortalidad, pues sus acciones y palabras, a pesar de estar determinadas por el transcurrir del tiempo, pueden ser rescatadas de la destrucción generada por el olvido. Hesíodo presenta el olvido (*lethos*), como una divinidad engendrada por la discordia (*Eris*), aquel representa la oscuridad y el vacío. La historia, en tanto recuperación del pasado, es una forma de mantener viva la memoria:

La historia recibe en su recuerdo a los mortales que a través de hechos y palabras se han mostrado dignos de la naturaleza, y su fama imperecedera significa que, a pesar de su carácter mortal, puede seguir en la compañía de las cosas perdurables. (Arendt, 1996: 56).

La poética, por su parte, permite crear tramas en las que se muestra la vulnerabilidad y grandeza de la acción, aquélla da cuenta de un artificio mediante el cual le es posible al hombre verse en situaciones que, a pesar de no ser las suyas, le presentan la densidad del fluir temporal de la existencia, se trata de narraciones ficticias, que al igual que las históricas, también merecen conservarse. Así, “la tarea del poeta y del historiador (a quienes Aristóteles todavía pone dentro de la misma categoría, porque el tema de ambos es la *πραξις*) consiste en que algo sea digno del recuerdo” (Arendt, 1996: 52).

La *aletheia* que tradicionalmente se traduce como verdad, significaba propiamente para los griegos *no olvido*, desocultamiento; y, de acuerdo a Arendt, este sentido primario es posibilitado precisamente tanto por el relato histórico como por el ficticio. Su defensa es vital puesto que:

Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido –aparte de los propios contenidos que pueden perderse– significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo (Arendt, 1996: 104).

Para la autora, el arte de la narrativa permite la reconstrucción y alabanza del pasado y es un medio ideal para la conservación de la espesura y profundidad de las tradiciones culturales de una comunidad<sup>6</sup>. Afín a esta concepción, Jorge

---

6 Arendt recuerda que el concepto de cultura es de origen latino, éste tiene que ver con la conservación y el cuidado de obras humanas que son dignas de perdurar en la tradición de un pueblo. Así como el

Larrosa asegura que el relato es una buena vía para formar al hombre en la reflexión sobre el valor de las tradiciones heredadas del pasado. El seguimiento de historias permite introducir a cada ser humano en un universo cultural que se debe proteger y renovar<sup>7</sup>. De no ser así, se corre el peligro de destruir lo que se ha sido y con ello de hacer de la experiencia algo superfluo.

En la contemporaneidad, después del horror y desconcierto que produjo el conocimiento de los campos de concentración totalitarios<sup>8</sup>, es necesario afirmar que la memoria se hace fundamental puesto que hace posible tornar en patrimonio público tanto relatos históricos como ficticios sobre las vivencias de un pueblo, de modo que se constituyan en referentes críticos de identidad, lo cual, como ya se anotó, dota a la existencia de profundidad. El olvido, en cambio, niega la posibilidad de compartir una experiencia común de la realidad, de ahí que resulte un perfecto instrumento de dominación en regímenes opresores que niegan la pluralidad humana, y con ello, la creación de un ámbito público-político en el que palabras y discursos tengan lugar<sup>9</sup>.

---

agricultor cultiva la tierra para sobrevivir, el humanista se esfuerza por cultivar el espíritu y mantener vivo un pasado que merece permanecer en la memoria, concepto del que ya los griegos habían mostrado su valor (Arendt, 1996: 223-225).

- 7 En *La experiencia de lectura: estudios sobre literatura y formación*, Jorge Larrosa escribe: “las palabras sencillas son las más difíciles de escuchar. Enseguida creemos que las hemos entendido e inmediatamente sin prestar oído, las abandonamos y pasamos a otra cosa. Hannah Arendt escribió algo tan sencillo que es difícil no leerlo (y no abandonarlo) como algo que todo el mundo sabe: Hannah Arendt escribió: *la educación tiene que ver con la natalidad, con el hecho de que constantemente nacen seres humanos en el mundo*” (Larrosa, 2003: 81). Para el escritor español resulta decisiva la importancia dada por Arendt al reconocimiento de las tradiciones culturales de una comunidad, éstas deben ser recibidas por los niños y jóvenes como el legado heredado de sus antepasados, el cual deben entregar renovado a las generaciones que llegarán después, así cada recién llegado tiene el deber de recordar y dar continuidad al pasado proyectándolo hacia el futuro.
- 8 Los campos de concentración totalitarios eran concebidos por Arendt como laboratorios de olvido, puesto que quien ingresaba a ellos (mediante la implementación del terror totalitario), además de ser despojado de un nombre, de una historia particular, también perdía el derecho de ser recordado, era literalmente borrado de la memoria (Arendt, 1987: 659).
- 9 Sin embargo, vale la pena señalar que la memoria es selectiva, no todo es digno de permanencia. A propósito, Arendt habla del perdón como la única posibilidad de enmendar los errores cometidos para que estos no se conviertan en eternos obstáculos que nieguen el presente (Arendt, 1998: 256-257). Por su parte, Paul Ricoeur presenta la importancia de una dialéctica entre memoria y olvido. Así como es necesaria una memoria pública que involucre múltiples narraciones de un mismo hecho (las cuales permitan conservar principios comunes de identidad), también resulta vital el efecto terapéutico del olvido para darle un nuevo rumbo a las acciones después de que un trauma ha tenido lugar (Ricoeur, 2003: 540-541). En la misma línea, Tzvetan Todorov advierte sobre los peligros del abuso de la memoria. De este modo el autor establece una distinción entre “memoria literal” y “memoria ejemplar”, la primera es acrítica, obstinada, se ancla en el pasado y lo revive de forma vengativa. La segunda se sirve del pasado para guiar el presente, para establecer analogías entre situaciones afines que den pautas para orientar la acción (Todorov, 2008: 49-56).

### 3 Narración y juicio

En el trabajo de Hannah Arendt la facultad reflexiva del juicio es indispensable si se quiere asumir un pensamiento amplio que supere los peligros de los dogmatismos o de las ideologías propias de los movimientos totalitarios, los cuales reducen la experiencia humana a una explicación única devenida de una idea concebida como premisa para interpretar la realidad. Siguiendo a Kant, la pensadora señala que es necesario diferenciar el *juicio* de procesos como el *entendimiento* que posibilita el conocimiento o del *pensamiento* que posibilita las ideas.

El entendimiento tiene que ver con la facultad de explicar fenómenos naturales conforme a leyes universales. Mediante él se subsume un caso particular bajo una ley general que permite explicar, conforme a una cadena lógico-causal, los porqués de un fenómeno dado. El entendimiento permite al hombre dar lugar a la realización de los fines propuestos y construir una enciclopedia de conocimientos acerca del mundo que se tiene ante sí, los cuales permiten forjar una civilización:

Nuestro deseo de conocer, tanto si emerge de nuestras necesidades prácticas y perplejidades teóricas, como de la simple curiosidad, puede ser satisfecho cuando alcanzamos el fin propuesto; y mientras nuestra sed de conocimiento puede ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido, hasta el punto de que cada región de conocimiento abre ulteriores horizontes cognoscibles, la propia actividad deja tras sí un tesoro creciente de conocimiento que queda fijado y almacenado por cada civilización como parte y parcela de su mundo. La actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas (Arendt, 1995: 113).

El pensamiento, por su parte, es una actividad abstracta que exige que el hombre se aleje de su presente inmediato, trascendiendo la inminencia de los fenómenos dados, con el fin revisar cada idea preconcebida y cada principio que rige la acción. A diferencia del conocimiento, la facultad de pensar no produce ningún resultado material, ya que “la necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar «de nuevo»” (Arendt, 1995: 114).

La facultad de pensar permite someter a crítica el obrar propio y el de los demás, el viento del pensar, como lo denomina Arendt, más que contribuir a la construcción de principios absolutos los somete a constante revisión. Si bien pensar es una actividad necesaria que se erige en el principio de la ilustración, también se puede concebir como una actividad peligrosa que, al poner a prueba el fundamento del actuar, puede terminar por destruir las pautas comunitarias que orientan la acción: “De ahí se sigue que la tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior” (Arendt, 1995: 117).

Finalmente, la facultad de juzgar reflexiva, incluye el proceso del pensamiento, pero no se queda en su solipsismo. Siguiendo a Kant, Arendt asegura que se trata de la posibilidad de dar sentido a casos particulares que no pueden explicarse desde una premisa única<sup>10</sup>. El juicio reflexionante surge del sentido común, es decir, de una experiencia intersubjetiva de la realidad. Quien juzga una experiencia del mundo somete imaginativamente sus propios pensamientos a un escrutinio público, asume un punto de vista amplio que implica considerar diferentes puntos de vista sobre un tema antes de emitir una valoración:

El sentido común –que en francés tiene la muy sugestiva denominación de *le bon sens*, “buen sentido”- nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente privados y “subjetivos” cinco sentidos y sus datos sensoriales se puedan ajustar por sí mismos a un mundo –no subjetivo y “objetivo” que tenemos en común y compartimos con otros. La del juicio es una actividad importante, si no, la más importante, en la que se produce este compartir -el mundo-con-los-demás (Arendt, 1996: 233-234).

Ahora bien, Arendt asegura que la narración de relatos históricos o ficticios contribuye a la ampliación del juicio, ello porque quien narra una historia ordena vivencias temporales conforme a un todo con sentido que hace legible el significado de una acción, “el que dice lo que existe -λέγει τὰ ἐόντα- siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto carácter humanamente captable” (Arendt, 1996: 275).

Por medio de la narración no sólo se enuncia algo, sino que también es posible comprender la perplejidad del devenir de la existencia de hechos particulares en sus múltiples dimensiones, positivas y negativas. En esta medida la narración exige la aceptación del mundo humano con todas sus vicisitudes, fracasos y bellezas:

Es bien cierto que «todas las penas se pueden sobrellevar si las pones en un cuento o relatas un cuento sobre ellas», como dijo Isak Dinesen, que no sólo fue una de las grandes narradoras de nuestros días sino que también –y era casi única en este aspecto- sabía lo que estaba haciendo. Podría haber añadido que incluso la alegría y la dicha se vuelven soportables y significativas para los hombres sólo cuando pueden hablar sobre ellas y narrarlas como un cuento (Arendt, 1996: 275).

---

10 Para Kant los juicios reflexionantes dan lugar a la creación de principios subjetivos aplicables a experiencias singulares, las cuales no pueden ser explicadas bajo leyes causales que determinan el mecanismo de la naturaleza. En la tercera Crítica Kant asegura que “el juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular de la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios, igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros” (Kant, 1991: 195). De modo que el juicio reflexionante es interpretado como la facultad de dar sentido a casos particulares de la naturaleza que no pueden ser subsumidos bajo una ley universal proporcionada por el entendimiento.

La configuración de relatos ayuda a comprender. La comprensión significa para Arendt la posibilidad que tienen los hombres de reconciliarse con el mundo, de aceptarlo tal y como es. No se trata de una huida estoica del mundo exterior; todo lo contrario, se trata más bien de aceptar la implacabilidad de los hechos sin máscaras. Como señala Claude Lefort “comprender significa para H Arendt, entre otras cosas, hacerse cargo del tiempo en el que vivimos” (Lefort, 2000: 134). De ahí que para Arendt, “el resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (Arendt, 1995: 30).

Así como la narración posibilita la comprensión, también abre una ventana para que, quien narra una historia pueda juzgarla, ubicándose imaginativamente en el lugar de los personajes, lo cual le permite tener presentes diferentes factores implicados en la configuración de una trama. A propósito, Arendt presenta a Homero, el poeta, y a Heródoto, el historiador, como figuras arquetípicas que representan la posibilidad de establecer juicios imparciales a partir del ordenamiento de relatos. Al respecto Ronald Beiner escribe:

El poeta ciego, alejado de la acción y, por ello, capaz de una reflexión desinteresada, se convierte ahora en la figura emblemática de la facultad de juzgar. Alejados de la percepción inmediata, los objetos del juicio se re-presentan en la imaginación gracias a la actividad mental de la reflexión. El poeta ciego juzga desde la distancia, condición del desinterés; de este modo, Homero prepara el camino para los juicios imparciales de la historiografía antigua. Homero y Heródoto ofrecen ejemplos de las acciones de los hombres virtuosos para que una sensación placentera acompañe las reflexiones del lector (Beiner, 2003: 161-162).

Los sentimientos que genera el seguimiento de una historia, esto es, la *Kátharsis*, concebida por Aristóteles como purga de pasiones inmoderadas (Aristóteles, 1974), está ligada a la posibilidad que también tiene el lector de, una vez producida la reconciliación con el mundo propia de la comprensión, dar cabida a la elaboración de juicios “objetivos”, los cuales se tornan necesarios para evitar caer en interpretaciones cerradas y obtusas. Así lo expresa la autora:

La metamorfosis de una materia prima de puros acontecimientos que el historiador, como el novelista (una buena novela no es una simple decocción o una pura fantasía), tiene que llevar adelante está muy cerca de la transfiguración que logra el poeta en la disposición o los movimientos del corazón, la transfiguración de la pena en lamento o del júbilo en alabanza. Con Aristóteles, podemos ver que la función política del poeta es la concreción de una catarsis, una limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción. La función política del narrador –historiador o novelista- es enseñar la aceptación de las cosas tal como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, «al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio» (Arendt, 1995: 275-276).

Arendt afirma entonces, que el seguimiento de una historia posibilita a quien la lee plantear la existencia de casos ejemplares que se constituyen en guías para orientar éticamente una acción, para alcanzar lo que llamaron los griegos la *eudaimonía*. No se trata de establecer parámetros únicos sobre lo bueno y lo malo, sino de contar con una suerte de modelos que, al modo del hilo de Ariadna, contribuyan a la búsqueda del buen vivir:

El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o regla general. Así pues, ¿cómo se puede juzgar, evaluar, un acto como valeroso? Al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: «este hombre tiene valor». Si fuéramos griegos, tendríamos en «las profundidades de la mente» el ejemplo de Aquiles. De nuevo es necesaria la imaginación: debe tenerse a Aquiles presente incluso cuando está ausente. Si decimos de alguien que es bueno tenemos en el fondo de nuestras mentes el ejemplo de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido (Arendt, 2003: 152).

El caso ejemplar, presente en relatos que ponen en escena el discurrir temporal de la existencia humana con sus múltiples avatares, puede ser mucho más eficaz que una norma o principio moral universal promulgado en abstracto. Frente a la coacción de la ley, el ejemplo es mucho más persuasivo, en tanto que da cuenta de situaciones concretas en las que se muestra que una norma o valor aceptado por una comunidad moral o política se ha realizado:

A menudo se señala que, como decía Jefferson, «un sentido vívido y duradero del deber filial se imprime con mayor eficacia en la mente de un hijo o una hija tras la lectura de *El rey Lear* que por la de todos los secos libros que sobre la ética y la divinidad se hayan escrito», y que, como decía Kant, «los preceptos generales aprendidos de sacerdotes o filósofos, o incluso tomados de los propios recursos, nunca son tan eficaces como un ejemplo de virtud o santidad». La razón, como lo explica Kant, es que siempre necesitamos «intuiciones... para verificar la realidad de nuestros conceptos». «Si son puros conceptos del entendimiento», como el concepto de triángulo, «las intuiciones reciben el nombre de esquemas», como el triángulo ideal, percibido sólo por los ojos de la mente y no obstante indispensable para reconocer todos los triángulos reales; sin embargo, si los conceptos son prácticos, referidos a la conducta, «las intuiciones se llaman *ejemplos*». Y, a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce por sí misma gracias a la imaginación, estos ejemplos se derivan de la historia y de la poesía, a través de las cuales -como señala Jefferson- «se abre para nuestro uso un campo de imaginación» completamente distinto (Arendt, 1996: 261).

Tal y como lo expuso Francis Bacon en el albor de la modernidad y como representante del humanismo renacentista, se trata de encontrar en textos narrativos casos particulares para guiar la acción, ya que es en estos, y no sólo en imperativos morales tradicionales, en donde pueden hallarse los principios para orientar la pregunta acerca de cómo vivir. Para el pensador empirista citado, tanto historiadores como poetas han señalado:

con gran realismo cómo se moderan y se incitan las afecciones; cómo se pacifican y refrenan; ... cómo se revelan, cómo funcionan, cómo varían, cómo se reúnen y fortalecen, cómo se ligan entre sí, y cómo se combaten entre sí, así como otras particularidades semejantes (Bacon, citado por Hirschman, 1978: 30).

Vale la pena recordar que Celso Lafer asegura que Arendt en el curso *Cuestiones contemporáneas I*, dictado en 1955 en la Universidad de California, y en el curso *Experiencias políticas en el siglo XX*, dictado primero en la Universidad de Cornell en 1965 (al cual asistió) y después en 1968 en la New School for Social Research, daba lugar a que los estudiantes se “imaginaran” narraciones de historias de vida, en especial la de hombres que vivieron los conflictos característicos del siglo XX, para de esta manera darle a la teoría política una dimensión ejemplar que no perdiera de vista el valor de lo particular. Lafer también indica que en estas clases era constante la utilización de autobiografías y textos literarios:

estas indicaciones bibliográficas tenían como objetivo traer la sal de la vida de múltiples experiencias para contextualizar libros de análisis histórico, como el de Hajo Holborn *El colapso político de Europa*, o de discusión de estratégico-diplomática, como el de Raymond Aron *El siglo de guerra total*; y así posibilitar en sus clases, en forma de seminarios, el ejercicio conjunto de la imaginación encaminada a la construcción de una narrativa esclarecedora del siglo XX (Lafer, 2010: 91).

Por su parte, Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster aseguran que para Arendt ante una época en la que “el hilo de la tradición se ha perdido” y que exige “pensar sin barandillas”, el saber teórico resulta insuficiente para comprender los problemas del mundo contemporáneo, por tanto, “el relato, el poema, serían, en ocasiones, caminos de aproximación a la vida y a los hechos históricos” (Birulés y Fuster, 2014:16).

Este interés de Arendt por la narrativa ha llevado a Romo Feito a sostener que en el trabajo de la autora se encuentra una apuesta hermenéutica que se sustenta en la búsqueda de comprensión, la cual no se limita simplemente a propiciar especulaciones teóricas, puesto que apunta a reconciliación del lector con el mundo que habita y a la ampliación de las perspectivas del juicio (Romo Feito, 2010), elemento que resulta fundamental para contrarrestar las abrumadoras políticas ortodoxas y conservadores que se perfilan en nuestro tiempo.

## Conclusión

En este texto se han presentado tres ideas fundamentales del pensamiento arendtiano: en primer lugar la apuesta por la configuración de la identidad por la vía narrativa, la cual se ancla en la posibilidad de darle sentido a experiencias fragmentarias por

medio de la configuración de una trama. En segundo lugar, la reivindicación de la memoria como antídoto contra el olvido que dota la existencia de profundidad. Finalmente, la reivindicación del seguimiento de relatos como elemento cultural que posibilitan la comprensión de lo vivido y la elaboración de juicios críticos en torno a experiencias comunes. Ahora bien, en estos postulados arendtianos es posible reconocer la contingencia de las acciones humanas y la posibilidad de comprenderlas, se trata de un pensamiento amplio que vincula la escritura de relatos a las inquietudes más profundas de un hombre que busca interpretarse a sí mismo y a su comunidad. Lo anterior posee efectos prácticos concretos que contribuyen al reconocimiento de un universo ético y político plural en el que todo ser humano se encuentra inscrito y en el que siempre es posible iniciar algo nuevo.

### **Bibliografía**

1. Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*, Trad. de P. Bravo, Madrid, Revista de Occidente.
2. \_\_\_\_\_. (1974). *Los Orígenes del Totalitarismo*, Trad. de G. Solana, Barcelona, Tauros.
3. \_\_\_\_\_. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Trad. de R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
4. \_\_\_\_\_. (1995). *De la historia a la acción*, Trad. de F. Birulés, Barcelona, Paidós.
5. \_\_\_\_\_. (1996). *Entre el pasado y el futuro*, Trad. de A. Poljak Zorzut, Barcelona, Península.
6. \_\_\_\_\_. (1997). *¿Qué es la Política?*, Trad. de R. Sala Carbó, Barcelona, Paidós.
7. \_\_\_\_\_. (1998). *La Condición Humana*, Trad. de R. Gil Novales, Barcelona, Paidós.
8. \_\_\_\_\_. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una judía*, Trad. de D. Najmías, Barcelona, Lumen.
9. \_\_\_\_\_. (2001). *Hombres en tiempos de Oscuridad*, Trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa.
10. \_\_\_\_\_. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Trad. de C. Corral, Buenos Aires, Paidós.

11. \_\_\_\_\_. (2006). *Diario filosófico. 1906-1975*, Trad. de R Gabás, Barcelona, Herder.
12. Aristóteles. (1974). *La Poética*, Madrid, Gredos.
13. Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En: Beiner, R (ed). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós.
14. Bernstein, R. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal. En: Birulés, F (comp). *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
15. Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
16. Birulés, F. & A. Fuster (2014). *Hannah Arendt, más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y filosofía*, Madrid, Trotta.
17. Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En: Birulés, F (comp). *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
18. Fonnegra, C. (2006). Hannah Arendt. El juicio y la acción, *Co-herencia*, Medellín, Vol. 3, (5), julio, pp. 203-219.
19. Held, K. (2002). Existencia auténtica y mundo político, *Estudios de filosofía*, Medellín, Vol. 25, febrero, pp. 73-91.
20. Heródoto. (2002). *Los nueve libros de la historia*, Barcelona, Océano.
21. Hesíodo. (1997). *Teogonía*, Madrid, Alianza.
22. Hirschman, A. (1978). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: F.C.E.
23. Kant, I. (1991). *Crítica del juicio*, México, Porrúa.
24. Lafer, C. (2006). Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt, *Revista de Occidente*, Madrid, Vol. 000, (0305), pp. 78-98.
25. Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura: Estudios sobre literatura y formación*, México, F.C.E.
26. Martínez, E. (1994). La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final, En: Birulés F y Cruz M. (comp). *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.

27. Ricoeur, P. (1983). Préface. En: *Condition de l'homme moderne*, France, Calmann-Levy.
28. \_\_\_\_\_. (1999). *Historia y narratividad*, Trad. de G. Aranzueque, México, Paidós.
29. Romo, F. (2010). *Hannah Arendt ante la literatura: un episodio del pensamiento estética en tiempos de oscuridad* [sitio en internet], disponible en: file:///C:/Users/corei/Downloads/Dialnet-HannahArendtAnteLaLiteratura-3831418.pdf. Acceso el 11 de mayo de 2017.
30. Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, Centro de estudios constitucionales.
31. Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*, Trad. de M. Salazar, Madrid, Paidós.

# La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades\*

## Philosophy in the crisis. Alejandro Korn and the educational reforms of Humanities

**Por: Alejandro Fielbaum**

Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de Chile  
Santiago de Chile, Chile  
E-mail: arielbaums@gmail.com

Fecha de recepción: 22 de noviembre de 2016

Fecha de aprobación: 10 de marzo de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a03

**Resumen.** *Tras situar la obra de Korn en la crisis del Centenario argentino, se presenta su propuesta de construcción de una filosofía argentina que pueda forjar ciertos valores que, más allá de la economía, puedan regir el desarrollo nacional. En ese marco, intentamos mostrar cómo Korn apoya discursiva e institucionalmente los proyectos de Reforma Universitaria, pues ve en ella la posibilidad de construir una nueva Universidad capaz de trascender la lógica positivista. En particular, con la Facultad de Humanidades, por su capacidad de instalar una mirada crítica irreductible a la lógica instrumental.*

**Palabras clave:** *Alejandro Korn, filosofía, nación, reforma estudiantil, universidad*

**Abstract.** *In this work, we start by contextualizing Korn's philosophy in the crisis of the Argentinian Centenary. Next, we will present his proposal for establishing an Argentinian philosophy capable of shaping the values that can guide national development, considered over and above pure economics. We show how Korn supports both discursively and institutionally the various projects for university reform, as he sees in them the possibility for constructing a new kind of university, capable of overcoming positivistic logic. In particular, his focus is on the School of Humanities due to its capability to establish a critical perspective, unyielding to mere instrumental logics.*

**Keywords:** *Alejandro Korn, philosophy, nation, educational reforms, university*

---

\* El artículo es parte de la investigación FONDECYT 1150278 "Filosofía y Literatura en América Latina (fines del siglo XIX y primeras décadas del XX)", del cual el autor es coinvestigador.

### **Cómo citar este artículo:**

MLA: Fielbaum, Alejandro. "La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades." *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 26-48.

APA: Fielbaum, A. (2017). La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades. *Estudios de Filosofía*, 56, 26-48.

Chicago: Fielbaum, Alejandro. "La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades". *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 26-48.

“Fuera del claustro se derriban viejos conceptos, germinan nuevas ideas, bulle la vida en almas jóvenes y las mentalidades académicas nada barruntan. Si luego los nuevos tiempos se anuncian con algunos aldabonazos recios, se sobresaltan e imaginan subvertido el orden cósmico porque les pelagra su plácida quietud” (Korn, 1949p: 659).

### **Alejandro Korn ante los nubarrones**

En 1983, Gregorio Weinberg retoma el prólogo con el que introdujo décadas atrás el libro *Las influencias ideológicas de la evolución nacional*, escrito por Alejandro Korn. En su reescritura, Weinberg suplementa el prólogo antes escrito con una decisiva conclusión. Las peripecias y frustraciones que ha vivido el país en los años que transcurren entre uno y otro prólogo demuestran, considera, la sagacidad de las intuiciones y advertencias de Korn. Lo dicho en el libro prologado acerca de la incapacidad de Argentina para renovar las ideas con las cuales afrontar el siglo XX parece haberse confirmado tras una larga dictadura que se opone a las ideas democráticas que ha defendido Korn. Para Weinberg, por tanto, la importancia de la lectura de Korn trasciende la erudición académica. Antes bien, frente a lo que la dictadura y su futura finalización exige pensar, Korn podría orientar en el presente con parte de lo necesario para repensar críticamente, desde el pasado, el porvenir de la nación:

“Parece hoy una necesidad para aventar nubarrones y pesadillas, para recuperar horizontes y esperanzas, y también como requisito para que la inteligencia argentina rescate aquel signo -crítico y creador a un tiempo- que siempre caracterizó sus manifestaciones más sobresalientes y fecundas” (Weinberg, 1983: 26).

Con este gesto, Weinberg se opone, de manera implícita, a una larga tradición de lectores argentinos de Korn que han tendido a leer su obra como una especulación filosófica ajena a los vaivenes políticos que circundan su escritura. Es Francisco Romero quien, al trazar su obra como un antecedente de la hipótesis de la “normalización filosófica” que defiende, dibuja con mayor influencia a Korn como un hombre algo ajeno a las discusiones políticas de la época. En su decisivo prólogo a las Obras Completas de Korn, Romero lo describe como quien mira pasar los acontecimientos con serenidad, sin particular adhesión por uno u otro movimiento. Así, señala que Korn conoció bien a los hombres en el *apasionamiento turbio* del conflicto político (1949: 10).

Para Romero, Korn lograr superar esas pasiones turbias. Al leerlo con esa estrategia, Romero ubica a Korn en un sitial superior ante una coyuntura a la que toca sin ser tocado, subordinando su posicionamiento político a la supuesta pureza de su saber filosófico. Ajeno al entusiasmo de la coyuntura, Korn supuestamente la trasciende con filosofía. De los hechos, escribe Romero, saltaba a los principios, como si éstos pudiesen pensarse sin los hechos circundantes.

Como bien cuestiona Ramaglia (2007, 2010), tal recorte de las preocupaciones sociales y políticas de Korn, ligadas a la concepción de la filosofía como saber teórico puro que atraviesa la obra de Romero, soslaya que las preocupaciones conceptuales de Korn por la libertad son parte de una reflexión situada en coyunturas históricas. Con un deseo de insertar a Korn, e insertarse como continuador de Korn, en el tiempo sin espacio que constituye el relato de la historia universal de la filosofía, Romero sustrae a Korn de la coyuntura política en la que escribe.

En cierto punto, esa operación de Romero es exitosa. Su lectura de Korn, y de la ubicación de la filosofía en Argentina, perdura por décadas. La subsistencia de esa imagen de Korn puede leerse, por ejemplo, en la posterior afirmación de Vásquez (1965: 45) de una supuesta tendencia opuesta en la vida intelectual de Korn, entre la participación política y la contemplación filosófica. Más filosofía implicaría entonces menos política, y viceversa. O bien, en una lectura más moderada, más filosofía no implicaría más política.

Con esa mirada, lectores más recientes dan a entender que la participación de Korn en política no es una conclusión necesaria de sus ideas, sino una actividad distinta a ellas, al punto que Torchia Estrada se pregunta si su preocupación por el socialismo ético, tema al cual Korn dedica varios textos, tiene o no alguna significación teórica (Torchia Estrada, 1986: 140). Aún cuando su respuesta sea afirmativa, la sola pregunta da cuenta de cierta sospecha respecto a una eventual significación política de su filosofía. Así, en 1999, el mismo Torchia Estrada (1999: 241) anota que sus posiciones filosóficas no excluyen su participación política, como si una y otra pudieran separarse, mientras que Leocata (2015) destaca como un mérito su interés por temas sociales, como si éstos hubieran sido prescindibles para quien lee como un hombre eminentemente filosófico, y no como un político.

Contra ese tipo de lecturas, no solo hay que recordar los múltiples compromisos políticos y militancias partidistas que asume Korn en distintos momentos de su vida (cfr. Rocca, 2003). Más importante que eso nos parece afirmar que sus ideas (como todas las ideas, como el propio Korn explica) se despliegan en el marco de las polémicas políticas y culturales de la época. Los posicionamientos políticos de Korn, de acuerdo a lo que buscaremos mostrar, no son ajenos o contradictorios a su elaboración filosófica, sino todo lo contrario. Su obra, a diferencia de lo pensado por Romero, puede considerarse política por filosófica, y viceversa, puesto que su filosofía defiende, según expondremos, la importancia de reconocer e intervenir la coyuntura. Como Korn, por cierto, no dejó de hacerlo.

### **Las coyunturas de Alejandro Korn**

En esa línea, otros lectores de Korn han intentado vincular filosofía y política en el trabajo de Korn. Por ejemplo, Roberto Giusti (1937: 9), ante la muerte de Korn, recuerda su tardía intervención política en favor de las ideas democráticas y liberales. Sin resultar equivocado, tal diagnóstico limita la participación política de Korn a su más recordado paso por el socialismo, posterior al protagonismo público que adquiere tras su importante participación en los procesos de Reforma Estudiantil. Es en torno a ese proceso que se suele pensar la participación de Korn en política. La lista de quienes han recordado compromisos personales y apoyos discursivos a la Reforma incluye a investigadores de disciplinas y perspectivas harto variadas, y podría ser muchísimo más larga de lo que hemos logrado rastrear (véase Bergel, 2015: 191; Biaggini, 1991, pp. 204-206 y 2000: 1820; Del Mazo, 1941; Dotti, 1992: 173; Eujanián, 2001: 92; Graciano, 1999: 75; Hale, 1991: 50; Inés Korn, 2015: 4; Jesualdo, 1945: 298; Portantiero, 1978: 42; Rodríguez Alcalá, 1958: 40; Romero, 1996: 131; Ruvituso, 2009: 82 y 2010: 120; Tunnermann, 2008, pp. 47-48; Vallejo, 1991: 122).

El apoyo de Korn a la Reforma, se materializa en su participación como Decano electo con voto estudiantil en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y en la elaboración de políticas institucionales coherentes con los ideales de la Reforma (Pró, 1967: 23). Es allí donde se consuman sus ideas y esperanzas de una nueva política. De acuerdo a la destacable semblanza de José Luis Romero, la defensa de la Reforma es más decisiva para Korn que sus previos pasos políticos por el radicalismo y el conservadurismo. Esto no se debe, claro está, a un rechazo apriorístico de la participación partidista, sino a su análisis de una situación histórica en la que cree que solo con el movimiento estudiantil puede darse renovación radical de un orden del cual los partidos existentes son también parte:

“Él se sentía continuador de ese proceso, no a través de la mera aceptación del legado recibido, sino en virtud, precisamente, de su capacidad para orientarlo en otro sentido. Filósofo de la libertad, entendida como superación del determinismo natural, fijó su objetivo en la conquista de una cultura basada en otros valores que los que veía predominar en el país” (J. L. Romero, 1980: 301).

En ese sentido, las ideas de Korn sobre la Universidad resultan interesantes para imaginar, como deja entrever Weinberg, otro futuro a partir de otra concepción de la educación. Particularmente de la Universidad, y más particularmente de las Humanidades en la Universidad. Y es que Korn, como intentaremos mostrar, arremete en su contexto apostando por la filosofía como un saber necesario para superar los problemas que en su contexto diagnostica.

### Las supersticiones del progreso

En uno de los primeros textos que publica, Korn describe el curioso fenómeno psicológico de la superstición, enfatizando en que es común en distintos países (Korn, 1911: 290). Cábales y amuletos, según narra, se manifiestan en unas y otras culturas. Algunos de sus textos posteriores muestran que, en Argentina, ese tipo de supersticiones se extiende más allá de las prácticas individuales, hasta alcanzar la política. En tanto miembros de un orden político, deja entrever con desazón, los hombres no se comportan de modo muy distinto que ante otras supersticiones. El problema de tal situación es, además de cognitivo, político: A la hora de gestar un orden, las supersticiones compartidas no solo son ilusas, sino además contraproducentes, ya que asumen que la repetición de una práctica errada puede tener el efecto positivo que esas prácticas, en realidad, impiden.

Son varios los textos en los que Korn, en efecto, critica a sus contemporáneos por el carácter ilusorio de la libertad que afirman. Entre ellos, *Juan Pérez*, la única novela que se ha publicado de su hoy olvidado trabajo como traductor (cfr. Pagni, 2011), novelista y poeta. La novela narra la decadencia y corrupción de la política argentina de principios del siglo XX. Al respecto, escribe Zalazar (1980: 106) que sus personajes son los hombres de la generación del 80 que critica Korn de modo lapidario. Si bien es discutible la atribución de una referencia histórica certera a personajes de ficción, sí es plausible leer la novela como una crítica al orden político entonces gestado. Antes que describir acá las posiciones y transformaciones de los personajes y bandos allí narrados, nos interesa sostener que, siguiendo lo fabulado, las élites políticas no son la única parte de la nación que ha perdido la finalidad de la política. También la ciudadanía parece haber caído en la triste corruptela que impide que, incluso habiendo votaciones, se manifieste la democracia:

*“A nadie se le ocurría abrir la tira de papel para cerciorarse por quién votaba. Alguno repetía, temeroso de olvidarlo, con visible movimiento de los labios, el seudónimo que debía acusar. Mansos y sumisos obedecían y nadie habría reconocido en estas gentes domésticas a los agres y desenvueltos hombres, de mirada penetrante y nerviosos miembros, que en el campo doman el potro, arrojan el lazo en el rodeo y esgrimen el falcón frente al rival”* (Korn, 1963, p.109).

Esta transformación de una elección democrática en otro ejercicio de un caudillismo carente de valentía individual y de reflexividad democrática vacía de sentido a las instituciones modernas. La relativa estabilidad política y el progreso económico alcanzados en Argentina a principios del siglo XX, por ende, no logran la libertad prometida por el imaginario liberal. Como bien argumenta

Pucciarelli (1963: 149), Korn cuestiona que el progreso técnico alcanzado no vaya acompañado de un progreso ético que logre dotar de fines al desarrollo. Al contrario, llevan a la crisis de la promesa del progreso que se torna hegemónica durante el siglo XIX.

Es por esto que creemos que debe situarse la crítica de Korn, así como las opiniones que glosaremos sobre temas varios, dentro de lo que la historiografía argentina de la cultura ha denominado la crisis del Centenario. Evidentemente, con ello no sostenemos que Korn haya respondido de forma directa a los debates que entonces se dan. Más precisamente, lo que intentaremos mostrar es que su crítica y propuesta filosófica puede comprenderse como una apuesta a la crisis del relato civilizador decimonónico. En particular, en torno a las reflexiones acerca de la nación y del nacionalismo cultural que, según señalan, respectivamente, Romero (1983: 65) y Altamirano y Sarlo (1997: 161), orientan la discusión sobre la crisis y sus posibles superaciones.

En ese marco, Korn traza un astuto y sinuoso movimiento que consiste en contraponer la pobreza cultural del Centenario a las ideas forjadas en Argentina a mediados del siglo XIX, con la finalidad de retomar la energía de los pensadores decimonónicos. Y, con ella, construir una segunda centuria de historia argentina que supere lo logrado por la primera. Para lograr esto, asume que lo que se debe imitar de los pensadores del siglo pasado no son los contenidos de sus obras, sino el impulso renovador que tuvieron sus obras para transformar el que fue su presente. Lo cual implica, en el presente de Korn, superar la falta de inventiva de un comienzo del siglo XX aún anclado en ideas del siglo XIX que fueron novedosas en el pasado y que deben superarse para formar nuevas ideas.

Y es que, de acuerdo a Korn, lo que ha de rescatarse del pasado argentino no es, como lo habría querido cierto nacionalismo, una tradición ya dada, basada en una identidad inmutable. La descripción del mundo rural, en la novela antes citada, expresa que su forma de vida no podría imaginarse como un espacio de resguardo ante la decadencia de la ciudad. De lo que se trata, por tanto, es de imaginar y realizar otra modernidad. Para ello, halla en Alberdi la clave para su reflexión (Ardao, 1963: 158). En particular, destaca de tal pensador decimonónico la necesidad de pensar los fundamentos del orden social en Argentina. Para ello, explicita Korn, en un texto que lleva por crucial nombre “Nuevas bases”, que debe pensar con y contra Alberdi (1949s: 203).

Para habitar esa tensión doble vinculante, Korn lee a Alberdi de modo hartamente singular. A diferencia de la estrategia que ha tendido a leer a Alberdi y sus

contemporáneos al alero del romanticismo, que es posterior a Korn y perdura hasta hoy (véase, por ejemplo, Montaldo, 2004: 51; Palti, 2009; F. Weinberg, 1977: 54), para Korn la obra de Alberdi es parte de un positivismo autóctono de Argentina. Esto es, de un proyecto que busca construir el progreso técnico imprescindible para el nuevo orden gracias a la consideración de las circunstancias nacionales y las tareas que imponen al pensar. Antes que importar un sistema intelectual de la modernidad europea, Alberdi habría analizado Argentina para pensar cómo podría alcanzar, desde su particular historia, una vida moderna.

En su madurez intelectual, de acuerdo a Korn, Alberdi prioriza la dimensión económica para pensar el desarrollo. Por ello afirma que, sin conocer a Marx, Alberdi llega a las mismas conclusiones que las del materialismo histórico (1949d: 361). Es obvio que tal caracterización es discutible para pensar a Marx, pero también dicente para pensar cómo Korn piensa a Alberdi. A saber, como quien habría pensado la economía como base del movimiento histórico. Con ello, sostiene que Alberdi habría liderado un tipo de desarrollo que habría sido hegemónico en el espacio argentino por un tiempo que se prolonga hasta entrar en crisis con el Centenario. Para Korn, incluso quienes no han leído al positivismo son positivistas, por la decisiva influencia que han tenido en el modo de comprensión del país como una realidad económica (1949r: 703).

Lo que fue positivo de ese influjo luego resulta problemático, puesto que la generación posterior a la de Alberdi no logra renovar el proyecto positivista. Más allá del desarrollo económico nacional resulta imprescindible erigir, para Korn, ciertos valores que formen una cultura nacional. Es decir, un orden de ideales compartidos por quienes conviven en el país. Esa preocupación habría faltado en Alberdi, cuya obra resulta entonces incompleta para las tareas del siglo XX. En su obra falta, siguiendo su argumento, el complemento idealista del realismo económico (Korn, 1949n: 526).

De la crítica de Korn al singular positivismo alberdiano se desprende la necesidad de otra mirada del desarrollo nacional. En esa línea, Cooper (1986: 22) anota que la crítica de Korn al positivismo no se limita a cuestiones teóricas. Antes bien, abre la tarea de de imaginar, con otra filosofía, otra nación. Lejos de desechar la importancia del avance científico para el desarrollo económico, Korn busca complementar esos avances, siguiendo la lúcida lectura de Terán (2015: 205), con otros valores que puedan regir el progreso. Ante el economicismo imperante, se cae en una crisis que ni siquiera es capaz de dar con la pregunta que le falta. A saber, la de la finalidad no económica del desarrollo económico:

*“Es un espectáculo raro ver a esas generaciones resueltas a conquistar en lucha sin tregua todas las libertades -política, económica, intelectual- negar asimismo la libertad intrínseca del hombre. Al propio tiempo, persiguen un ideal humano y abrigan la esperanza de realizarlo sin un principio normativo de la conducta”. (1949l: 211).*

### **Los sellos de la universalidad**

Dentro de las posiciones políticas de su presente, Korn no halla ningún proyecto que busque construir esos nuevos ideales. La propuesta socialista de su admirado Juan Bautista Justo le parece también subsumida al economicismo que critica. Frente a ello, Korn progresivamente toma partido por una comprensión ética, y no solo económica, del socialismo. Así, concluye un curioso texto fechado en navidad rescatando la figura de Jesús como quien se ha preocupado de la alimentación de los pobres, pero no por la mera satisfacción de sus apetitos, sino porque su alimentación abre la posibilidad de que alcancen destinos más altos (Korn, 1949u: 505).

Pese a los deseos de Korn, tampoco los otros filósofos cercanos al socialismo asumen esa pregunta por los valores. A José Ingenieros, cuya obra destaca, le critica su olvido de la distinción entre arte, ciencia y metafísica (1949g: 601; cfr. Ramaglia, 2001: 237). Es decir, que adhiera a un positivismo incapaz de pensar en los fines de la vida, lo cual la filosofía habría de superar dando a la ciencia su verdadero valor. Esto es, indagar en la realidad dando espacio para que otros saberes se pregunten por los valores de esa realidad. Si se sitúa demasiado cerca de la ciencia, la filosofía pierde allí su rendimiento más interesante: El de mostrar los límites del saber científico, y la consecuente necesidad de pensar los valores faltantes.

En esa falta de valores se genera un vacío en el cual, describe de forma crítica Korn, pueden colarse ideologías ajenas. Esto marca la importancia que otorga a la construcción de valores argentinos. La jerga que allí utiliza pareciera acercarlo, de forma algo inquietante, a cierta posición nacionalista. Más aún si recordamos, en el marco de su singular texto sobre el valor filosófico de la lengua quichua, su celebración de la obra de Ricardo Rojas como la de quien contribuye a despertar en el pueblo la conciencia de la nacionalidad.

Sin embargo, la distancia de Korn ante posiciones anticosmopolitas como la de Rojas puede notarse en ese mismo texto. En lugar de destacar una lengua prehispánica en nombre de un origen cerrado a los contactos con otras lenguas, Korn rescata, por el contrario, los mecanismos aglutinantes mediante los cuales el quichua permite superar los límites de otras lenguas (1949j: 719). La importancia de esta lengua no radica, para Korn, en su capacidad de mantener una identidad

tradicional. A la inversa, está en una plasticidad que permite pensar más allá del principio de la identidad del hablante.

La defensa de Korn del quichua, por tanto, está lejos de ser un primer intento argentino de dibujar una etnofilosofía, como interpreta Roig (2001: 193). Antes bien, le permite pensar la inteligencia más allá de cualquier pueblo determinado. El conocido deseo de Korn de constituir una filosofía argentina no se traduce entonces en un proyecto de un saber ya dado y cerrado -una suerte de “filosofía pampeana”, siguiendo su irónica descripción. Antes bien, busca la construcción de un saber que asuma su situación abierta al mundo como parte de lo que debe pensar. Por ello, escribe a Taborda que cuando refiere a la tierra no piensa en el planeta, sino en la circunstancia argentina (1949g: 647).

Y es que toda filosofía para Korn, surge desde algunas circunstancias. Este último vocablo resulta crucial, pues no delimita de antemano el tiempo y espacio del pensar. Antes bien, instala el ejercicio de la filosofía en una coyuntura siempre variable. La vocación filosófica de universalidad no se pierde ante las circunstancias, emerge de ellas. De ahí la necesidad de asumir la condición histórica en la que arranca todo pensamiento para aspirar a un saber que no se limite, gracias al trabajo mismo del pensamiento, a su tiempo y espacio. En lugar de enfatizar en que su filosofía es argentina, por así decirlo, Korn recuerda que la de Kant es alemana, y que ello no le impide ser filosofía, sino todo lo contrario.

Con ese gesto, Korn disuelve la tensión entre particularidad local y universalismo filosófico, ya que nota que toda filosofía, por universal que sea su tentativa, se halla posibilitada por sus circunstancias particulares. No se trata, por tanto, de hacer una filosofía argentina sin perder la universalidad, como se ha mencionado (Farré & Lértora, 1981: 83), puesto que hacer filosofía argentina es, para Korn, el modo de atender a la universalidad.

De ello no se desprende, por cierto, que las circunstancias cierren la filosofía a una sola alternativa de ese lugar, como si pudiera distinguir entre la verdadera y la falsa filosofía de un lugar. Antes bien, la libertad filosófica abre variadas alternativas dentro de las condiciones en las que surge. Esto explica que, de acuerdo a su argumento, en todo presente exista más de una filosofía, y que todas se vinculen a cierta formación étnica (1949a: 300). De esta manera, las circunstancias condicionan un saber que no pueden determinar ni asegurar. De ahí, por tanto, que la filosofía jamás pueda alcanzar una verdad final, ni para sus disputadas circunstancias ni más allá de ellas.

En esa línea, la preocupación de Korn por una filosofía argentina rehúye cualquier nacionalismo que supusiera que hay una verdad para cada lugar. Por lo mismo, su lectura de autores argentinos anteriores dista de cualquier retórica que suponga la filosofía argentina como un saber para un lugar ya delimitado. Que se pueda filosofar desde un lugar no significa, en la lógica de Korn, que lo aprendido valga de forma exclusiva para ese lugar, o que ese lugar pueda pensarse sin reflexiones, como las de Alberdi, que reimaginan ese lugar. Antes bien, las ideas -como las que Korn desea forjar- reelaboran el lugar desde el cual surgen a través del diálogo con otras filosofías.

La importancia de este posicionamiento libre en la coyuntura para construir un saber filosófico resulta aún más clara en una nación que según Korn se ha caracterizado por su apertura a discursos extranjeros, así como por su capacidad de transfigurar tales discursos para formar un siempre incompleto saber local. El carácter étnico de la filosofía argentina resulta, entonces, el de una cultura que no se basta a sí misma, puesto que siempre reconfigura lo extranjero. No podría negarse al diálogo con el mundo europeo porque, en el fondo, los argentinos también serían europeos (1949i: 498). Tal afirmación, problemática por el sesgo eurocéntrico que parece suponer, resalta el desliz de una nación de límites difusos. Su saber propio, por ende, no supone una propiedad ya delimitada, debido a la infinita apertura a lo impropio que hace tambalear cualquier límite claro entre lo propio y lo impropio.

Por esta razón, lo que Korn critica no es la atención a los problemas abstractos de la filosofía europea, sino el olvido de los problemas concretos desde los cuales se lee la filosofía en Argentina. Así, la pregunta que hace Korn no es si se debe leer o no a los autores europeos. Antes bien, es la de cómo hacerlo, y responde que una lectura rigurosa es la que es capaz de valerse de ellos para construir un nuevo saber que no asuma acríticamente los posicionamientos ya dados en los debates europeos.

La obra del propio Korn se rige por ese imperativo, de modo tal que las ideas de la reforma que presentaremos pueden pensarse como corolarios de sus ideas, incluso de las que pueden ser leídas como más abstractas<sup>1</sup>, en diálogo con

---

<sup>1</sup> Con más espacio, podríamos argumentar que la noción de “libertad creadora”, quizás la idea más conocida de Korn, puede comprenderse dentro de los argumentos que desplegaremos, aún cuando pueda provenir de discusiones con corrientes de la filosofía de la ciencia y la axiología que provienen de Europa. En ese sentido, y esto ciertamente excede una eventual lectura de Korn, resulta necesario avanzar hacia una comprensión histórica del pensamiento latinoamericano que no solo logre ver la cifra de la historia en la filosofía política, sino también que las ideas que parecen más descontextualizadas están condicionadas por un contexto que puede permitir, por ejemplo, la elaboración de ideas que se presentan como descontextualizadas.

las filosofías europeas<sup>2</sup>. Su impaciencia ante estas últimas, como bien argumenta Alfonso Reyes (1991: 162) no se explica por una pretensión de no leer más que a autores de su país. Antes bien, remite a su interés por lograr una filosofía atenta a las circunstancias en las que surge y la necesidad que ellas imponen de trastocar los saberes europeos.

A partir de los mejores pensadores del siglo XIX, según Korn, el trabajo de la inteligencia argentina ha sido leer y trastocar discusiones mundiales para la coyuntura argentina. El pensamiento universal ha de revestir su forma específica a partir de los valores de la libertad que ha guiado a la nación argentina de su independencia en adelante (1949s: 198). Lo cual, por cierto, no significa que la concepción de la libertad deseada no se haya modificado, puesto que la noción de libertad en juego ha cambiado, y debe seguir cambiando. De ahí la importancia de cierta plasticidad intelectual para pensar la libertad con libertad, rehuendo cualquier esquema que limite lo que se puede pensar.

La lectura de un texto europeo sobre la libertad, por tanto, puede resultar imprescindible para repensar la libertad en Argentina. Anticipando a quienes sostendrán, décadas más adelante, que la filosofía en Latinoamérica ha sido simplemente parasitaria de ideas que imita, Korn explicita que en la lectura viva no hay parasitismo ni imitación simple, pues se impone la necesidad de recrear las ideas, incluso cuando ni siquiera el lector nota su creatividad: “al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita; suele descubrirnos más rasgos propios -buenos o malos- de cuanto nosotros mismos sospechamos” (1949j: 29).

Korn considera los pensadores argentinos después de Alberdi no han logrado construir un sello filosófico a la altura de las cuestiones de su presente. Si bien destaca la crítica al positivismo del movimiento novecentista, señala que no comprender su situación, no pudo proyectarse más allá de ella. Por esa falta de claridad analoga la búsqueda de personalidad propia del pensamiento argentino con los personajes de Pirandello (1949j: 41)<sup>3</sup>.

- 
- 2 Por ello resulta impreciso señalar que Korn aspire a imponer a América sobre Europa, como escribe Barja (1940: 379), o que Korn y sus contemporáneos aspiran a pensar -con Martí- un supuesto “hombre natural”, como sostiene Guadarrama (2011: 133), o que intente volver los ojos hacia sí mismo para luego incorporarse a la universalidad, como describe Zea (1965: 435). En Korn, esa gestación debe darse dirigiendo también la mirada al exterior, desde un hombre que no retorna a su naturaleza sino que reinventa su cultura asumiendo sus circunstancias como distintas, mas no superiores, a las europeas.
  - 3 Esa referencia a la literatura de vanguardia no parece casual, y no solo por el préstamo de un autor europeo. Además, porque para Korn la literatura argentina padece una situación similar a la de la filosofía argentina. En su país, según describe, imperan las categorizaciones escolares que impiden el

Esa desazón, sin embargo, es ya dato del saludable ímpetu de una juventud inconforme. Korn deposita su confianza en la desconfianza de la juventud ante las antiguas generaciones, ya demasiado inserta en la cultura positivista. Siguiendo a Graciano (2008: 73), Korn confía en la juventud como un foco de renovación de las ideas políticas y estéticas. Para que ello se logre, busca dirigir un impulso que, si carece de claridades, podría terminar cayendo, de acuerdo a Korn, en un lirismo individualista que pronto se transforma en el pragmatismo circundante. De hecho, ve con preocupación el futuro de la juventud que apoya. El rechazo juvenil a los valores viejos, sostiene Korn, no ha ido acompañado de la creación de valores nuevos, transmutando su saludable interés en la problemática creación de ritos y capillas (1949s: 202).

---

despliegue del propio impulso del escritor. Con ello, los lectores argentinos tienden a olvidar que el movimiento moderno de la literatura consiste en la liberación de los antiguos dogmas.

Con esta defensa de la literatura moderna, por cierto, Korn no se arroja de modo acrítico a las nuevas tendencias, ya que reconoce que podrían caer en nuevos dogmatismos, contrarios a la necesaria apertura literaria. Y es que el valor de la obra de arte, explícita, no se juega en su pertenencia a una u otra escuela, sino en su capacidad de expresar, a través de una personalidad genial, el *pensamiento secreto* de un grupo, pueblo, cultura o momento histórico (Korn, en Jalif de Bertranou, 2006, pp. 274-275).

En esa línea, la obra argentina no sería la que se encuadre en una u otra escuela argentina. Más bien, lo es la que pueda recuperar, más allá de tan parciales distinciones, la tradición argentina para construir una obra original. Hernández y Figari son ejemplos, siguiendo su argumentación, de quienes han construido desde tales tradiciones. De esta forma, el recurso a un pasado compartido no es comprendido como su simple reiteración, sino como la invención a partir de tales circunstancias.

En particular, Korn destaca la obra de Guiraldes, con un interesante gesto que lo contrapone a su posible lectura nacionalista. Así, cuestionando la identificación de lo nacional con lo provinciano, destaca *Don Segundo Sombra* como parte de la superación de los límites coloniales. Lee tal obra como una de las primeras que logra de plantear un problema en términos argentinos, lo cual significa, situado en una espacio abierto a lo pensado allende los límites de Argentina:

“Pertenece, fuera de duda, a un orbe cultural del cual nadie ha de pretender desligarnos. Nunca podríamos distanciarnos de núcleos con los cuales nos vincula una estrecha afinidad racial o intelectual. Sin trabas históricas, sin prejuicios étnicos, hemos abierto nuestro país y nuestro espíritu a las sugerencias de la cultura universal. Nos caracteriza como argentinos esta visión amplia, no exenta de amable ironía. Renovación, renovación sin cesar, es el anhelo íntimo de nuestro pueblo. Como en una fragua, de etapa a etapa, forjamos de nuevo el cuño nacional. Así hemos logrado transformar la rancia colonia española en este ámbito libre donde repercuten todos los problemas humanos” (1949e: 627).

La preocupación allí cifrada en el desarrollo de una literatura argentina no es, para Korn, menor. De acuerdo a la conocida tabla que publica en *Axiología*, únicamente con el despliegue de la belleza, posibilitado por el previo desarrollo político y económico, culmina el desarrollo de los valores humanos. Es tal su importancia para la libertad humana que, según este autor, las épocas en las que han primado los valores estéticos han sido las más grandes de la historia de la humanidad. Y las que no, valen en la medida en que permiten el futuro aparecer de ese momento. En la Argentina que vive y padece, ese encaminamiento puede no ser tan claro, de modo que parte de la construcción de valores que Korn desea es el de una nueva preocupación por la belleza. Lo cual, evidentemente, pasa por formar un público capaz de valorar a los escritores que así lo merecen. De ahí que la preocupación de Korn por las Humanidades, que ya describiremos, pase también por la promoción de la literatura.

Para superar el positivismo, no basta entonces con notar sus límites. Se requiere además otra filosofía, capaz de pensar otros valores y otras formas de construirlos. Es ahí donde resulta fundamental la educación, la que Korn comprende como el espacio de transmisión de los valores deseados, y de forma coherente con ellos. Una cultura libre solo podría reproducirse de manera libre, lo que supone una transformación de los espacios educativos en los que se reproducen los valores. Sin esa transformación, para Korn parece imposible imaginar la superación de la crisis.

### **Defender y transformar la Universidad**

En esa línea, Ángel Rama (1998: 88) sitúa a Korn dentro de los filósofos-políticos-pedagogos de principios del siglo XX que centran la política en la educación. Tal estrategia permite la mediación entre la semántica de la cultura y las prácticas políticas, en el entendido de que la educación permite la construcción y transmisión del discurso humanista que pueda dirigir un futuro orden político con un nuevo sustento valorativo. Al igual que varios de los pensadores sudamericanos que le fueron contemporáneos, como el uruguayo Carlos Vaz Ferreira o el chileno Enrique Molina, Korn enfatiza su preocupación en la Universidad.

Korn se enfrenta a lo que percibe como una desconexión entre la Universidad y la cultura nacional. Crítico de una Universidad que considera anquilosada institucionalmente y mediocre académicamente, Korn no escatima recursos conceptuales o retóricos para criticarla. Por ejemplo, en un texto en el que cuestiona la centralidad que poseen los exámenes en la vida académica, parte afirmando que debe haber vínculo entre la Universidad y la cultura. Sobre el final del texto, sin embargo, ironiza escribiendo que el texto en cuestión ha sido un ejercicio literario que no habría de tomarse en serio, ya que la Universidad argentina se mantiene en el trillado sendero que la limita a examinar y otorgar títulos, sin relación alguna con la cultura (Korn, 1949h: 686).

Lejos de la cultura, la Universidad pierde el trabajo de pensar los valores, con lo que tanto la cultura como la Universidad pierden la posibilidad de la renovación. Si la cultura sin la Universidad cae en dogmas como los positivistas, la Universidad ajena a la cultura pierde la vitalidad necesaria para el despliegue libre del pensamiento. Al aislarse de las dinámicas sociales, deja de pensar y de pensarse. Y es que la institución universitaria, según cuestiona, ahoga incluso a quienes podrían renovarla. Antes que el espacio del nuevo saber, la percibe como una institución vetusta y burocrática:

“Cuando el ingeniero Marotta dice “Universidad”, se levanta de su imaginación una visión, la visión majestuosa de Minerva tocada con su casco y alzando en la diestra la antorcha de

la sabiduría. Cuando yo digo “Universidad”, la imagen que se presenta a mi mente es muy distinta; la imagen que se me ocurre es la de una sala de recibo, presuntuosa y mediocre, y de unas cuantas covachuelas oficinescas, en las cuales, sin duda, no se alberga Minerva, cuanto más, digamos, la lechuza de Minerva” (1949r: 704).

Quizás para Korn lo más problemático es que también el aula se ha transformado en otra oficina, con la triste finalidad de evaluar y aprobar. Nada subsiste allí del amor al saber, puesto que también en la Universidad se ha impuesto el positivismo que calcula en torno a medios, olvidando que los fines puros de la Universidad debieran ser irreductibles a la utilidad económica y cualquiera de sus cálculos. Guiado por un móvil externo, el saber universitario queda acorralado.

Puede pensarse, por tanto, que ninguna institución sufre más el positivismo que la Universidad sometida a la utilidad. Y quizás por eso es esa institución la que ha de liderar la reforma, dentro y fuera de la Universidad, contra los valores positivistas imperantes. Solo así podría retomar la libertad del pensamiento y construir, dentro y fuera de ella, una cultura más libre y preocupada de la coyuntura nacional.

En efecto, de acuerdo a Halperín (1962: 138), la reforma instala la demanda de que la Universidad no se limite a formar profesionales. Los deseos reformistas buscan transformarla en un espacio crítico de formación de ciudadanía, capaz de poner los medios profesionales al servicio de fines nacionales. Con ello, se instala la tentativa de situar a la Universidad en el centro de otra dinámica de modernización, capaz de abrirla a nuevos sujetos y saberes con los cuales imaginar una Universidad distinta.

Como ya he comentado, Korn defiende con firmeza el proceso de reforma universitaria, asumiendo el ímpetu reformista como un signo de los nuevos tiempos. De hecho, al asumir su Decanato, señala que la reforma no ha de verse como un momento aislado, ya que es parte del movimiento de renovación de la humanidad que se manifiesta también en los nuevos movimientos en la literatura o el arte, que inquietan el antiguo orden (1949d: 654). La crítica a la modernización que surge con estas nuevas tendencias culturales permite recuperar la inconforme mirada crítica que la Universidad no podría sino tener. Por así decirlo, para Korn la reforma es un movimiento inmanente a toda Universidad que se precie de ser tal, y necesario para toda nación que busque construir un nuevo orden. En varios pasajes, en efecto, analoga la reforma con la revolución de mayo (por ejemplo, 1949q: 662).

Esta analogía es crucial, puesto que no solo remite a la emergencia de un nuevo orden, sino también a una gesta valiente contra las resistencias del mundo antiguo. Con tal posición, Korn retoma cierto vitalismo que, con problemáticas

cercanías al vanguardismo político, se impone en la época de la reforma. Como bien ha descrito María Pía López (2010: 90), a propósito de Deodoro Roca, la reforma contraponen al antiguo positivismo el alegre heroísmo de la creación de la juventud. Irreductible a la creación individual, busca una nueva cultura que pueda enfrentar a las viejas oligarquías y sus valores. Por ello, escribe Scavino (2015, pp. 242-245) que la exaltación reformista busca generar una nueva cultura americana.

Korn se vale de ese ímpetu para proponer nada menos que la disolución de la Universidad, la que aspira a dividir entre espacios de formación técnica e institutos de altos estudios. Incluso, según se ha documentado, redacta anteproyectos de ley con esa finalidad (Aznar, 1960, pp. 24-25). Solo con esa escisión cada uno de los espacios podría cumplir con sus verdaderos fines: Formar profesionales con saberes aplicados, en el caso de las instituciones de formación técnica, y fomentar el conocimiento sin aplicación directa, en el de las Universidades. Si bien Korn señala posteriormente que, por conveniencia, esa nueva institución al servicio de la investigación podría seguir llamándose Universidad, busca una transformación radical que ponga en el centro de la Universidad a la investigación:

“La enseñanza técnica no puede comprender los intereses culturales del país. La ciencia pura, las investigaciones científicas, las disciplinas que suelen llamarse desinteresadas, y que en realidad representan el interés más alto de la Nación, la filosofía, la historia, la literatura, las lenguas clásicas, deben constituirse en grado correspondiente a su jerarquía, que no es por cierto el que tienen en la Universidad actual” (1949r: 701).

### **Las Humanidades por venir**

En la mirada de Korn, la incapacidad de la Universidad de responder ante la crisis es síntoma de una falla de origen. A saber, del lugar subordinado que se le otorga a las carreras que no son útiles para la concepción positivista del desarrollo. En particular, a las Humanidades, sopesadas por el discurso positivista como aún más innecesarias para el desarrollo que el estudio de la ciencia no aplicada.

Esta perspectiva limitada se extiende, por décadas. Tras la problemática eliminación del estudio de la Filosofía y las lenguas antiguas de la enseñanza secundaria es que surge con dificultades, narra Korn, su Facultad. En un contexto inspirado por Comte y Spencer, a quienes considera los autores de la historia de la filosofía que poseen menor sensibilidad estética, la Facultad no pudo haber tenido un rol central para la Universidad. Ya desde su aparición, habría sido tal su incomprensión que solo se autoriza su creación porque es compensada con la simultánea fundación de la Facultad de Agronomía y Veterinaria. Condenada antes de existir, recalca que su lógica antagonista al economicismo imperante jamás ha

sido comprendida. En lugar de valorar su capacidad de pensar contra el criterio de utilidad, se cuestiona que no se adapte a él, criticando la dificultad que sus estudiantes habrían de tener para encontrar trabajo en el futuro (1949: 174).

Para Korn, existen ecos transversales de este reclamo en su presente, al punto que la izquierda y la derecha se unen en un rechazo a las Humanidades. Ríe, por ello, de un autor que describe cierto exceso de Humanidades en la Universidad, a quien le pregunta si acaso en Agronomía se lee a Virgilio, si en Medicina se receta en latín o si en los Colegios Nacionales se considera a Nebrija, entre otros ejemplos (Korn, 1949t: 630). Tales preguntas dan cuenta de la radical transformación a la que aspira Korn, para quien en todo espacio universitario han de conocerse tales nombres, en tanto, símbolos del saber puro que debiera guiar a una Universidad.

Por esto Korn defiende la existencia y transformación de la Facultad de Humanidades<sup>4</sup> en pilar de la nueva Universidad (Falcone, 2011: 128). Con ello trasciende los reclamos gremiales que pudieran traducirse en una mejora de salarios, condiciones para la investigación o alguna otra medida parcial. Todo lo contrario, de acuerdo a otro comentario de Graciano (2014: 8), su objetivo al situar las Humanidades en el centro de la Universidad es transformar la antigua Universidad profesionalizante en una institución preocupada de la alta cultura.

En ese sentido, el intérprete recién citado recuerda que es Korn el encargado de desarrollar los “cursos libres de cultura general”, destinados a todos los estudiantes de la Universidad. Con tales cátedras se lograría que no solo los estudiantes de carreras no instrumentales conozcan estudios no instrumentales, ya que también los estudiantes de carreras profesionales habrían de pasar por un estudio de saberes desinteresados que permite que los saberes profesionales piensen y se piensen de modo más adecuado. Con esa nueva relación ante el saber, podría emerger un nuevo tipo de estudiantes y profesionales, capaz de responder a la crisis del positivismo que la antigua Universidad positivista no pudo haber pensado.

El objetivo de esos cursos no es suplementar algunos saberes profesionales con un eventual conocimiento de alguna materia filosófica de sobremesa, sino dotar del necesario fundamento filosófico a los distintos saberes profesionales. Sin ese examen, su ejercicio de la profesión podría mantener los supuestos instrumentales sin que hayan sido examinados críticamente. Así, por ejemplo, Korn explica la acrítica aceptación del positivismo jurídico por la falta de indagación de los

---

4 Ciertamente, no es menor si esta Facultad ha de ser de Filosofía, de Filosofía y Letras, de Humanidades o si porta otro título. Nos referimos aquí de forma genérica a las “Humanidades” para no intentar delimitar un tipo de estudio que para Korn, de hecho, no debiera delimitarse.

principios últimos del derecho, tarea que debiera asumir en la Universidad el ausente estudio de filosofía del derecho (1949o: 466).

De ahí la importancia de esta asignatura para pensar otra enseñanza y ejercicio del derecho, imprescindible tanto para conocer mejor el derecho como para formar abogados que puedan liderar las reformas que faltan, las que exceden cualquier concepción profesionalizante. Solo con ese saber las profesiones alcanzan su forma más alta, en tanto ejercicio crítico irreductible al interés individual o a la aplicación técnica. Con su estudio la formación universitaria no se orienta a titular profesionales, optando más bien por construir ciudadanos, capaces de pensar y pensarse en una nación que requiere saberes para transformarse.

El saber humanista, por ende, tiene para Korn la tarea de criticar, formar y transmitir los valores argentinos que faltan. Las Humanidades resultan así un elemento decisivo de la superación de la crisis. No porque puedan entregar respuestas seguras a sus preguntas, sino por su capacidad de instalar nuevas preguntas, impensables para la lógica positivista del desarrollo.

En ese marco, la filosofía, comprendida como el conocimiento de las preguntas y tensiones ante los problemas teóricos, antes que como un arsenal de verdades ya ganadas (Korn, 1949b: 717), puede forjar convicciones siempre dispuestas a volver a ser examinadas. Más que una filosofía que dé la respuesta a la crisis, Korn apuesta por la filosofía argentina como el ausente ejercicio de interrogación por los supuestos de todo saber, en particular frente a un positivismo incapaz de notar sus límites. El singular espacio de la filosofía, consistente en una posición crítica a todo saber, resulta necesario entonces para examinar las bases y fundamentar los fines de los distintos saberes profesionales que podrán gestar un nuevo desarrollo nacional. Si esto se logra, los saludables entusiasmos reformistas se habrán canalizado adecuadamente para instalar la reforma infinita de lo que existe dentro y fuera de la Universidad.

### **Con y contra Korn**

Es obvio, por cierto, que mucho de lo escrito por Korn puede resultar hoy problemático. Desde su afirmación de la nación hasta el privilegio a las Humanidades que prolonga los privilegios políticos del arielismo que recorrió los procesos reformistas, pasando por la retórica de los valores o los supuestos de la pureza filosófica, la desconstrucción de varias de sus ideas ha de realizarse. La pregunta que debe hacerse con respecto a su obra, sin embargo, quizás no es tanto la de si concordamos del todo o no con ella, sino, acaso inspirándonos en la relación

crítica del mismo Korn con su pasado, la de cómo ésta podría inspirarnos para un presente en el cual construir un espacio político más allá de la figura de la nación, y unas Humanidades más allá de la figura de lo humano.

En el marco del contemporáneo, y ciertamente urgente, debate sobre las Humanidades y su futuro (cfr. Nussbaum, 2010), debe defenderse su siempre incierto lugar en la Universidad. Según consideramos, esto no ha de argumentarse por su capacidad de suplementar los saberes útiles -al modo de las jergas de las “competencias blandas” para los negocios. Antes bien, ha de referirse a su capacidad de interrogación y disidencia ante la concepción economicista de la Universidad que, huelga decirlo y combatirlo, ha sido reinstalada por el actual gobierno argentino.

En esa dirección, Korn resulta un antecedente valioso para desnaturalizar la mirada hoy dominante con respecto a la Universidad y pensar en una política de la filosofía que habita su distancia ante la política y la economía interrogando a ambos discursos. Es claro que esta práctica académica requiere, suplementariamente, la militancia fuera de la Universidad, y Korn la tuvo. Más nos importa, sin embargo, concluir recordando el valor que puede hoy tener su filosofía para pensar más allá de la economía y también más allá de, o acaso en oposición a, la lógica humanista de los valores que cree poder delimitar, de antemano, donde comienzan y terminan las Humanidades. La Universidad por venir, por tanto, ha de dibujarse, con y contra Korn, más allá de toda reforma, comprendiendo que su irrestricta afirmación de las Humanidades debe pasar por el cuestionamiento de lo que hoy entendamos por ellas: “En las Humanidades, se piensa que no podemos ni debemos dejarnos encerrar en el adentro de las Humanidades. Pero este pensamiento, para ser fuerte y consecuente, requiere las Humanidades. Pensar eso no es una operación académica, especulativa o teórica. Ni una utopía neutra.” (Derrida, 2002: 75).

### **Bibliografía**

1. Altamirano, C. & Sarlo, B. (1997). “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”. En: *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la Vanguardia*, Ariel Buenos Aires, pp. 161-195.
2. Ardao, A. (1963). “Alberdi y Korn” En: *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, pp. 155-160.
3. Aznar, L (1960). “Alejandro Korn y la Universidad argentina”, *Revista de la Universidad* n°12, pp. 24-45.

4. Barja, C. (1940). "Alejandro Korn. (Filosofía argentina)", *Revista Iberoamericana*, Vol. 2 n°4, pp. 359-382.
5. Bergel, M. (2015). *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
6. Biagini, H. (2000). *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuentes*, Leviatán, Buenos Aires.
7. Cooper, G. (1986). "Alejandro Korn y el positivismo", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n°26-27, pp. 17-23.
8. Del Mazo, G. (1941). "Korn y la reforma universitaria". En: Varios autores. *Alejandro Korn*. Universidad Popular Alejandro Korn, La Plata, pp. 23-40.
9. Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*, Trotta, Madrid.
10. Dotti, J. (1992). *La letra gótica: Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
11. Eujanian, A (2001). "El novecientos argentino: reformismo y decadentismo. La revista CUADERNO del Colegio Novescentista, 1917-1919", *Estudios Sociales* n°21, pp. 83-105.
12. Falcone, R. (2011). *Genealogía de la locura. Discursos y prácticas de la alienación mental en el positivismo argentino (1880-1930)*, Letra Viva, Buenos Aires.
13. Farré, L. & Lértora, C. (1983) *La filosofía en la Argentina*, Docencia, Buenos Aires.
14. Graciano, O. (1999). "Entre cultura y política: La Universidad Popular Alejandro Korn, 1937-1950". *Trabajos y Comunicaciones* n°25, pp. 71-120.
15. \_\_\_\_\_. (2008). *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina. 1918-1955*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
16. \_\_\_\_\_. (2014). "Alejandro Korn y las humanidades en la Universidad Nacional de La Plata", *Archivos de Ciencias de la Educación*, n°8, pp. 1-16.
17. Giusti, R. (1937). "Alejandro Korn, el hombre", *Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras*, n°19, 1937, pp. 7-9.

18. Guadarrama, P. (2011). "Razones del positivismo y el antipositivismo *sui generis* en América Latina", *Cuadernos Americanos* n°137, pp. 125-149.
19. Jesualdo, (1945). "Alejandro Korn". En: *17 Educadores de América*, Pueblo Unido, Montevideo, 291-306.
20. Hale, C. (1991). "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930". En: Bethell, L. (Editor). *Historia de América Latina. Volumen 8. América Latina: Cultura y Sociedad, 1830-1930*, Crítica, Barcelona, pp. 1-64.
21. Halperín, T. (1962). *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires.
22. Korn, A. (1911). "Las supersticiones nacionales", *Anales de Psicología*. Volumen II, pp. 288-297.
23. \_\_\_\_\_. (1949a). "Apuntes filosóficos". En: *Obras Completas*<sup>5</sup>. Claridad, Buenos Aires, pp. 299-341.
24. \_\_\_\_\_. (1949b). "A un joven neófito". En: *OC*, pp. 715-717.
25. \_\_\_\_\_. (1949c). "Corrientes de la filosofía contemporánea". En: *OC*, pp. 345-363.
26. \_\_\_\_\_. (1949d). "Discurso del Decanato". En: *OC*, pp. 653-657.
27. \_\_\_\_\_. (1949e). "Don Segundo Sombra". En: *OC*, pp. 626-627.
28. \_\_\_\_\_. (1949f). "El porvenir de la filosofía". En: *OC*, pp. 592-602.
29. \_\_\_\_\_. (1949g). "Epístola antipedagógica". En: *OC*, pp. 645-649.
30. \_\_\_\_\_. (1949h). "Exámenes". En: *OC*, pp. 684-686.
31. \_\_\_\_\_. (1949i). "Exposición crítica de la filosofía actual". En: *OC*, pp. 473-500.
32. \_\_\_\_\_. (1949j). "Filosofía argentina". En: *OC*, pp. 29-41.
33. \_\_\_\_\_. (1949k). "Filosofía quichua". En: *OC*, pp. 718-722.
34. \_\_\_\_\_. (1949l). "Incipit vita nova". En: *OC*, pp. 209-212.
35. \_\_\_\_\_. (1949m). "Influencias ideológicas en la evolución nacional". En: *OC*, pp. 43-341

---

<sup>5</sup> En adelante, *OC*.

36. \_\_\_\_\_. (1949n). “Jean Jaurès en Buenos Aires”. En: *OC*, pp. 519-527.
37. \_\_\_\_\_. (1949o). “La filosofía del derecho”. En: *OC*, pp. 465-472.
38. \_\_\_\_\_. (1949p). “La reforma universitaria”. En: *OC*, pp. 658-661.
39. \_\_\_\_\_. (1949q). “La reforma universitaria y la autenticidad argentina”. En: *OC*, pp. 662-664.
40. \_\_\_\_\_. (1949r). “Necesidad de la reforma universitaria”. En: *OC*, pp. 696-707.
41. \_\_\_\_\_. (1949s). “Nuevas bases”. En: *OC*, pp. 197-204.
42. \_\_\_\_\_. (1949t). “Política cultural”. En: *OC*, pp. 628-634.
43. \_\_\_\_\_. (1949u). “Socialismo ético”. En: *OC*, pp. 503-505.
44. \_\_\_\_\_. (1963). *Juan Pérez. Novela inédita*, Claridad, Buenos Aires.
45. Korn, I. “Alejandro Korn, mi padre. Disponible en: <http://www.archivofilosoficoargentino.info/kornines.pdf>. Revisado en mayo del 2015.
46. Jalif de Bertranou, C. (2006). “Cinco artículos de Alejandro Korn en la revista *Nosotros*. Homenaje a 70 años de su muerte (1860-1936)”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* n°23, pp. 269-287.
47. Leocata, F. “La condición humana en Alejandro Korn”. Disponible en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/leocata.htm>, revisado el 20 de abril del 2015.
48. López, M. P. (2010). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Eudeba, Buenos Aires.
49. Mantovan, J. (1960). *Alejandro Korn, bases para una filosofía de la educación*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
50. Montaldo, G. (2004). *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, Beatriz Viterbo, Rosario.
51. Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz, Buenos Aires.
52. Pagni, A. (2011). “La importación de literatura alemana en la Argentina hacia 1880: Alejandro Korn en La Biblioteca Popular de Buenos Aires”. En Pagni, A & Payàs, G. & Willson P. (Editoras). *Traductores y traducciones en la historia cultural de América Latina*, UNAM, México D.F., pp. 13-29.

53. Palti, E. (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Eudeba, Buenos Aires.
54. Pucciarelli, E. (1963). "Experiencia e Idea de la Libertad en Alejandro Korn". En: *Estudios sobre Alejandro Korn. Homenaje en el Centenario de su nacimiento*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, pp. 141-170.
55. Portantiero, J.C. (1978). *Estudiantes y política en América Latina. 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria*, Siglo XXI, México D.F.
56. Rama, Á. (1988). *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo.
57. Ramaglia, D. (2001). "El proyecto de modernización y la construcción de la identidad. Estructura categorial del discurso en las corrientes de pensamiento argentino (1880-1910)". Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras.
58. \_\_\_\_\_. (2007). "Alejandro Korn y la "normalización" de la filosofía". En: Jalif de Bertanou, C. (editora). *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 63-83
59. \_\_\_\_\_. (2010). "Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX", *Solar* n°6, pp. 13-39.
60. Pró, D. (1967). "Alejandro Korn y sus ideas filosóficas", *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* n°23, Tomo 3, pp. 21-42.
61. Reyes, A. (1991). "Alejandro Korn". En: *Última Tule y otros ensayos*, Ayacucho, Caracas, pp. 159-162.
62. Rodríguez Alcalá, H. (1958). "El socratismo de Alejandro Korn". En: *Korn, Guiraldes, Unamuno, Ortega...* Ediciones de Andrea, México D.F., pp. 31-50.
63. Roig, A. (2001). "Filosofía y Universidad". En: García, A. M. & Naishtat, F. & Villavicencio, S. (Compiladores) *Filosofías de la universidad y conflicto de racionalidades*, Colihue, Buenos Aires, pp. 187-193.
64. Rocca, C. (2001). *Alejandro Korn y su entorno*, Edición del autor, La Plata.
65. Romero, F. (1949). "Alejandro Korn". En Alejandro Korn, *OC*.
66. Romero, J. L. (1980). "Alejandro Korn, un filósofo de los que viven su filosofía". En: *La experiencia argentina y otros ensayos*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 298-392.

67. \_\_\_\_\_. (1983). *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Solar, Buenos Aires.
68. \_\_\_\_\_. (1996). *Breve historia de la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
69. Ruvituso, C. (2009). “Política universitaria y campo académico: Un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (1920-1946).”, Tesis de Sociología. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
70. \_\_\_\_\_. (2010). “Pensamiento filosófico, inserción universitaria e ideales políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini”. En: Sabín, F. & Graciano, O. & Soprano, G. (editores), *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*, Prohistoria, Rosario, pp. 113-140.
71. Salazar, D. (1980). “Alejandro Korn y la generación del 80”. En: VV.AA. *On the Centennial of the Argentine generation of 1980*, Latin American Studies Program, University of California Riverside, n°4, pp. 91-116.
72. Scavino, D. (2015). *Las fuentes de la juventud. Genealogía de una devoción moderna*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.
73. Terán, Ó. (2015). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones. 1810-1980*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires.
74. Torchia Estrada, J.C. (1986). *Alejandro Korn: Profesión y vocación*, UNAM, México D.F.
75. \_\_\_\_\_. (1999). “Imposición del nombre de Alejandro Korn a una Aula de la Facultad de Humanidades de la U.N.L.P.”. En: Rocca, C. *Alejandro Korn y su entorno*, Edición del autor, La Plata, pp. 240-241.
76. Tunnermann, C. (2008). *Noventa años de la Reforma Universitaria de Córdoba (1918-2008)*, CLACSO, Buenos Aires.
77. Vásquez, J. A. (1965). “Alejandro Korn”. En: *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Eudeba, Buenos Aires.
78. Weinberg, F. (1977). *El salón literario de 1837*, Hachette, Buenos Aires.
79. Weinberg, G. (1983). “Estudio preliminar”. En: Korn, A. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Solar, Buenos Aires.
80. Zea, L. (1965). *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, México D.F.

# Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*\*

## Husserl against Heidegger in the *Introduction to Phenomenological Research*

Por: **Hernán Gabriel Inverso**

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Escuela de Humanidades

Universidad Nacional de San Martín

Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET

Buenos Aires, Argentina

E-mail: hernaninverso@filo.uba.ar

Fecha de recepción: 31 de enero de 2017

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a04

**Resumen.** Desde los orígenes de su formación en fenomenología, Heidegger emprendió modificaciones metodológicas que tematizan el campo de la vida preteórica y llevan a la hermenéutica del Dasein creando tensiones respecto de Husserl que afectaron tanto la dimensión teórica como la personal. En este trabajo se estudia este viraje señalando sus orígenes tempranos y concentrándose en los aportes del curso *Introducción a la investigación fenomenológica*, del semestre de invierno de 1923/1924. Este ámbito presenta aspectos relevantes para comprender el modo en que se redefine la noción de fenomenología, la estrategia de impugnación de la posición husserliana por su cartesianismo y los puntos que distancian las perspectivas respecto de la conciencia y la facticidad. El recorrido resultante ofrece elementos para comprender los puntos que llevarían poco más tarde a la fricción entre ambos pensadores que marcó profundamente la filosofía contemporánea.

**Palabras clave:** Fenomenología, cartesianismo, conciencia, facticidad, precomprensión

**Abstract.** From his origins in Phenomenology, Heidegger undertook methodological changes which thematize pre-theoretical life and lead to the hermeneutics of Dasein. This process created tensions with Husserl that affected both the theoretical and the personal dimensions. This article studies this turning point, showing its early origins and focusing on the contributions of the *Introduction to phenomenological research* course, from the winter semester of 1923/1924. This text presents relevant aspects in order to understand the way in which Heidegger redefined the notion of phenomenology, the strategy to object the husserlian position because of its cartesianism, and the tension between consciousness and facticity. This exploration will offer elements to comprehend the points that would lead to the friction between both philosophers in a manner that marked out contemporary thinking.

**Keywords:** Phenomenology, cartesianism, consciousness, facticity, precomprehension

\* El artículo hace parte del proyecto de investigación UBACyT 2014-2017 (SECyT-UBA) “Fenomenología, hermenéutica y lógica trascendental. Los niveles fenomenológico, protofenomenológico e intrahermenéutico del análisis trascendental. Los niveles paratranscendentales y no-transcendental del análisis fenomenológico y hermenéutico” dirigido por el Dr. Roberto Walton, radicado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Inverso, Hernán. “Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 49-72.

APA: Inverso, H. (2017). Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*. *Estudios de Filosofía*, 56, 49-72.

Chicago: Inverso, Hernán. “Heidegger frente a Husserl en la *Introducción a la investigación fenomenológica*”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 49-72.

La orientación general de la búsqueda heideggeriana está marcada por un problema distinto al que motivó a Husserl. La vida fáctica y no la certeza aparece en primer plano en un marco caracterizado como ontológico y fenomenológico, es decir que abreva en esta última línea, pero se coloca en una tradición de discusión que no suspende la posición de efectividad del mundo, sino que, por el contrario, la coloca en primer plano. En su autopresentación en el momento de presentarse para la obtención de un cargo de Profesor en Göttingen en 1922 Heidegger afirmó: “Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado frente a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica (*Die Untersuchungen, auf denen die vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen gründen, haben das Ziel einer systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens*)”.<sup>1</sup> La formulación combina la referencia a la fenomenología con una referencia a la ontología de la facticidad que revela la transformación que cambiaría la fenomenología reflexiva por la fenomenología hermenéutica.<sup>2</sup> Quitar el fenómeno de la vida de los límites del enfoque científico sería claramente el punto de partida, y generó una crítica profunda de la posición de Husserl y la línea que lo une a los orígenes cartesianos.

Con desarrollos que se remontan a 1919, el año 1923 resulta relevante para la dirección que tomarían las investigaciones de Heidegger. El material de las cartas que han salido a la luz señala este momento como un punto de especial tensión desde la perspectiva de Heidegger, que sólo encontraría respuesta en Husserl algunos años más tarde, hacia 1927, a partir del conflictivo episodio de la redacción del artículo para la *Enciclopedia británica*.<sup>3</sup> En 1923, sin embargo, Heidegger no deja de comentar entre sus conocidos el abandono de la empresa husserliana. Presionado por la incertidumbre respecto de sus presentaciones en Marburgo y Gotinga, Heidegger siente desazón frente al porvenir y se aferra al valor todavía no reconocido de sus intuiciones. Dado que su camino se bosqueja a partir de modificaciones respecto de los desarrollos husserlianos, no faltan exabruptos que condenan este suelo. Así no duda en decir en una carta a Löwith que “Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida” y “cada vez es más ridículo”,<sup>4</sup> y mezcla de modo marcado lo teórico y lo personal de un modo oscuro cuando poco después afirma “ahora estoy por completo parado sobre mí mismo”, lo cual lo lleva a temer que “quizás el viejo advierta en

---

1 GA 16, 44.

2 Véase sobre este punto la caracterización de F. Hermann (1981) y (1990, 15-22), que se ha extendido en la literatura sobre este tema, y J. Adrián (2005, 157-173) y (2011, 213-238).

3 Sobre este episodio, véase T. Sheehan y R. Palmer (1997), A. Xolocotzi (2009) y H. Inverso (2017a).

4 Carta del 20 de febrero a K. Löwith en T. Kisiel y T. Sheehan (2015)

verdad que le estoy retorciendo el cuello, y entonces se acaba la expectativa de la sucesión”.<sup>5</sup> A pesar de los temores, la sucesión en Friburgo se daría, pero en un clima en que estas fricciones acumuladas preparaban el distanciamiento abierto producido por la actitud política que adoptaría Heidegger unos años después.

Más allá de los exabruptos, la rivalidad se ampara en el optimismo de haber encontrado argumentos de peso para formular objeciones a la fenomenología, por lo cual el material producido en estos momentos resulta una vía para determinar en qué se basaba esta declaración de parricidio, que no deja de ser una alusión cara a la historia de la filosofía para indicar la voluntad de independencia de las nuevas filosofías. En el presente trabajo nos interesa la forja de las nuevas categorías que se da en este momento y que lleva a Heidegger a sentir que está violentando el suelo husserliano. Caracterizaremos, por tanto, los puntos de partida del apartamiento heideggeriano respecto de la fenomenología de Husserl, para considerar luego los aspectos relevantes vertidos en la *Introducción a la investigación fenomenológica*, primer curso que dicta en Marburgo, en el semestre de invierno de 1923/1924, donde pretende una caracterización general de la fenomenología entendida bajo una nueva luz. En este marco podremos explorar las objeciones respecto de Husserl y su herencia cartesiana y el conflicto en ciernes entre estudio de la conciencia y reflexión sobre la facticidad. Este recorrido hará posible elucidar aspectos que preanunciaban el rumbo de una relación controvertida entre Husserl y Heidegger que se gestó de manera silenciosa en estos años para salir a la luz tiempo más tarde, confirmando los inicios tempranos de un destino de caminos separados.

### **1. El inicio de la fenomenología heideggeriana**

Los primeros rasgos claros de una filosofía propia suelen ubicarse en 1919, cuando Heidegger, con 30 años y oficiando de docente en Friburgo desde hacía cuatro, comienza un trabajo de crítica explícita acompañada de una exploración sistemática de una variante fenomenológica adaptada a su peculiar orientación temática. El curso de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, es visto usualmente como la bisagra tras la cual surgen las primeras críticas a Husserl originadas por la explicitación de los rasgos de la vida preteórica como tema y la necesidad de un nuevo método de corte hermenéutico.<sup>6</sup> En rigor, no se trata de un método que reniegue de la fenomenología, sino, por el contrario, de un intento de superar sus limitaciones manteniendo íntegro el propósito de “ir a las cosas mismas”, ya que, como veremos, Heidegger encuentra progresivamente variadas razones para concebir la fenomenología husserliana como una deriva que

5 Carta del 8 de mayo de 1923 a K. Löwith en T. Kisiel y T. Sheehan (2015).

6 Véase J. Adrián (2013, 47-75).

se extravía en sus propósitos. Frente a ello, considera que es preciso recuperar el lado práctico de la filosofía que ofrezca el espectáculo del mundo y de la vida sin la distorsión de la actitud teórica.<sup>7</sup>

Esta opción es descrita como “una encrucijada metódica que decide sobre la vida y la muerte de la filosofía en general (*der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet*)”,<sup>8</sup> en un giro que se parece mucho a una frase que Husserl utilizará varios años más tarde, en las *Conferencias de París*, para retratar el error que Descartes comete tras arribar al *cogito*, cuando se extravía cegado por las influencias de la escolástica que trató de dejar atrás y adopta el modelo matemático que lo lanza por el camino de la deducción.<sup>9</sup> Allí compara la situación con estar en la escarpada cresta de un risco y enfatiza la necesidad de “avanzar con calma y seguridad” pues de ello depende “la vida filosófica y la muerte filosófica”.<sup>10</sup> Con la misma imagen, Heidegger sugiere que el compromiso de Husserl con la búsqueda de certezas según un modelo científico reedita el error cartesiano que denunció y se esforzó sin éxito por evitar.

Incluso el principio de todos los principios, según el cual todo lo que se manifiesta originariamente en la intuición debe tomarse simplemente como lo que se da y dentro de los límites en los que se da,<sup>11</sup> queda acotado a los modos de darse teóricos, que son minoritarios, punto que obtura la precomprensión. En efecto, en el marco de los aspectos constitutivos, Heidegger se esfuerza en señalar la importancia de una cierta precomprensión que actúa como condición de posibilidad de que se capte una cosa “como algo” (*als was*).<sup>12</sup> En este curso aparece una preocupación marcada por señalar esta dimensión como un nivel más fundamental que el teórico en el que quedaría atrapado el enfoque husserliano. En esta crítica podría resumirse la causa última de desacuerdo entre ambos pensadores y a ella se remiten los desarrollos de detalle.

La descripción fenomenológica de la situación de clase ofrecida en este trabajo de 1919, donde Heidegger reconstruye la vivencia de “ver una cátedra” señala en el mismo sentido.<sup>13</sup> La comprensión del ser (*Seinsverständnis*) es un rasgo

7 GA 56/57, 59.

8 GA 56/57, 63.

9 Sobre este punto, véase R. Ariew (1999, 7, 38) y L. Velasco Guzmán (2010).

10 Hua I, 9. Sobre el contexto de las *Conferencias de París*, véase H. Inverso (2016a, 100-114).

11 GA 56/57, 109.

12 Véase C. Gutiérrez (1998, 27-42).

13 “O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra (*kein –wie man sagt- Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als*

esencial de lo humano que de algún modo incluye y redefine la intencionalidad. La vida humana se da en horizontes de significatividad, en plexos de sentido que remiten a una estructura hermenéutica.<sup>14</sup> El mundo no es una totalidad de cosas sino la totalidad de significaciones que ofician de horizonte de comprensión de las cosas que es anterior a todo acto de percepción. Puede ser muy interesante, desde este punto de vista, imaginar cómo un objeto se muestra a la conciencia y cómo la conciencia lo “maqueta” captando líneas y superficies e infiriendo excedentes no percibidos, pero lo cierto es que estos ejercicios son artificiosos, ya que esta descomposición es algo que no conduce al modo en que las cosas se manifiestan. Vemos libros y no páginas numeradas salpicadas de manchas negras, dirá poco después,<sup>15</sup> con una imagen que volvería mucho más tarde en el último de sus seminarios dictado en 1973 en su casa de Friburgo, en el barrio de Zähringen, cuando intente explicar su relación teórica con la fenomenología husserliana.<sup>16</sup> Esta vuelta señala hacia una línea de largo término que se inicia en los primeros años del vínculo.

Este marco permite comprender el momento de crítica a las filosofías de la conciencia en que Heidegger está embarcado en el momento de iniciar el período de Marburgo. La figura de Descartes cobra importancia, ya no como indicio de la vía de neocartesianismo que hay que purificar, como en Husserl, sino como el comienzo de un error mayúsculo. Se trata de una revisión que está lejos de ser momentánea, como muestra, de nuevo, su reaparición en textos tardíos como los seminarios de Le Thor y Zähringen. Esta cuestión se entronca, en efecto, con la discusión sobre la naturaleza de la fenomenología, razón por la cual se mantendrá con plena vigencia también en las apropiaciones de la fenomenología francesa.<sup>17</sup>

## **2. Hacia una redefinición de la fenomenología**

Remitamos ahora, según dijimos, a la *Introducción a la investigación fenomenológica*, primer curso que Heidegger dicta en Marburgo, en el semestre de invierno de 1923/1924, entre cuyos alumnos estaba H. Marcuse. El dispositivo general del

---

*akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so dass ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett)*” (GA 56/57, 71) y agrega luego: “lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, ‘mundeá’ (*das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanlichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft “es weltet”*)” (GA 56/57, 73).

14 Véase J. Adrián (2011, 221).

15 GA 56/57, 71.

16 GA 15, 383.

17 Sobre esta cuestión, véase J. Greisch (1991, 50) y H. Inverso (2016a).

enfoque cobra vuelo y vincula la búsqueda de certeza asociada con una visión acrítica de ciencia como la causa de la asociación de la conciencia exclusivamente con sus elementos teóricos.<sup>18</sup> Se ha visto en esta modificación una impronta que se remonta a las críticas de P. Natorp, lo cual se liga con el conocimiento cercano que Heidegger tenía del neokantismo en el que se había formado, especialmente por sus contactos con Rickert, pero también por el neokantismo preponderante en Marburgo y en el clima general de esta época en Alemania.<sup>19</sup> Por cierto, los temas asociados con el problema del juicio –tema sobre el que presentó en julio de 1915 una clase en el seminario de Rickert, con quien tomó su primer curso en 1912-, la lógica o la noción de validez son temas típicos de esta corriente y están presentes entre las preocupaciones iniciales de Heidegger. En este marco se insertan las críticas de P. Natorp a la fenomenología.<sup>20</sup> Al mismo tiempo, los rasgos teóricos comunes al neokantismo y la fenomenología llevarán a una crítica de ambos, considerando especialmente la posición de P. Natorp como una suerte de neohegelianismo.<sup>21</sup>

Lo cierto es que el curso de 1923/1924 concentra una serie de claves importantes para comprender el viraje de la fenomenología en manos de Heidegger. Las observaciones preliminares son sugestivas. Las dos tareas que se plantea son “fijar y abrir el horizonte dentro del cual cabe esperar determinados estados de cosas (*Feststellen und Aufschliessen des Horizontes, innerhalb dessen bestimmte Tatbestände zu erwarten sind*)” y describirlos logrando “familiaridad con los objetos y el modo y la manera de tratar teóricamente con ellos (*Vertraurheit mit den Gegenständen und der Art und Weise des theoretischen Umgangs mit ihnen*)”<sup>22</sup>. Se trata de un énfasis en la práctica que recuerda el comentario de *Mi camino en la fenomenología* acerca de las clases de Husserl, aunque la referencia a la tradición está en primer plano. En este espíritu advierte contra “falsas esperanzas”: “1. No hay ninguna noticia periodística sobre fenomenología, ninguna revelación de un truco para la intuición de esencias; 2. Más peligroso porque está enraizado: aquí no se ofrece ningún fundamento, ningún programa o sistema, ni siquiera cabe esperar filosofía (*Keine journalistische Auskunft über Phänomenologie und Verraten eines Tricks der Wesensschau. 2. Gefährlicher, weil fester eingesessen: Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten*)”<sup>23</sup>.

18 F. Hermann, en GA 17, 330.

19 Sobre la relación entre Heidegger y el neokantismo, véase T. Kisiel (1988, 1-40), F. Schalow (1992, 15-25) y P. García Ruiz (2002, 125-150),

20 Véase A. Xolocotzi (2007, 49-76), R. Wu (2002, 174-186).

21 Sobre este punto, véase M. Bowler (2008, 64 ss.), F. de Lara (2009, 100), R. Scharff (2014, cap. 7).

22 GA 17, 1.

23 GA 17, 1.

Con aires de ironía plantea Heidegger una caracterización negativa para indicar que no se trata de un método automático que revele algún mecanismo que merezca la atención periodística, a la manera de los anuncios sobre descubrimientos científicos, lo cual implica, con todo el peso de la sugerencia, que la fenomenología está lejos de las ciencias y sus hallazgos. A la vez, tampoco es una pseudociencia que apele a los trucos para alcanzar un objetivo de cualidades mágicas. Tampoco es un programa en el medio de los extremos, que pueda responder a la pregunta por el fundamento en términos tradicionales. Cabe notar la distancia entre esta advertencia y las presentaciones husserlianas, con las que este acercamiento está en tensión.<sup>24</sup> En este sentido, la investigación fenomenológica no es ciencia, pero tampoco es filosofía, porque “estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin (*Es ist meine Überzeugung, dass es mit der Philosophie zu Ende ist*)”.<sup>25</sup> El pensar como había sido concebido hasta el momento es un proyecto acabado, tras lo cual hay que entender que aquí emerge otra cosa que no habrá de despeñarse en desvaríos. No hay, sin embargo, un inicio *ex nihilo*. La continuidad con la filosofía tradicional estará presente todo el tiempo, tanto en sus vertientes antiguas como temporalmente cercanas. Con plena conciencia de este punto afirma Heidegger que “de importancia son sólo los estados de cosas”, y que todas las consideraciones ulteriores son secundarias, en un giro que adviene como una suerte de versión heideggeriana del “ir a las cosas mismas”<sup>26</sup>.

La explicitación del tema del curso despierta una declaración de principios, ya que se propone aclarar la expresión ‘fenomenología’, internarse en las *Investigaciones lógicas* como obra fundacional y recorrer el desarrollo posterior explicitando “cuánto de ella se mantiene, cuánto de ella se ha abandonado o, por último, en lo que respecta a su significación decisiva, a cuánto de ella se ha renunciado”<sup>27</sup>. Es decir que adhiriendo a los lineamientos generales hay puntos que quedan fuera de consideración y otros que deliberadamente serán controvertidos. Esta redefinición viene de la mano de la puesta en primer plano de la cuestión de la existencia, entendida como el mundo y su trato con él, que dicta las posibilidades de interpretación de la existencia.

En este marco, Heidegger enfatiza la pasión de preguntar como actitud requerida para seguir el trabajo compartido y se extiende en un breve *excursus* sobre

---

24 Sobre las presentaciones, véase H. Inverso (2016a, 17-119).

25 GA 17, 2.

26 Sobre la cuestión de los principios de la fenomenología, véanse las formulaciones husserlianas en Hua I, 132, Hua III/1, 51, Hua XIX/1, 10 y las propuestas de ampliación de J. L. Marion (1989) y M. Henry (2003, 77-104), con los estudios de E. González Di Pierro (2011) y H. Inverso (2016a, 288-304).

27 GA 17, 2.

los prejuicios, para aclarar que su ausencia es utópica. Detrás de esta afirmación podría verse una intención polémica respecto de la posición husserliana, atendiendo a la inconsecuencia de tomar este punto como *desideratum*, pero debe notarse que se rescata la necesidad de una actitud de renuncia a los prejuicios, aunque no se complete del todo, en el camino de acceso a las cosas. En esa línea se adelanta sintéticamente una crítica al conocimiento científico concebido como un desvío de lo que fue auténtico en Grecia y luego se desvirtuó hasta generar el hastío del conocimiento, una transformación en teorías tergiversadoras que bloquean la disposición a preguntar.<sup>28</sup> Es por ello que la invitación final es sugerente: “ustedes no deben pensar que tienen que pensar lo que aquí es pensado (*Sie dürfen nicht meinen, meinen zu üssen, was hier gemeint wird*)”<sup>29</sup>. No habrá una filosofía como se la concibió hasta el momento, sino un intento de señalar una dirección nueva.

Tras esta serie de consideraciones se despliega un texto estructurado en tres partes. La primera examina las nociones de *phainómenon* y *lógos* en Aristóteles y su conexión con la interpretación husserliana; la segunda está dedicada al retorno a Descartes y la ontología escolástica que subyace a sus planteos, lo cual desde el inicio sugiere una posición de mayor carga crítica que la que hay en Husserl, y la última parte despliega la tesis del descuido de la cuestión del ser en Descartes y en Husserl y el señalamiento de líneas de exploración propuestas que anticipan varios desarrollos que efectivamente formarán parte de los estudios de Heidegger en los años siguientes.

El objetivo de revisión del concepto de fenomenología se lleva adelante con una impronta histórica. Heidegger comienza por listar el origen asociado con el wolffiano J. Lambert, donde se caracteriza a la fenomenología como teoría para evitar la experiencia ilusoria, que daría lugar a la versión kantiana en que se otorga la función de determinar los límites de los principios de la sensibilidad.<sup>30</sup> Más tarde formaría parte del enfoque hegeliano y durante el s. XIX daría lugar a proyecciones asociadas con la fenomenología de la religión, donde apunta a sus diversas manifestaciones, y tenía lugar en los planteos de Brentano, dato al que refiere a través de comentarios de Husserl.<sup>31</sup> Esto nos lleva al punto central y a la pregunta por el fenómeno, donde Heidegger recomienda comenzar por excluir la ambigua acepción de ‘apariencia’.<sup>32</sup>

---

28 Sobre este punto, véase A. Constante (2004, 58).

29 GA 17, 3.

30 Véase E. Spiegelberg (1994, 11-12) y D. Moran (2000, 6-7).

31 Véase D. Moran y T. Mooney (2002, 9-12).

32 GA 17, 6.

La etimología de ‘fenómeno’, que lleva al verbo *phaino*, ‘traer a la luz’, y *phôs*, luz, según el mismo esquema que persistirá en el # 7 de *Ser y tiempo*, se toma como inicio para remontarse a la cosa. No hay, sin embargo, una inmersión en el mundo en busca de la “cosa-fenómeno”, sino que Heidegger apela al auxilio de Aristóteles y su análisis de la percepción visual en *De Anima*, II.7.<sup>33</sup> Allí plantea el Estagirita que “aquello de lo que hay visión, eso es visible”,<sup>34</sup> pasaje que Heidegger traduce como “lo perceptible en el ver es lo visible (*Das im Sehen Vernehmbare ist das Sichtbare*)”, ejemplo de lo cual es el color, lo que se ve a la luz.<sup>35</sup> La claridad no es visible, pero deja ver las cosas, por lo cual es un “modo de presencia de”.<sup>36</sup> En su propia versión de “la tierra no se mueve”,<sup>37</sup> Heidegger se pone del lado de la opinión aristotélica condenada por la ciencia contemporánea cuando dice que la luz no se mueve.<sup>38</sup>

Una revisión rápida del modo en que Aristóteles clasifica las cosas perceptibles le permite asociar este punto con un modo de ser y plantear que fenómeno es, entonces, “un destacado modo de presencia del ente”.<sup>39</sup> El paso ulterior será aludir al mostrarse en la oscuridad, que también deja ver cosas, como escenario de manifestación de ciertos fenómenos. Esta oscuridad es en rigor una *dúnamis*, categoría que señala la posibilidad, de modo que la oscuridad resulta claridad posible. Nada hay aquí de apariencia ilusoria -lo cual le permite a Heidegger, de paso, impugnar las críticas que Rickert acababa de publicar-,<sup>40</sup> pues fenómeno es “lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente (*was sich an ihm selbst zeigt als Daseiendes*)”,<sup>41</sup> y por tanto tiene “la pretensión explícita de servir de base para todo preguntar y explicitar posteriores (*was sich an ihm selbst zeigt, wird dadurch in eine fundamentale Stellung gedrängt*)”.<sup>42</sup> Así entiende Heidegger la debatidísima expresión

---

33 Sobre la importancia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano, véase A. Vigo (2008, 17-38).

34 *De Anima*, II.7, 418a26.

35 GA 17, 7.

36 GA 17, 8.

37 En *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1934), Husserl acomete la tarea de realizar una “Inversión de la teoría copernicana” y allí afirma que “la tierra no se mueve”.

38 La excusa se la provee el comentario de F. Trendelenburg (1877), que a propósito del texto aristotélico se apresura a condenar la crítica de Aristóteles a Empédocles y afirmar que este último es el que quedó acreditado por la ciencia moderna.

39 GA 17, 9.

40 Rickert (1923/1924, 235-280). Véase sobre este punto, E. Fink (1994, 95-175) y I. Kern (1964).

41 GA 17, 11.

42 GA 17, 12.

aristotélica *sôizein tà phainόμενα*, remitiendo al programa de la ciencia en su orientación a lo existente.<sup>43</sup>

Para dar cuenta de la noción de *lógos* Heidegger recurre de nuevo a Aristóteles, esta vez a través del *De interpretatione*, que considera un texto tardío y en el que le cuesta ver el sustrato expositivo.<sup>44</sup> Toma de allí la caracterización del *lógos* como voz significativa (*phonè semantiké*) y no sólo sonido, dado que abre al lenguaje y el modo de ser destacado en virtud de su asociación con la *phantasia*. No lo dice Heidegger, pero aquí podría mencionar el modo en que la misma raíz de fenómeno, presente también en *phantasia*, se dibuja en el seno mismo del *lógos*. Tampoco se detiene demasiado Heidegger en el pasaje en que Aristóteles delinea y clarifica la noción de verdad proposicional, indicando la diferencia entre la mención de nombres y predicados aislados y la afirmación o negación que adviene con su combinación.<sup>45</sup> Le interesa aquí pasar a la afirmación del lenguaje como ser del hombre y de la presuposición de sentido implícita en todas sus variantes,<sup>46</sup> y sobre el *lógos* afirmativo (*lógos apophantikós*) sugiere que está vinculado con *aletheúein*, “un dar el ente como no encubierto” y su contrario, el *pseúdesthai*.<sup>47</sup> Esta asociación, de tanto vigor en la obra de Heidegger, está aquí puesta a los efectos de señalar que sólo el *lógos apophantikós* es susceptible de análisis veritativo. La detención a que invita el lenguaje en la caracterización aristotélica le sirve a Heidegger para dar los rasgos de la comprensión y el trato con el mundo, donde está comprendida la posibilidad de engaño y error.<sup>48</sup> Sobre el análisis del error se remonta al problema de cómo las cosas pueden llegar a ser designadas como falsas y su conexión con la noción de no existencia, en un movimiento que resulta un eco de las discusiones entre Platón, Antístenes y Aristóteles.<sup>49</sup> Por este entrelazamiento de lenguaje en un mundo que “ofrece en su específico carácter de ser posibilidades de error”<sup>50</sup> se explica la asociación entre fenómeno y lo que es sólo aparente.

43 Sobre la relevancia de este punto, véase G. Owen (1980), J. Cleary (1994, 61-97) y E. Berti (2009, 107-119).

44 Heidegger sigue la edición de Waitz (1846). Sobre la datación del *De interpretatione*, véase C. Shields (2012, 11-12).

45 Sobre este punto de doctrina aristotélica y sus implicancias para la noción de verdad en Heidegger, véase M. Wrathall (1999, 69-88) y (2004, 443-463).

46 GA 17, 17.

47 GA 17, 20.

48 GA 17, 30.

49 Véase N. Cordero (2002, 323-344) y H. Inverso (2011, 173-189).

50 GA 17, 39.

### 3. Husserl y el cartesianismo

Con botas de siete leguas, Heidegger llega a Husserl con una nueva advertencia: es preciso no dejarse llevar por la idea vacía de la certeza, que obtura toda autenticidad filosófica y no deja venir a nuestro encuentro lo que se manifiesta.<sup>51</sup> El cartesianismo husserliano no habría visto que la obsesión de certeza es una variante de la precipitación y por tanto una curiosa vía hacia el error.<sup>52</sup> El origen de esta desviación surge precisamente de la transformación de la noción de fenómeno: en tanto se asocia a lo que es aparente y engañoso, se legitima como tema central el problema de la certeza y el mundo se desdibuja como contingente en una “idea que la existencia se inventa para sí misma, en cierta medida, a partir de una inteligencia que se ha vuelto loca”.<sup>53</sup> Así es que la mirada perdió su apropiación de las cosas y partió en pos de certezas ilusorias, de modo tal que es la idea la que impone su tiranía sobre un estado de cosas, en lugar de escuchar cómo ese estado de cosas establece el modo de ser abordado. Con esto invita Heidegger a no hacer “recortes” de objetos sujetos a la imposición de métodos, sino a la espera de que el método surja de la confrontación con las cosas.<sup>54</sup>

En el acercamiento propuesto, si la *ousía* es la presencia y apunta al ser del ente, el fenómeno es el ser mostrándose a sí mismo, manifiesto u oculto, y a este aspecto se orienta la fenomenología.<sup>55</sup> Para aclarar este punto Heidegger refiere a *Ideas I*, donde Husserl afirma que la fenomenología es “la ciencia eidética descriptiva de la conciencia trascendental pura (*deskriptive Wesenslehre der Transzendental reinen Erlebnisse*)”,<sup>56</sup> lo cual incorpora a la conciencia como tema de esta disciplina. Con esto surge la pregunta acerca del pasaje que permite que la conciencia tome este lugar primordial. Volviendo al análisis aristotélico del ver advierte Heidegger que, a falta de una noción de conciencia, se reconoce ahí “el ver mismo como ente”,<sup>57</sup> y lo mismo sucede con la *nóesis*, pero hay que esperar mucho más para que se desarrolle una noción de conciencia que soporte a la fenomenología como disciplina. Esto apenas sucederá con la publicación husserliana de *Investigaciones lógicas*, que pretenden traer a la conciencia las cosas y provocan por tanto un “ir a las cosas mismas”.<sup>58</sup> “Conciencia” remite,

---

51 GA 17, 43.

52 Sobre el error en Descartes y su relación con la precipitación, véase C. Wee (2006, 77-150) y E. Scribano (2016, 599-613).

53 GA 17, 43.

54 GA 17, 44.

55 GA 17, 46.

56 Hua III/I 156.

57 GA 17, 48.

58 GA 17, 50. Sobre esta fórmula, véase A. Ziri6n Quijano (1989) y (2003).

por tanto, a una categoría de objetos a los que se accede por percepción interna y que se dirigen hacia algo.

La clave hermenéutica a la que apela Heidegger para caracterizar la conciencia es la preocupación, que deja venir al ser aquello de lo que se preocupa. La estructura intencional es comprendida y redefinida en términos de preocupación y, por tanto, descubrimiento de su objeto, que resulta, en esta preocupación, explicitado. En este proceso la conciencia se entrega (*sich verschreibt*) y se pierde (*sich verliert*).<sup>59</sup> Dando por sentada esta estructura, la pregunta es ahora qué preocupación toma a la conciencia misma como contenido temático, vía por la cual se configura una manera de dar cuenta de la noción husserliana de *reflectio* convertida ahora en una suerte de “preocupación de sí”.<sup>60</sup> En este movimiento “la preocupación se dirige al conocimiento reconocido (*Die Sorge geht auf die erkannte Erkenntnis*)”.<sup>61</sup> El diseño husserliano se orienta a explicar el lugar de la ciencia y del conocimiento en general y reorientarlo “a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*)”.

Para caracterizar esta posición Heidegger apela a una revisión rápida del artículo “La filosofía como ciencia rigurosa” publicado por Husserl en la revista *Logos* en 1911, donde la preocupación epistemológica en pos de un fundamento es clara.<sup>62</sup> Heidegger retoma sintéticamente los términos del artículo de Husserl a propósito de la relación entre el naturalismo como efecto del descubrimiento de la naturaleza como objeto de la ciencia natural matemática y su búsqueda de legalidades, fagocitando el objeto específico de la filosofía. En este clima se produce “la naturalización de la conciencia (*Naturalismus des Bewusstseins*)” que se inicia con Descartes, en la cual el ser anímico es tratado como objeto de la psicología experimental y lleva a un planteo general “ciego para las ideas”.<sup>63</sup> Heidegger nota que si bien podría decirse que en el tiempo transcurrido desde su planteo inicial estos desarrollos permearon en la psicología, no lo hicieron con la fuerza suficiente como para crear cambios efectivos y “no se ha seguido ninguna purificación de la ciencia guiada por la fenomenología (*aber keine von da aus geleitet Reinigung der Wissenschaft*)”.<sup>64</sup> En este sentido, la posición conservaba su vigencia en 1923 y la

---

59 GA 17, 57-58.

60 No nos detenemos aquí en la serie de conexiones que esta idea presenta con las ideas clásicas de *epiméleia heautoû* y *cura sui* y sus apropiaciones contemporáneas, sobre todo el terreno de la filosofía foucaultiana, que por esta vía presentarían vínculos con la fenomenología comprendida como una suerte de *cura sui*.

61 GA 17, 60.

62 Sobre el artículo de *Lógos*, véase J. González López (1998), R. Walton (2006), L. Rabanaque (2013) y H. Inverso (2017b).

63 GA 17, 67. Véase A. Xolocotzi (2004, 43-44).

64 GA 17, 69.

situación, por cierto, no había cambiado, sino que, al contrario, décadas posteriores vieron el surgimiento de movimientos de naturalización de la fenomenología.<sup>65</sup>

El ser de la conciencia, asociado con el flujo y la variación, se opone al ser de la naturaleza y sus identidades y, conforma, en todo caso, una unidad monádica por encontrarse en una temporalidad doblemente infinita.<sup>66</sup> Esas peculiaridades requieren un método distinto del de las ciencias naturales y hay que recurrir al análisis de esencias, orientado a ver las conexiones ideales. Sólo por esta vía es posible alcanzar evidencia y certezas absolutas que funden el conocimiento.<sup>67</sup> Revisando los elementos de la posición de Husserl, Heidegger sugiere que incluso “el planteamiento purificado del problema es, sin embargo, todavía naturalismo (*die gereinigte Problemstellung ist trotzdem noch Naturalismus*)”, afirmando que hay elementos en estos desarrollos cuya potencialidad no fue captada por su autor.<sup>68</sup>

En este sentido, la preocupación por la científicidad estricta quita la atención de “las cosas mismas”, salvo como condición de posibilidad y lleva a concebir la conciencia de un modo parcelado, lo cual se nota especialmente en que “la conciencia práctica es tratada siempre de modo analógico (*Das praktische Bewusstsein wird immer analogisieren behandelt*)”,<sup>69</sup> es decir que toda la atención va hacia los aspectos teóricos y sobre lo que no entra en esta categoría se presupone una aplicación similar. Hay que notar, no obstante, que las indicaciones de aplicabilidad son repetidas y numerosas, lo cual indica que si bien es cierto que el problema de la rigurosidad se enfoca desde la perspectiva teórica, eso no implica en modo alguno que la fenomenología se desentienda de otros terrenos.<sup>70</sup>

La caracterización husserliana del historicismo como exageración de la idea de la historia como ciencia de hechos queda emparentada con el naturalismo, según sostiene Husserl en “La filosofía como ciencia rigurosa”, pero Heidegger nota que

---

65 Sobre estas líneas, véase G. Vargas Guillén (2001, 71-82),

66 GA 17, 70.

67 GA 17, 72.

68 GA 17, 81.

69 GA 17, 82.

70 Heidegger caracteriza la preocupación con cuatro rasgos: la luz de fondo, que recorta el campo de visión y lo enfoca en una determinada orientación; el caer presa de la preocupación en tanto no sabe nada de ella misma y consume toda energía absorbiéndose en sí misma; el construir anticipadamente como reflejo de su expresabilidad en tanto “sistemática programática”, es decir que se da un sentido mediante un programa que brinda tranquilidad con la fuga hacia la supuesta omniabarcancia del plan general; el entrapamiento se desprende de lo previo, en tanto la preocupación se entrama a sí misma determinando todo desde su luz de fondo y condenando como inexistente todo lo que queda fuera de ella; el descuido surge del entrapamiento, finalmente, en tanto toda preocupación descuida algo y es precisamente de lo que pretende ocuparse (GA 17, 85).

las bases no son las mismas y eso sume al enfoque íntegro en una cierta vacilación,<sup>71</sup> que termina en la asociación entre historicismo, relativismo y escepticismo sin una consideración cabal y específica del fenómeno histórico. En este sentido, la existencia humana sería lo que queda descuidado en la preocupación por la certeza científica, en una formulación que en cierto modo resume la objeción de principio que lleva a Heidegger a derivas que conformarán una variante fenomenológica con cambios sustantivos respecto del modelo husserliano.

Es así que Heidegger plantea que la cuestión principal es comprender la conciencia en lo que toca al carácter de su ser. Esto no conduce por el camino husserliano. Al contrario lleva a notar sus deficiencias revelando el sentido que guía su preocupación primaria y, en ese mismo movimiento, permite captar qué se excluye, qué se deja “auténticamente como descuidado” para “no ser molestada de ninguna manera en su descuido (*nicht in ihrem Versäumnis gestört wird*)”.<sup>72</sup> Así, la fenomenología en su variante husserliana pone la existencia humana como algo abandonado en el concepto de ser humano, la aísla para borrarla y que de este modo no se vuelva peligrosa y afecte el programa general.

Heidegger nota una torsión sugestiva en la consideración del historicismo en relación con la validez apostando a suscitar angustia ante la idea de la existencia sin validez absoluta, donde se recrea la sensación existencial de inseguridad para provocar el abandono de este terreno, de modo tal que la angustia ante la existencia dicta el descuido de la esfera existencial y el arrojarse en la trampa de la búsqueda de certeza científica que deja inexploradas las condiciones de la angustia originaria. Esta exploración conduce a Heidegger a identificar preconcepciones sobre la existencia que traicionarían la intención de un abordaje sin supuestos: se supone un hombre que valora por sobre todo la verdad y su conservación, considerando que la verdad equivale a validez y que se alcanza por la vía teórica, con el absurdo como su contrario. Heidegger cuestiona con esto, como es notorio, la radicalidad del enfoque husserliano.

#### **4. Conciencia y facticidad**

Sobre la base de estas revisiones Heidegger explora la tensión entre conciencia y facticidad. Todo el desarrollo está puesto a los efectos de enfatizar, como ya se indicó, que los extravíos de Husserl están provocados por su compromiso con postulados cartesianos. En este sentido, los reparos que, según hemos visto, el filósofo de Moravia dirigió contra el horizonte cartesiano son a juicio

---

71 GA 17, 89.

72 GA 17, 90.

de Heidegger insuficientes, dado que habría quedado atado a presupuestos más básicos que pervierten la investigación íntegra con la preocupación de la certeza y sus persistencias medievales. Heidegger evita afirmar que se trata del mismo mecanismo y sugiere que la distinción fundamental entre los dos enfoques radica en el contenido de la conciencia y se refleja en varios puntos de vista que conectan ambas filosofías.<sup>73</sup>

La impronta cartesiana “ha obstruido y cortado el paso de un modo todavía más radical a las posibilidades de que nos encontremos con el ser específico de la conciencia (*sie hat die Begegnismöglichkeiten des spezifischen Seins des Bewusstseins noch radikaler verlegt und verbaut*)”.<sup>74</sup> Esto impide el acceso al ser genuino de la conciencia y ofrece material para señalar tres aspectos en que Husserl se interna en determinaciones fatales para el curso de la fenomenología. El primero concierne a la consideración de la intencionalidad como comportamiento específicamente teórico, lo cual se revela en que la mención opera como parámetro de toda vivencia. El segundo señala el modo de concebir la evidencia como coincidencia de lo mentado y lo dado asociada con la aprehensión y la determinación que se transfiere análogamente a los distintos modos. El tercero apunta a la determinación de la investigación fenomenológica como investigación eidética según determinaciones ontológicas ajenas a la conciencia y tributarias de la lógica formal, de modo tal que “la conciencia trascendental cae presa de una ulterior reducción, la eidética (*Das transzendente Bewusstsein verfällt einer weiteren Reduktion, der eidetischen*)”.<sup>75</sup> En este sentido, afirma Heidegger: “Hoy se ha hecho real y toda la intensidad del trabajo husserliano se concentra en encontrar en el *cogito* un punto de partida todavía más radical que el que logró Descartes, para desde él encontrar la *máthesis* de las vivencias, y determinar puramente *a priori* las posibilidades puras de las vivencias. El principio fenomenológico “a las cosas mismas” ha experimentado una interpretación totalmente determinada (*Heute ist es faktisch geworden und die ganze Intensität der Husserlschen Arbeit konzentriert sich darauf, noch einen viel radikaleren Ausgangspunkt im cogito zu finden, als es Descartes gelungen war, um con da die Mathesis der Erlebnisse zu finden, rein a priori die reinen Möglichkeiten der Erlebnisse zu bestimmen. Das phänomenologische Prinzip ‘zu den Sachen selbst’ hat eine ganz bestimmte*

---

73 Sobre este punto, Inverso (2015, cap. 3). Sobre la cuestión del cartesianismo en Husserl y la discusión sobre su supuesto abandono progresivo, véase L. Landgrebe (2004, 163 ss.), I. Kern (1977), J. Drummond (1975, 47-69), S. Luft (2004, 198-234), A. Staiti (2012, 39-56) y H. Inverso (2016b).

74 GA 17, 266.

75 GA 17, 274.

*Auslegung erfahren*)”.<sup>76</sup> Se asiste, por tanto, a un recorte arbitrario que somete a las cosas a un lecho de Procusto, en tanto se va hacia ellas no directamente, como se declara, sino en la medida en que son tema de una ciencia.

Sobre esto vuelve Heidegger al análisis de la preocupación por el conocimiento reconocido en relación con su ser-que-descubre (*das Erschliessendsein*). A los ya mencionados suma tres grupos de caracteres que revelan cada uno un rasgo de la preocupación por la certeza -lejanía,<sup>77</sup> transponer<sup>78</sup> y nivelación del ser-<sup>79</sup> que conforman determinaciones del *Dasein* mismo en fuga ante sí mismo, preocupado por encubrirse. A este ser-en-huida del *Dasein* llama Heidegger ‘retorcimiento’, y constituye un rasgo que mina la intencionalidad como orientación hacia la existencia, pues “lo que rehúye la preocupación es la existencia en la posibilidad de su ser-conocida y de su interpretación (*Was die Sorge flieht, ist das Dasein in der Möglichkeit seines Erkenntseins und seiner Ausgelegtheit*)”.<sup>80</sup> Este fenómeno de retorcimiento fue visto hasta ahora como *reflectio* y aquí se enfoca como una mirada a la estructura del ser en cuanto tal y especialmente del “ente que se *es*” (*Das Seiende, das man ist*),<sup>81</sup> el que lleva en sí la posibilidad de convertirse en “yo soy”.<sup>82</sup>

Con esta redefinición y comprensión en otro horizonte de nociones como intencionalidad y reflexión se arriba al *Dasein* en el mundo, en su facticidad, en su determinación originaria como existente, que huye como defensa ante la amenaza que surge del extrañamiento, del volverse extraño en el ente que acecha en la cotidianidad. Esta huida se da hacia la familiaridad y el tranquilizarse, y al perderse en la reflexión el *Dasein* se vuelve invisible. Esta idea que cierra la *Introducción a la investigación fenomenológica* redefine las coordenadas de búsqueda filosófica, ya que no hay que practicar la reducción para ir tras la conciencia pura, sino que cabe avanzar en pos de lo que llamará más tarde una metafísica del *Dasein*.

76 GA 17, 274.

77 La *lejanía del ser* implica que se *encumbra* en tal lejanía y en este sentido *se capta erróneamente* y trastorna cualquier posibilidad de conocimiento. Lejos de alterarse, la idea de la certeza la *tranquiliza* y *enmascara* su actitud con al proyecto de una fundamentación radical (GA 17, 281-282).

78 El *transponer* señala que el acceso al ser pasa por la ciencia y *madura la carencia de necesidad*, en el sentido de que no se interroga a las nociones tradicionales sobre su origen y alcances, ocultando la *pregnancia* de su temporalidad y sumiéndose en el *descuido* que lleva al ausentarse de la temporalidad (GA 17, 282-283).

79 La preocupación por la certeza cierra el paso a la posibilidad de que el ser del *Dasein* se halle en su propia posibilidad, y en este sentido extravía la pregunta por el ser, la cambia por el ser-objeto para la ciencia y por ello todo ser se reduce a un mismo plano (GA 17, 283).

80 GA 17, 285.

81 GA 17, 287.

82 GA 17, 288.

## 5. Corolarios

Esta labor de diseño de una hermenéutica de la facticidad será acompañada de una revisión de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología y del papel de la reducción,<sup>83</sup> tal como se ve en el curso de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, que explicita los puntos de distanciamiento en vista de una radicalización del proyecto husserliano privilegiando la autodonación del ser frente a la conciencia y su *reflectio*.<sup>84</sup> Se trata, en algún sentido, de una revisión de la intencionalidad, en tanto la conciencia no es constituyente sino que se da en el mundo y desde él el *Dasein* lo comprende desde el horizonte de la precomprensión. La intencionalidad como actividad noética se redefine en términos de preocupación como orientación al plexo mundano. Ya no hay enigma de la trascendencia, como en *La idea de la fenomenología* de Husserl,<sup>85</sup> sino un sujeto instalado en la mundanidad que tiene como desafío no extraviarse en la cotidianidad y esto muestra precisamente que la estructura intencional no indica distancia sino habitación en el mundo, estado de apertura.

Se trata de un cambio de perspectiva respecto de las condiciones para la donación, de modo tal que donde Husserl encuentra la vía de la conciencia pura, Heidegger prefiere la mundanización del sujeto ante la sospecha de “teorización” de la relación intencional. Está lejos de ser claro que las críticas de Heidegger sean realmente aplicables al programa husserliano, especialmente porque los ámbitos que se consideran dejados de lado no lo son dentro de la lógica del diseño original, mucho menos si se tienen en cuenta las obras del último período, prefigurados ya entre sus planteos tempranos, como ejemplo de lo cual oficia el recorrido temático del curso de 1910/1911, *Problemas fundamentales de fenomenología*. En realidad, la *epoché* introduce un cambio de actitud que amplía en lugar de reducir el campo de la experiencia y apunta a deshacerse de los prejuicios que entorpecen el acceso al mundo, que desde el inicio permanece íntegro. Por ello Husserl insistirá en que la constitución es el proceso que permite que lo constituido aparezca y se muestre tal cual es, y en él yo y no yo son momentos inseparables e irreductibles.

El mundo queda implicado sin dualismos y sin riesgo de pensarlos como instancias separadas. Por el contrario, es clara la fórmula del final del § 62 de *Ideas II*: “Yo, nosotros y el mundo nos pertenecemos mutuamente (*also ich, wir, die Welt gehören zusammen*)”,<sup>86</sup> de modo que nos aproximamos al mundo sin que pierda

---

83 Sobre este punto, véase Inverso (2015, 87-99).

84 Véase J. Adrián (2011, 225).

85 Véase, por ejemplo, Hua II, 43.

86 Hua IV, 288.

nada de su ser u objetividad, como se afirma en el § 41 de *La crisis de las ciencias europeas*.<sup>87</sup> Esto no persuade a Heidegger, que propone como alternativa una suerte de estrategia de “tracto abreviado” que asegure una hermenéutica de la facticidad diseñando un “sujeto” arrojado al mundo mismo que comprende a la manera de un borramiento de toda distancia potencialmente distorsiva.

Estos desarrollos desembocan en *Ser y tiempo*, obra que constituye el trabajo al que suelen dirigirse las lecturas de la tradición posterior. A ella se asocia el texto de los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que Heidegger dictó en 1927 y completan, aunque con desarrollos parciales, los planteos inconclusos de *Ser y tiempo*.<sup>88</sup> El curso de 1927 dedica toda su segunda parte a la cuestión de la diferencia ontológica, que resulta de fundamental importancia para dar cuenta de esta suerte de redefinición de la estrategia trascendental tras el abandono de la oposición entre empírico y trascendental. Este lugar será ocupado por la diferencia entre Ser y ente, que será denominada en el curso de 1927 “Diferencia ontológica”,<sup>89</sup> pero cuyos rasgos generales operan ya en los textos previos.<sup>90</sup>

Las lecciones de Friburgo y los trabajos del período de Marburgo se declaran repetidamente encolumnados en un enfoque fenomenológico y apelan a menudo a la fórmula de “ir a las cosas mismas”, en un marco de amplia libertad para variar los focos y contenidos del nuevo proyecto. El esquema tributario de la filosofía de Husserl se hará presente en el desarrollo posterior de la obra de Heidegger, cuando la transformación de la conciencia en *Dasein* resulte insuficiente para completar el programa de abandono de la metafísica de la presencia que se vuelve central.<sup>91</sup> En este desplazamiento se asentó la posición de Heidegger para señalar la necesidad de colocar el punto de partida del pensar en la comprensión del mundo cotidiano. Así, el poner entre paréntesis husserliano contrasta con el comprender el “ser en el mundo” de la vertiente existencial. Este contraste impulsó la toma de posición en las

---

87 Hua VI, 154-155.

88 Con una estructura planificada de dos partes, la primera dedicada al sentido del ser y la segunda pensada como destrucción de la ontología de Occidente, finalmente el texto sólo contiene las dos primeras secciones de la primera parte, la analítica del *Dasein* y su relación con la temporalidad, y falta la tercera, que debía abordar la vuelta desde la temporalidad al sentido del ser. Heidegger señaló que los desarrollos de esta tercera sección podían rastrearse en el curso de 1927, aunque la conexión no es directa, y su primera parte, que constituye un recorrido histórico-crítico de tesis tradicionales sobre el ser puede asociarse a este trabajo también con los contenidos de la segunda parte.

89 Mencionemos aquí solamente a título de ejemplo la caracterización del *Dasein* en tanto distinto de los entes por su precomprensión del ser, de modo que “sólo hay ser si el *Dasein* comprende el ser” (GA 24, 22) y, por tanto, de la diferencia entre el ser y los entes, que implica la precomprensión de la prioridad trascendental del ser sobre los entes y sus rasgos de condicionamiento histórico (GA 26, 199).

90 Sobre estos rasgos, véase C. Lafont (2004, 268-269).

91 Sobre este punto, véase T. Sheehan (2001, 3-16) y A. Xolocotzi (2005, 733-744).

líneas posteriores que adhirieron a la fenomenología llevándolas a redefinir la noción de reducción. En efecto, el análisis de los existenciaristas del *Dasein* se transformó a partir de la *Kehre* en una impugnación de la metafísica de la presencia que dictó la sospecha respecto de los elementos de subjetividad que operaban tras la noción de *Dasein* y, consecuentemente, la necesidad de avanzar hacia una tematización del ser que no se desvíe a través de esas sendas peligrosas.

En suma, el inicio del período de Marburgo trae aparejado el diseño de un diagnóstico de fallo general de la fenomenología tributario de su actitud teórica, junto con la serie de desarrollos que preparan una vertiente alternativa unida a la ontología de la facticidad, lo cual constituye el material con el cual Heidegger pretende haber logrado “quebrar el cuello” de Husserl. Hemos visto que varios planteos son forzados y exagerados, tanto como los juicios despectivos que para esta época desperdiga contra Husserl entre sus conocidos,<sup>92</sup> pero pueden ser comprendidos todos en el horizonte de un intento de autoafirmación que disminuye los méritos de la tesis adversaria para facilitar el encumbramiento de la propia. Con el tiempo llegarán juicios más benévolos, donde Husserl recupera un lugar de privilegio.<sup>93</sup> Por otra parte, esta serie de objeciones respecto de la actitud teórica, su relación con la estructura intencional y la dimensión de la facticidad, que hacia 1927 entrarían en conocimiento y frontalmente en colisión con Husserl,<sup>94</sup> coadyuvarían los desarrollos del último período de producción husserliana, donde se multiplican

---

92 La carta a Jaspers en julio de 1923 es clara a este respecto: “Husserl está completamente desatado –si realmente estuvo “atado” alguna vez, lo cual he comenzado a dudar más y más. Anda como loco, profiriendo trivialidades que te harían llorar. Vive de su misión como “Fundador de la Fenomenología”, pero nadie sabe lo que significa. Nadie entiende una “matemática de la ética” (¡lo último!)”.

93 El reconocimiento de los aportes husserlianos es claro en textos tardíos como *Mi camino en la fenomenología*, donde las *Investigaciones lógicas* dejan de ser un ejemplo de ridiculez, y el *Seminario de Zähringen*, donde Husserl está asociado con el desvelamiento de la investigación radical.

94 Husserl se lamentó hacia finales de la década de 1920 de la dirección de sus seguidores, donde Heidegger está primariamente señalado. En una carta a G. Albrecht de diciembre de 1930 se lamenta: “Es una situación trágica, en la que, a pesar de que estoy absolutamente seguro de que en la última década llevé mi filosofía fenomenológica a la madurez, a la claridad y pureza, a una amplitud de problemas y métodos abarcativos que trazan el genuino sentido y la vía para la filosofía de todo el futuro, vino una nueva generación a escena que malinterpreta mis fragmentos y comienzos incompletos publicados en su sentido más profundo, que propaga una fenomenología supuestamente mejorada y me reverencia como a un viejo pasado. Así es que estoy otra vez filosóficamente solo, como estaba cuando empecé (*Es ist eine Tragik der Situation, dass, während ich dessen absolut gewiss bin im letzten Jahrzehnt meine phänomenologische Philosophie zu einer Ausreifung, zu einer Klarheit und Reinheit und zu einer problematischen und methodischen Weite gebracht zu haben, die der Philosophie für alle Zukunft den echten Sinn und die notwendigen Wege vorzeichnet –eine neue Generation aufgetreten ist, die, meine veröffentlichten Bruchstücke und unvollkommenen Anfänge ihrem tiefsten Sinn nach missdeutend, eine vermeintlich verbesserte Phänomenologie propagiert und mich als den alten Papa verehrt, der nunmehr überholt sei. So bien ich wieder philosophisch einsam wie in meinen Anfängen*)”. (HuDo III/IX, 75).

las reflexiones sobre la generatividad y sus aspectos culturales y geo-históricos, en una suerte de respuesta sobre la potencia de la fenomenología para dar cuenta de la facticidad y una muestra de que el cuello de Husserl no estaba tan roto.

### Bibliografía

1. Adrián, J. (2005). “Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Heidegger ausgehend vom Kriesgnotsemester 1919”. *Analecta Husserliana*, 88, 157-173.
2. Adrián, J. (2011). “El joven Heidegger y los postulados de los prepuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, 212-238.
3. Adrián, J. (2013). “Husserl, Heidegger y el camino de la reflexión”. *Logos*, 46, 47-75.
4. Ariew, R. (1999). *Descartes and the last scholastics*. Ithaca: Cornell University Press.
5. Berti, E. (2009). “‘Phainomena’ ed ‘endoxa’ in Aristotele”. In W. Lapini *et al.* (eds.), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzare*. Genova: Glauco Brigati, 2009, 107-119.
6. Bowler, M. (2008). *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*. London: Continuum.
7. Cleary, J. (1994). “φαινόμενα in Aristotle’s Methodology». *International Journal of Philosophical Studies*, 2, 2, 61-97.
8. Constante, A. (2004). *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. México: UNAM.
9. Cordero, N. (2002). “L’interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de ‘forme’ (eidos, idea)”, en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*. Paris: Vrin.
10. de Lara, F. (2009). “Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica”, en A. Rocha (ed.) *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla: Uninorte.
11. Drummond, J. (1975). “The Structure of Intentionality”, en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*. London: Routledge, vol. 3.

12. Fink, E. (1994). “La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine”, en *De la phénoménologie*, traducción al francés de D. Franck. Paris: Minuit, 95-175.
13. García Ruiz, P. (2002). ¿Ontología Fundamental o Teoría Del Conocimiento? Heidegger Crítico Del Neokantismo. *Signos Filosóficos*, 7, 125- 150
14. González Di Pierro, E. (2011). “Gegebenheit y Donation: dos modos de dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias”. *Devenires*, 12.
15. González López, J. (1998). “Husserl-Dilthey. Análisis de una confrontación a propósito del artículo de *Logos*”, *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela.
16. Greisch, J. (1991). “L’herméneutique dans la phenomenologie comme telle”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96.
17. Gutiérrez, C. (1998). “La hermenéutica temprana de Heidegger”. *Ideas y Valores*, 47,107, 27-42.
18. Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie*, I, Paris: PUF.
19. Heidegger, M. (1975-). *Gesamtausgabe* = GA, Frankfurt: Klostermann.
20. Hermann, F. (1981). *Der Begriff bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt: Klostermann.
21. Hermann, F. (1990). *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt, Klostermann.
22. Husserl, E. (1950-). *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX* = Hua, Dordrecht: Springer.
23. Inverso, H. (2011). “Ontología y verdad: la dimensión antepredicativa y el problema de los simples en Antístenes, Platón y Aristóteles”, en C. Mársico (Ed.), *Polythruleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rthesis.
24. \_\_\_\_\_. (2015). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
25. \_\_\_\_\_. (2016a). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires –Tesis doctoral.

26. Inverso, H. (2016b). “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”. *Eidos*, 26, 43-73.
27. \_\_\_\_\_. (2017a). “¿Qué es la fenomenología? La vía psicológica y la colaboración entre Husserl y Heidegger en el artículo de la *Enciclopedia Británica*”. *Daimon*, 70.
28. \_\_\_\_\_. (2017b). “El programa fenomenológico y la construcción husserliana de los adversarios en ‘La filosofía como ciencia estricta’”, *Ideas y valores*, 66.
29. Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
30. \_\_\_\_\_. (1977). “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en F. Elliston et al. (Eds.) *Husserl: Exposition and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
31. Kisiel, T. (1988). “The Missing Link in the Early Heidegger”, en J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. Washington: University Press of America, 1-40.
32. Kisiel, T. – Scheehan, T. (2015). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 9. London: Routledge.
33. Lafont, C. (2004). *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt: Suhrkamp.
34. Landgrebe, L. (2004). “Husserl’s departure from Cartesianism” from Moran, D. - Embree, L.E., *Phenomenology: Critical concepts in philosophy 5: Heritage of phenomenology*. London: Routledge.
35. Luft, S. (2004). “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”. *Research in Phenomenology*, 34.
36. Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF.
37. Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
38. Moran, D. y Mooney, T. (2002). *The Phenomenology Reader*. New York: Routledge.
39. Owen, G. (1980). “Tithénai ta phainómena”, en: Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problemes de méthode*, Paris: Editions de l’institut supérieur de philosophie.

40. Rabanaque, L. (2013). “La vida entre conceptos abstractos y conceptos saturados. Dilthey y Husserl en torno a la naturaleza y el espíritu”, *Escritos de filosofía*, 1, 207-221.
41. Rickert, H. (1923/1924). *Gesammelte Schriften*. Tübingen: Mohr.
42. Schalow, F. (1992). *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility*. Albany: State University of New York Press.
43. Scharff, R. (2014). *How History Matters to Philosophy: Reconsidering Philosophy's Past After Positivism*. London: Routledge.
44. Scribano, E. (2016). “Descartes on Error and Madness”. *Rivista di Storia della Filosofia*, 4.
45. Sheehan, T. (2001). “A Paradigm Shift in Heidegger Research”. *Continental Philosophy Review*, 34.2, 183-202.
46. Sheehan, T. – R. Palmer (1997). *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, “Phenomenology and Anthropology”*, Dordrecht, Springer
47. Shields, C. (2012). *Categories and De Interpretatione*. Oxford: OUP.
48. Spiegelberg, E. (1994). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer.
49. Staiti, A. (2012). “The Pedagogic Impulse of Husserl’s Ways into Transcendental Phenomenology”. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33.1.
50. Trendelenburg, F. (1877). *Aristotelis opera*. Berlin: Weber.
51. Vargas Guillén, G. (2001). “La naturalización de la fenomenología”, *Franciscanum*, 43, N°129, 71-84.
52. Velasco Guzmán, L. (2010). “Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy”. *Multidisciplina*, 6.
53. Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
54. Waitz, T. (1846). *De Interpretatione*. Leipzig: Hahn.
55. Walton, R. (2006). “La filosofía como ciencia estricta según Husserl”. *Anuario de filosofía jurídica y social*, 21-53.

56. Wee, C. (2006). *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*. London: Routledge.
57. Wrathall, M. (1999). "Heidegger and Truth as Correspondence". *International Journal of Philosophical Studies*, 7.
58. \_\_\_\_\_. (2004). "Heidegger on Plato, truth, and unconcealment: The 1931-32 lecture on the essence of truth". *Inquiry*, 47.
59. Wu, R. (2002). *Consciousness-only Phenomenology*, Taipei: SB.
60. Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a "Ser y tiempo"*, México, Plaza y Valdés.
61. \_\_\_\_\_. (2005) "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino de pensar de Martin Heidegger". *Endoxa*, 20, 733-744.
62. \_\_\_\_\_. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.
63. \_\_\_\_\_. (2009) "'Quizás el Viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello...'. Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929", *Contribuciones desde Coatepec*, 15, pp. 11-37
64. Zirion Quijano, A. (1989). "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'A las cosas mismas'". En A. Ziri6n Quijano (comp.) *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, México, pp. 99-123.
65. \_\_\_\_\_. (2003). "La noci6n de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en Ángel Xolocotzi Yáñez (Coordinador), *Hermenéutica y fenomenología. Primer Coloquio*, Universidad Iberoamericana, México, 31-58.

# La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas

## The idea of argumentation at Lugano School. Approach and perspectives

Por: **Jorge Iván Hoyos Morales**

CETIE (Centro Transdisciplinar de Investigación en Educación)

Universidad de Valladolid

Valladolid, España

E-mail: jorgeivanhoyos@gmail.com

Fecha de recepción: 27 de noviembre de 2016

Fecha de aprobación: 21 de abril de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a05

**Resumen.** *El enfoque pragmadialéctico, por su agenda investigativa, ha entrado en fecundo diálogo con la perspectiva teórica ofrecida por los miembros de la escuela de Lugano, diálogo del que se tienen escasas o nulas referencias en español.*

*Este artículo quiere ofrecer un primer acercamiento al modo en que los estudiosos de Lugano entienden la argumentación y algunos instrumentos que proponen para su análisis y evaluación. Se espera por una parte dar a conocer el trabajo de ellos, y por otra contribuir a la discusión acerca de la pragmadialéctica y de la teoría de la argumentación en general desde el ámbito hispanoamericano.*

**Palabras clave:** *Argumentación, pragmadialéctica, modelo de tópicos, análisis argumentativo, escuela de Lugano*

**Abstract.** *Pragma-dialectical approach, due to its research agenda, has entered into fruitful dialogue with the theoretical perspective offered by theorists of Lugano School. In Spanish language there's been a poor reference, or no reference at all, of this dialogue.*

*This paper wants to provide a first approach to the way the scholars of Lugano understand argumentation and to some instruments proposed by them for analysis and evaluation of arguments. It is expected, on the one hand, to spread the work of these scholars in hispanic-american ambit, and on the other hand to contribute to the discussion about pragma-dialectics in the theory of argumentation.*

**Keywords:** *Argumentation, pragma-dialectics, model of topics, argumentative analysis, School of Lugano*

\* El artículo se encuentra vinculado a los productos del grupo de investigación filosofía y enseñanza de la filosofía; avalado por Universidad de Antioquia, UPN, UIS y Universidad del Cauca y hace parte de la investigación de doctorado “Los compromisos con la racionalidad. A propósito del diálogo entre las escuelas de Ámsterdam y Lugano”.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Hoyos, Jorge. “La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 73-94.

APA: Hoyos, J. (2017). La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas. *Estudios de Filosofía*, 56, 73-94.

Chicago: Hoyos, Jorge. “La idea de argumentación en la Escuela de Lugano. Planteamiento y perspectivas”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 73-94.

## Introducción

Durante los últimos años, ha tomado fuerza en el ámbito iberoamericano el interés por estudiar y difundir el enfoque pragmatialéctico de la argumentación mediante la traducción de obras como *Argumentación, comunicación y falacias* (van Eemeren, Frans H; Grootendorst, Rob), publicada en español en el 2002, y más recientemente *Una teoría sistemática de la argumentación* (van Eemeren & Grootendorst), *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo* (van Eemeren, Frans H) y *Los actos de habla en el discurso argumentativo* (van Eemeren & Grootendorst); cuyas primeras ediciones en español son de 2011, 2012 y 2013 respectivamente. Sin embargo, este orden de publicación no corresponde cronológicamente al de aparición en inglés de tales obras.

Es importante aclarar que la pragmatialéctica ha atravesado por dos etapas claramente distinguibles: la de su versión estándar, presentada en *Una teoría sistemática de la argumentación* y la de su versión extendida, presentada en *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo*. No obstante, en la versión extendida se dejó abierta una amplia agenda de investigación que abre paso al dialogo de la pragmatialéctica con otros enfoques de la argumentación con el objetivo de completar la teoría de las maniobras estratégicas. Uno de esos enfoques es el desarrollado por los estudiosos del Instituto de argumentación, lingüística y semiótica de la universidad de Lugano en Suiza; liderados por el profesor Eddo Rigotti. En este artículo, se le da el nombre de escuela de Lugano a tal grupo de estudiosos.

Hay que aclarar también que en la escuela de Lugano aunque se usen el lenguaje y algunos instrumentos pragmatialécticos para el análisis y evaluación de la argumentación, se parte de una comprensión de lo racional y lo razonable diversa de la de los estudiosos de Ámsterdam, comprensiones que no serán objeto de este artículo. Baste decir que mientras estos últimos se comprometen con un ideal de racionalidad crítica, que se mantiene gracias a los procedimientos adoptados, los de Lugano se comprometen con un ideal de razonabilidad que excede lo racional, dado que tienen en cuenta el aspecto desiderativo-emotivo de los hablantes.

A pesar de esta divergencia, el diálogo entre ambas escuelas resulta interesante toda vez que por una parte van Eemeren valora de manera positiva las elaboraciones realizadas en Lugano, como es el caso de la taxonomía de los tópicos propuesta por Rigotti y su modelo para el análisis de tópicos (2012, p. 179 Nota 36). Por su parte Rigotti manifiesta que su modelo de tópicos está construido “sobre la perspectiva teórica y metodológica de la pragmatialéctica en su versión extendida” (2010, p. 489).

Diálogos de la pragmatialéctica con enfoques como el de la escuela de Lugano enriquecen la comprensión de la argumentación, y hacen posible desarrollar instrumentos para el análisis y evaluación de la misma que expliciten elementos como por ejemplo "... el fundamento de la fuerza del argumento en relación con el punto de partida" material (Rigotti & Greco Morasso, 2010, p. 509).

Ahora bien, esta serie de diálogos no ha sido difundida en el ámbito hispanohablante, por ello la intención de este artículo es motivar la exploración de ellos presentando en una primera parte la idea de argumentación que sostienen los estudiosos de la escuela de Lugano; y en una segunda parte su modelo para el análisis de la argumentación en contexto. Otra intención es la de explorar las perspectivas teóricas que tal dialogo abre.

### **Comprensión de la argumentación**

Es interesante comenzar diciendo que los de Lugano, a veces de manera reiterativa, sostienen en diferentes trabajos (Rigotti, 1997 y 2009; Rigotti & Cigada, 2004; Rigotti, Rocci, & Greco Morasso, 2004; Rigotti & Greco Morasso, 2005 y 2009) que la argumentación es una interacción comunicativa verbalizada, contextualizada, culturalmente relevante, en la que se ponen en juego tanto la razón como el deseo con la finalidad de construir comunidad, y cuyo valor fundamental "parece ser el de llevar al interlocutor a reconocer, directa o indirectamente, aquello que se le informa o se le muestra" (Rigotti & Greco Morasso, 2005, p. 3).

Así las cosas, resulta que los estudiosos de la Escuela de Lugano, en su concepción de argumentación, se comprometen con tres palabras clave: acción, comunicación y cultura; tales conceptos son importantes no solo por ser notas características de su concepción de argumentación, sino además porque el primero (acción) es decisivo para su comprensión de la razonabilidad; el segundo (comunicación) caracteriza el ámbito de trabajo del grupo de Lugano; y el tercero (cultura) es un concepto que conecta directamente sus propuestas con una de las fuentes primordiales de estos estudiosos: la escuela estructural-semiótica de Tartú-Moscú.

### **Acción**

Hay que empezar diciendo que no se pretende hacer una indagación sobre la acción *per se*, sino explicitar la manera en que Rigotti se vale de la estructura de la acción para concebir la argumentación. En tal sentido, debe decirse que considera

necesario establecer la relación estructural acción-mundo e incluye la categoría de la posibilidad (que en este caso sería más preciso llamar de lo contingente) como característica de la racionalidad discursiva manifestada en la argumentación, ya que para él el mundo no está compuesto solo por lo real sino también por lo ‘posible’. Partiendo de esta idea se plantea una categorización del mundo. En primer lugar se tiene que

Los estados de cosas pueden ser divididos en hechos estáticos (como “la mesa es negra”) y hechos dinámicos (como “esta mesa ha sido movida”); los hechos dinámicos también pueden ser definidos como eventos. Las acciones son una categoría de eventos en la que un individuo o un sujeto colectivo (un agente) persigue su propio fin, para realizar un estado de cosas deseado. (Rigotti, Rocci, & Greco, 2004, p. 10).

De esta manera se tiene que una acción en cuanto evento, viene a ser un hecho que conlleva una dinámica de cambio, la modificación de un estado de cosas; pero tal cambio depende de unos sujetos que actúan por sí o mediante un agente. Una representación de tal estructura de la acción es la siguiente:

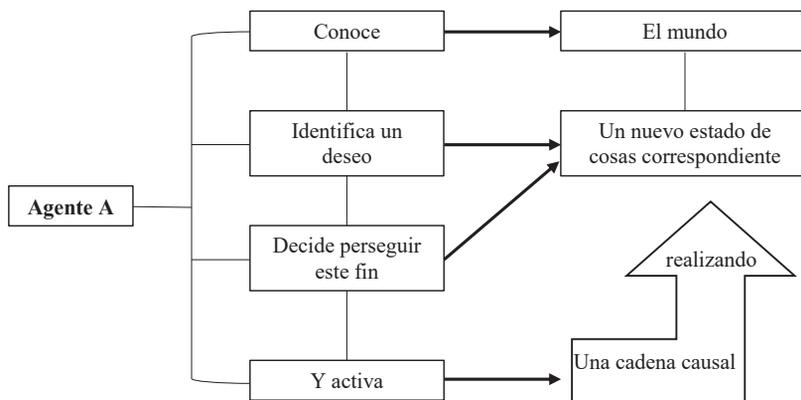


Figura 1. Ontología de la acción. (Rigotti, Rocci, & Greco, 2004, p. 10)

Esta representación de la acción humana refleja lo dicho en la introducción acerca de que los de Lugano tienen en cuenta el aspecto desiderativo-emotivo de los hablantes. De hecho en esta ontología se ponen a interactuar los aspectos cognitivo y afectivo pues se involucran conocimientos, intereses, intenciones y voliciones. Por otra parte se muestra “la intersección entre lo que es posible y lo que es real, en cuanto el agente actúa con el fin de modificar el mundo real y así lograr un nuevo estado de cosas que corresponda a su deseo.” (ibid.) Es interesante señalar que este esquema u ontología, como lo llaman los de Lugano, comprende

tanto características internas de la acción como efectos externos de la misma. Entre las características internas están: que el agente posee un conocimiento del mundo, que posee un deseo y que puede imaginar un posible estado de cosas que se adecue a su deseo. Ahora bien, la consideración del deseo en esta ontología de la acción es importante dado que no solo está haciendo referencia a la raíz de las necesidades más básicas del individuo, experimentadas como bien, sino que relaciona la acción con la responsabilidad; pues entra en consideración lo que es atribuible al agente. Entre los efectos externos están la decisión de alcanzar el nuevo estado de cosas y la activación de una cadena causal con la cual alcanzar el fin establecido.

Es interesante que para Marcel Danesi, citado por Rigotti, (2004, p. 11 Nota 5) “la distinción entre la parte ‘interna’ y ‘externa’ de la acción son respectivamente eco de los verbos ‘*to do*’ y ‘*to make*’”, que corresponden a su vez a las distinciones entre el poder para actuar y la capacidad de fabricar. Interesante además caer en cuenta que aquí resuena la coexistencia de la perspectiva internalista y la externalista establecidas para el análisis del discurso a partir de la diferencia emic/etic hecha por Kenneth Pike. (van Eemeren F. , 2010, p. 136).

Cabe anotar que no siempre los factores internos y externos están bajo control por parte de un mismo agente, y por ello otro aspecto interesante es que los teóricos de Lugano identifican diferentes modos de actuar de manera conjunta: cooperación, competición e interacción; modos en los que se podría hacer referencia a planteamientos de la tradición fenomenológico hermenéutica, como los de Paul Ricoeur para quien el “obrar es siempre obrar “con” otros [y por ello]: la interacción puede tomar la forma de la cooperación, de la competición o de la lucha” (Ricoeur, 2004, p. 117).

Según Rigotti, en la cooperación se tienen “dos o más co-agentes que comparten un deseo (una *we-intention*), e imaginan una cadena causal para realizarlo.” (2004, p. 13) Es interesante que aparezca aquí la intraducible expresión *we-intention*, en la cual se expresa una tal implicación entre un yo y un tú que el sujeto de la acción resulta ser un nosotros y en tal sentido la cooperación “está a la base (...) de la conciencia de ser una comunidad.” (ibíd.) Así las cosas, para que haya cooperación es necesario que los co-agentes tengan una base común (*common ground*), esto es “un conjunto de visiones, conocimientos, deseos e intenciones” compartidas. (ibíd.) Un ejemplo de cooperación es cuando dos personas socorren un herido, por el afecto que le tienen.

Otro tipo de acción conjunta es la competición, en donde los agentes aspiran a disfrutar de un determinado estado de cosas, pero la realización de tal estado

de cosas deseado es excluyente pues el que lo alcance impedirá que el otro lo disfrute. Es el caso de un partido de fútbol; ambos equipos desean ganar, pero si uno mete más goles, impide que su rival disfrute de las mieles de la victoria. Para los teóricos de Lugano, hay un caso particular de competición que, desde una perspectiva aristotélica, podría ser llamado emulación; en este caso la victoria de uno no impide que el otro goce de haber obtenido un cierto bien. Por ejemplo, en una competencia ciclística contra reloj, la victoria obtenida por quien registra el mejor tiempo no impide que sus rivales disfruten el haber obtenido quizá su mejor marca personal, y deseen trabajar para mejorar en algún momento la marca impuesta por quien quedó en primer lugar.

En tercer lugar está la interacción; que se refiere a aquella acción conjunta en la que primariamente los agentes no comparten un deseo, cada uno tiene el suyo y sin embargo no pueden alcanzar el deseado estado de cosas sin que el otro actúe. Un ejemplo claro de este tipo de acción compartida es la acción de comprar y vender. El comprador desea disfrutar un producto y el vendedor desea obtener una ganancia con el producto; ahora bien el vendedor no puede satisfacer su deseo sin que el comprador entre en su negocio, se interese en su producto y se comprometa a pagar; pero el comprador tampoco puede satisfacer su deseo sin que el vendedor lo atienda, le haga conocer el producto, le dé garantía, se lo entregue y reciba el dinero.

Se podría pensar en acciones que serían contraparte de las expuestas y postular además la malevolencia en cuanto contraparte de la interacción benevolente, la envidia en cuando contraparte de la emulación o entorpecer como contraparte de cooperar; sin embargo aquí se está hablando de acciones conjuntas en las cuales los agentes buscan algo que consideran un bien y ni la malevolencia, ni la envidia, ni el entorpecimiento son acciones conjuntas, más bien son acciones individuales en las cuales un agente busca impedir que otro alcance el estado de cosas que este desea.

Lo que sí cabe anotar de las acciones conjuntas ya vistas es que en ellas puede darse un conflicto de intereses, dado que en la interacción llevada a cabo en una compraventa el comprador podría desear disfrutar del artículo y a la vez conservar su dinero; en el caso de la competición de carácter emulativo un atleta además de mejorar su marca personal desearía haber superado el record mundial. O podrían darse efectos colaterales debido a la cadena causal activada; por ejemplo en el caso de cooperar para auxiliar a un ser querido en un accidente, podría darse el caso de dejar morir a otro accidentado por no haberlo socorrido primero.

## **Comunicación**

Como se dijo antes, otro de los compromisos teóricos de los miembros del grupo de Lugano en su concepción de argumentación es con el concepto de comunicación. Para ellos “la comunicación es un tipo de acción compartida [más exactamente una interacción] y por ello la estructura de la acción debía ser analizada en orden a entender la comunicación.” (Rigotti, Rocci, & Greco, p. 10).

En virtud de lo anterior, hay que decir que la comunicación es una práctica social que en cuanto campo de estudios ha tenido diversos abordajes y de hecho los teóricos de Lugano recurren a Craig (1999), quien identifica siete tradiciones: Retórica, semiótica, fenomenológica, cibernética, socio-sicológica, socio-cultural y crítica. Esto resulta ser importante, dado que los luganenses presentan su concepción de comunicación, *grosso modo*, como un enfoque de carácter semiótico – retórico (Rigotti & Cigada, 2004, p. 22).

En ese orden de ideas, hay que tener en cuenta que para Craig “en la tradición semiótica, normalmente la comunicación es teorizada como mediación intersubjetiva mediante signos que pueden tender un puente, aunque imperfecto, mediante el uso de sistemas de signos compartidos.” (1999, p. 136-137). De hecho entre los estudiosos de Lugano el compartir significados es quizá el aspecto central de la comunicación y esto no es algo espontáneo “sino que es el fruto de un paciente diálogo (...) con sus turnos, sus silencios, las preguntas y las respuestas; con el retornar sobre sí mismo haciendo recorridos en espiral; con las incomprensiones y momentos de luz.” (Cigada, 2007, p. 28).

Recurrir a esta tradición hace que los teóricos en mención presenten la comunicación no solo como una acción intencional conjunta, esto es como una clase de evento; sino que se plantee además que mientras sucede la comunicación se produce un cambio en el destinatario. Hablar entonces de evento comunicativo al interior de la tradición semiótica quiere decir que “el involucramiento del destinatario y su cambio representan un momento del sentido” (Rigotti & Cigada, 2004, p. 23). De esta manera, semióticamente hablando, la comunicación produce cambios en la realidad social operados fundamentalmente en la subjetividad de los interlocutores; pues estos tienen “la posibilidad y la capacidad para participar emocionalmente en el intercambio comunicativo como una dimensión constitutiva de la comunicación.” (Greco Morasso, 2008, p. 177).

Por otra parte, la concepción de la comunicación que se está abordando también se identifica como retórica, tanto que los teóricos del grupo de Lugano dialogando con las ciencias del lenguaje y la comunicación critican el empobrecimiento de la retórica cuando es reducida a discurso ampuloso (Rigotti,

1995, p. 3); este supuesto les lleva a vincular elementos clásicos de la retórica que resultan importantes en su comprensión de la comunicación. En efecto, para ellos el carácter público de la retórica se evidencia en que “Aristóteles sabe bien que en la *pistis* están implicados todos los factores de la comunicación: el hablante o *legon*; el que escucha o *acroates* y el discurso o *logos*.” (Rigotti, 1997, pág. 239). También es muy interesante advertir que estos teóricos entienden persuasión no como manipulación sino como el momento significativo del evento comunicativo.

De la tradición retórica latina los de Lugano incorporan en su idea de comunicación que es un rasgo distintivo de los humanos: *ratio et oratio*; que para Cicerón constituye el vínculo de la comunidad humana (De Officiis, I, 50). Otro aspecto de la retórica que aprovechan los de Lugano es la inveterada confianza en la deliberación pública llevada a cabo democráticamente como “una manera más efectiva de resolver problemas políticos que gobernar por decreto o recurrir a la fuerza” (Griffin, 2012, p. 40); y en efecto para los de Lugano en las sociedades democráticas “la única fuerza legítima es la de la palabra, en cuanto es el único instrumento que tenemos para la formación de un consenso libre y por tanto para un convivencia libre”(Rigotti & Greco Morasso, p. 38).

Cabe anotar que la unión de estas dos tradiciones: la semiótica y la retórica no es arbitraria si se tiene en cuenta que

la retórica puede ser pensada como una parte de la semiótica que estudia las estructuras del lenguaje y los argumentos que median entre comunicadores y audiencias. La semiótica también puede ser pensada como una teoría particular de la retórica que estudia los recursos disponibles para transmitir significados en los mensajes retóricos. (Griffin, 2012, p. 136).

Se evidencia, pues, que en este doble enfoque de la comunicación y en consecuencia de la argumentación, se presta atención a los cambios tanto externos como internos de los que se hizo mención al hablar del concepto de acción. Tales cambios son relacionados teóricamente por los de Lugano con la noción searleana de acto de habla y con la noción peirceana de *Habit Change*. Cabe anotar que *habit*, deriva del término latino *habitus* y este a su vez del griego *héxis* (Rigotti & Cigada, 2004, p. 56), que corresponde al término castellano actitud. En virtud de lo anterior, ‘*habit change*’ viene a ser cambio de actitud y

aquí se vuelve interesante recuperar una distinción antigua entre *héxis* y *diathesis*. Tal distinción se remonta a la ética aristotélica (...) la *diathesis* es el estado de ánimo, la disposición momentánea emotiva (ej: estar enojados, o sorprendidos...), mientras que la *héxis* es la actitud estable, la disposición permanente (ser alguien irónico, optimista, sensible...) (ibíd.).

Los autores refieren que en todo evento comunicativo no se da un cambio

profundo como el de la *héxis*, pero cuando se llega a este nivel es cuando puede decirse que la comunicación “tiene un sentido relevante (...) entendido como significatividad de lo que se está diciendo, respecto a las subjetividades implicadas” (ibíd.).

Sin embargo el cambio superficial, que es el que parece darse normalmente, tiene una gran importancia porque manifiesta un interés incipiente y se puede dar como ocasión e inicio del cambio profundo. Cabe recordar que el nivel más superficial del cambio provocado por el discurso en el destinatario se manifiesta mediante las emociones o *pathos* y también mediante el *ethos*, que hace referencia a la subjetividad del locutor construida mediante el discurso. Esta subjetividad también es factor constitutivo de la argumentación pues se refiere a un yo que se presenta como fidedigno, y que al mismo tiempo debe su credibilidad a las opiniones generalmente admitidas por aquellos a quienes se presenta.

Es importante enfatizar que mientras la teoría de los actos de habla se centra en los compromisos adquiridos por los hablantes al momento de emitir un enunciado, “la noción de cambio de actitud se refiere al cambio en términos psicológicos o comportamentales, provocado por un acto de habla” (Rigotti, 2005, p. 77 Nota 1).

Así las cosas, aquí se están asumiendo como complementarios dos enfoques: el externalista y el internalista. Tal complementariedad se basa en que la asunción de compromisos, propio del enfoque searleano,

presupone sin embargo un cambio de actitud (...) más aún se dan momentos en los cuales es más significativo pensar en el cambio de hábito que en los compromisos, para entender que es lo que ha sucedido en un evento comunicativo, que bien podría no implicar un compromiso preciso. (Rigotti & Cigada, 2004, p. 56).

La anterior relación entre las nociones de Searle, que “subraya el aspecto relacional-social” (ibíd.) y Peirce, que “subraya el aspecto síquico del cambio” (ibíd.), es explicable dado que los teóricos de la Escuela de Lugano se consideran pragmáticos “en el sentido amplio de considerar la relevancia de los factores contextuales que integran la información lingüísticamente codificada en el uso del lenguaje ... [y] en un sentido etimológico más restringido, que está centrado en la comunicación verbal como acción”.(Rigotti, 2005, p. 77).

## **Cultura**

Es importante tener en cuenta que la consideración acerca de las dos tradiciones expuestas antes es importante para comprender este tercer concepto clave en la concepción de argumentación que tienen los teóricos de Lugano dado que, por

una parte la retórica crea cambio en la realidad social en un determinado contexto cultural, y por otro lado la semiótica estudia los signos y su aprendizaje en una determinada cultura.

Ahora bien, los teóricos de Lugano entienden el concepto *cultura* a partir de los estudios de la escuela de Tartú-Moscú encabezada por autores como Iuri Lotman y Boris Uspenskij quienes conciben cultura como

- el conjunto de las informaciones no genéticas que pasa a través de las diversas generaciones;
- la gramática de una comunidad, es decir una configuración de sistemas de signos con los cuales una comunidad interpreta y comunica la experiencia;
- un conjunto de textos, es decir de conocimientos y creencias, principios y valores, cuyo compartir condiciona la pertenencia a una comunidad (Rigotti & Cigada, 2004, p. 6).

En las anteriores definiciones subyace que la cultura es una mediación que opera entre los fenómenos de la comunicación y la comunidad; y en este sentido podría ser contrastada con la mediación que opera entre tales fenómenos la argumentación, dado que para Rigotti y su equipo la argumentación es una clase muy particular de comunicación y su tarea fundamental es construir comunidad. No se quiere con esto hacer coincidir argumentación y cultura, sino evidenciar una serie de relaciones entre tales conceptos mediadores a partir de las tres anteriores acepciones de cultura.

En primer lugar tendríamos que si la cultura es aquella información no genética que pasa de generación en generación, entendiéndose entonces la cultura como tradición, como estructura de acogida, hay que decir que la argumentación contribuye a que tal tipo de información no solo no sea repetida mecánicamente, sino que sea apropiada críticamente, es decir tomada como “hipótesis explicativa de la realidad” (Giussani, 1991, p. 41) confrontada en cada situación y reinventada en cada época y por cada individuo.

En segundo lugar si la cultura es ‘la gramática de la realidad’ que en cuanto tal muestra cómo se configuran los sistemas semióticos usados por los individuos de cierta comunidad para comunicar sus experiencias; la argumentación contribuye a construir y apropiarse de tales sistemas dado que “su significado de fondo parece ser el de llevar al interlocutor a reconocer, directa o indirectamente, aquello que se le informa o se le muestra. (Rigotti, 2009, p. 120).

En tercer lugar, siendo la cultura un ‘hiper-texto’ que condiciona la pertenencia a la comunidad, la argumentación contribuye a que se ponga en acto el deseo comunicativo, la “exigencia humana de comprender ciertas cosas y colocarlas en común” (Cigada, 2007, p. 21) creando así una dinámica de diálogo y encuentro.

### Análisis de la argumentación en contexto

De la claridad aportada en la primera parte de este artículo por las tres palabras clave (acción, comunicación y cultura) que hacen parte de la concepción de argumentación que tienen los teóricos de Lugano, se colige la importancia de considerar por una parte, además de la dimensión crítico racional de un interlocutor, la desiderativa; por otra parte, de no separar la argumentación de su contexto para crear, analizar y evaluar interacciones argumentativas. Esto lleva entonces a exponer, en esta segunda parte del artículo, lo que entienden los miembros de esta escuela por contexto comunicativo y el modelo de análisis que proponen.

### El contexto comunicativo

Los teóricos de Lugano esquematizan de la siguiente manera su concepto de contexto:

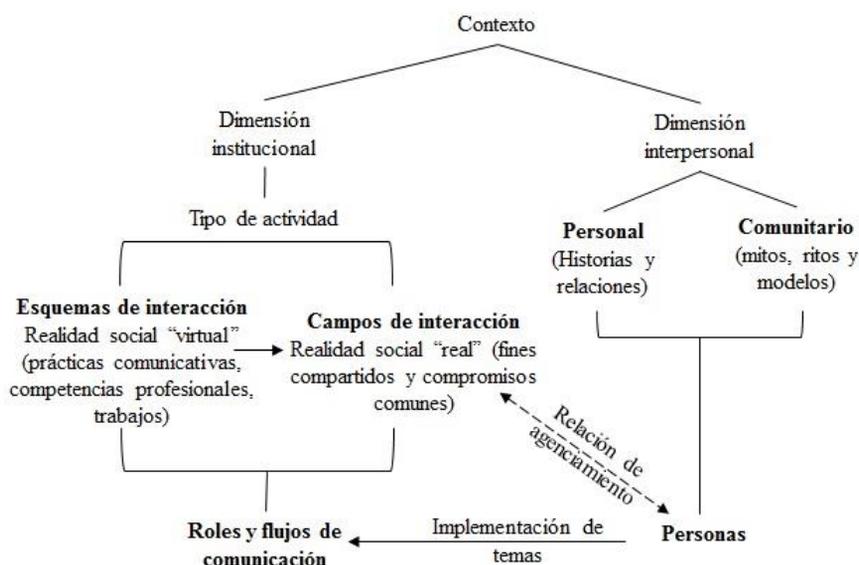


Figura 2. Contexto comunicativo (Rigotti & Rocci, 2006, p. 172)

Como se ve, en el esquema hay dos dimensiones importantes: la institucional y la interpersonal; la primera hace referencia al grado de convencionalización de las prácticas comunicativas, lo cual tiene que ver con el aspecto factual, la naturaleza social y el carácter normativo de las convenciones. Por su parte lo interpersonal hace referencia a “la dimensión subjetiva [la cual] siempre excede el rol institucional.” (Rigotti & Rocci, 2006, p. 174).

En la dimensión institucional la noción central es la de tipo de actividad que es “una noción generada por la unión de dos aspectos del contexto” (p. 172): los campos de interacción y los esquemas. La primera de estas nociones (campo) hace referencia a “aquel trozo de realidad social donde ocurre la interacción comunicativa (...) definida por objetivos específicos compartidos, jerárquicamente organizados” (ibíd.) En otras palabras, los de Lugano conceptualizan los campos interactivos como “prescripciones culturalmente compartidas para una interacción congruente, con clases más o menos amplias de objetivos comunes, que implican esquemas de roles, los cuales a su vez presuponen requisitos genéricos” (p. 172). En este sentido los campos de interacción suponen ciertos compromisos y activan roles sociales generados a partir de esos compromisos. Podría decirse además, que los campos de interacción son comparables con lo que los pragmatodialécticos llaman dominios de la actividad comunicativa, que son el legal, el político, el de resolución de problemas, el diplomático, el médico, el académico, el comercial y el interpersonal. (van Eemeren F. , 2010, p. 143).

Por su parte los esquemas de interacción “parecen tener una función similar a los ‘géneros’ pragma-dialécticos de actividad comunicativa” (p. 139 Nota 20), que son la adjudicación, deliberación, mediación, negociación, consulta, disputa académica, propaganda y comunión. Sin embargo los teóricos de Lugano piensan que los esquemas corresponden más bien a trabajos propiamente dichos (ibíd.), como puede ser el del juez, del mediador, del consultor, negociador, etc... Además precisan que los esquemas se pueden encontrar en diferentes campos, así por ejemplo se puede ser mediador tanto en el campo diplomático como en el interpersonal. En tal sentido, de acuerdo con el esquema de interacción se realizan ciertos actos de habla que caracterizan el rol asumido.

Cabe anotar que las nociones de esquema y campo de interacción, funcionan de manera coordinada para ayudar a especificar la dimensión institucional del contexto y generan ciertos flujos comunicativos; por ello es necesario que el rol asumido en un esquema de interacción sea compatible con el rol activado en un determinado campo de interacción. Por ejemplo si se asume el rol de mediador, es

necesario que este sea compatible con lo que se le pide a un mediador en el campo diplomático o en el interpersonal.

De acuerdo con lo anterior hay que decir que la “implementación de esquemas de interacción en campos de interacción genera un red de roles (...) que están conectados entre sí, mediante sus correspondientes flujos comunicativos” (Rigotti & Rocci, 2006, p. 173), pero además tales roles son ejercidos por personas; de ahí que aparezca la dimensión interpersonal que contempla el diagrama antes presentado de contexto comunicativo. En tal sentido, considerar la dimensión interpersonal es importante porque muestra que “el sujeto mantiene sus intereses y fines, los cuales pueden ser congruentes o pueden entrar en conflicto con el rol en sí mismo. Este es, en efecto, un típico caso de relación de agenciamiento.” (p. 174).

Respecto a la dimensión interpersonal, los investigadores de Lugano consideran las relaciones entre los individuos y entre las comunidades a partir de lo que Clark llama *common ground* (base común) (Rigotti & Rocci, 2006, p. 175). Este autor distingue el *personal common ground* (base común personal) y el *comunal common ground* (la base común comunitaria). Podría decirse que el terreno común comunitario es el telón de fondo que viene dado por la pertenencia cultural ya que implica creencias, conocimientos y suposiciones; y que el terreno común personal, manifestado en primer plano, viene dado por las experiencias de conversación y percepciones compartidas entre los hablantes. (Clark, 1996, p. 334).

Estas dos dimensiones del contexto, la institucional y la interpersonal, permiten a los teóricos de Lugano confirmar la relevancia social y cultural de la argumentación, cuando dicen que mediante esta interacción comunicativa “se estructura la convivencia, se forman las categorías de evaluación, se crea el consenso, nace y se resuelve el conflicto” (Rigotti & Greco Morasso, 2005, p. 38). Las dimensiones mencionadas también permiten pensar que cuando brota el desacuerdo, la “argumentación surge como un medio que permite discutir, para construir consenso razonable partiendo de los valores compartidos y moviéndose hacia otros no compartidos” (Rigotti, Rocci, & Greco, 2004, p. 31).

De esta manera la argumentación no solo nace en un contexto, sino que recrea ese contexto; no solo parte de un campo común compartido, sino que sirve de puente para llegar a cuestiones acerca de las cuales se puede encontrar consenso. Ahora bien cuando aquí se habla de consenso, no se está hablando de evitar el disenso como si estos fueran antónimos, pues lo opuesto del disenso no es el consenso sino el asentimiento. El consenso tiene que ver con el inducir a creer, con

la construcción de un juicio teniendo en cuenta lo que dice otro; en otras palabras con la persuasión. El asentimiento tiene que ver con hacer propio un juicio ajeno y aceptar lo que el otro propone para hacer; este acto de razón no se origina en la interacción argumentativa, sino más bien en una interacción de tipo expositivo o explicativo. El disenso sí posibilita la argumentación, toda vez que implica tener una opinión diversa que se pone en juego sometándose a la crítica y que en vez de anular el campo común personal, lo valora y lo amplía.

En esta visión no se contraponen disenso-consenso, se formula más bien una dinámica disenso-persuasión-consenso, en donde lo importante no es tanto hacer que los interlocutores piensen lo mismo; sino reconocer la diferencia y valorarla para que se dé “la posibilidad de construir una convivencia razonable, a diversos niveles” (Rigotti, Rocci, & Greco, 2004, p. 38) que van desde el personal hasta el social; con lo cual se puede construir comunidad. (Rigotti & Cigada, 2004, p. 8).

### **El modelo para análisis**

Respecto al análisis de la argumentación, Rigotti junto con Sara Greco y otros han creado y puesto a prueba un modelo llamado AMT (*Argumentum Model of Topics*), para hacer más clara la estructura inferencial de los argumentos. Este modelo comprende el sistema de tópicos desarrollado en la Escuela de Lugano que a su vez está basado en la tradición antigua (Aristóteles) y medieval (Cicerón y Boecio, Buridán, Pedro Hispano y otros) (Rigotti, 2007, p. 521).

Cabe anotar que el AMT, al diagramarse, aporta significativamente a la comprensión de la estructura inferencial que intentan los pragmatialécticos (Rigotti & Greco Morasso, 2010), pues al ser comparado con el planteamiento de van Eemeren y sus colaboradores, muestra que: “la reconstrucción de las premisas implícitas y explícitas, propuesta por los teóricos pragmatialécticos (...) no pone de manifiesto el fundamento de la fuerza del argumento en relación con el punto de partida” material (Rigotti & Greco Morasso, 2010, p. 509); mientras que el diagrama resultante del AMT sí la muestra gracias su forma de explicitar tanto el componente material (*endoxon*, *datum*, conclusión material) como el componente procedimental (*locus* y *máxima*) en el punto de partida de un argumento. El modelo, aparte de la taxonomía de tópicos, se apoya en la teoría de la congruencia e incluye unas nociones claves que se expondrán en breve siguiendo a Rigotti (2009, pp. 162-163).

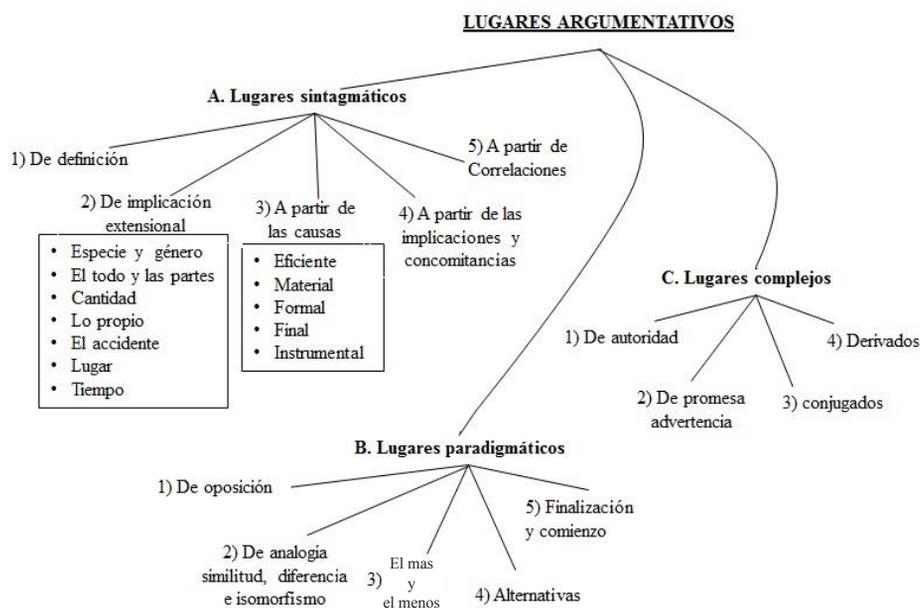


Figura 3. Sistema de tópicos (Rigotti, 2007, pág. 530)

- Punto de vista: declaración hecha por un hablante que debe ser argumentada para ser aceptada por otro.
- *Datum*: argumento ofrecido en un contexto para justificar el punto de vista.
- *Endoxon*: opiniones generalmente admitidas por parte de un auditorio reputado y que funcionan como claves culturales.
- *Loci*: estructuras semánticas básicas para generar conexiones inferenciales entre *datum* y el punto de vista. Hay que decir además, que los *loci* tienen una dimensión sintagmática que los hace referirse al asunto en cuestión y una dimensión paradigmática que los hace referirse a posibilidades alternativas al punto de vista.
- Máxima: son las diversas conexiones inferenciales que expresan un mismo *loci*; las cuales buscan hacer verosímil la conexión entre punto de vista y argumento, activando formas lógicas como el *modus ponens* o el *tollens*.
- Enlace tópico-endóxico: explicitación de la unión entre el contenido de las premisas (componente material) y la conexión inferencial (componente procedimental)

En el gráfico se aprecia el componente material (izquierda) y el procedimental (derecha):

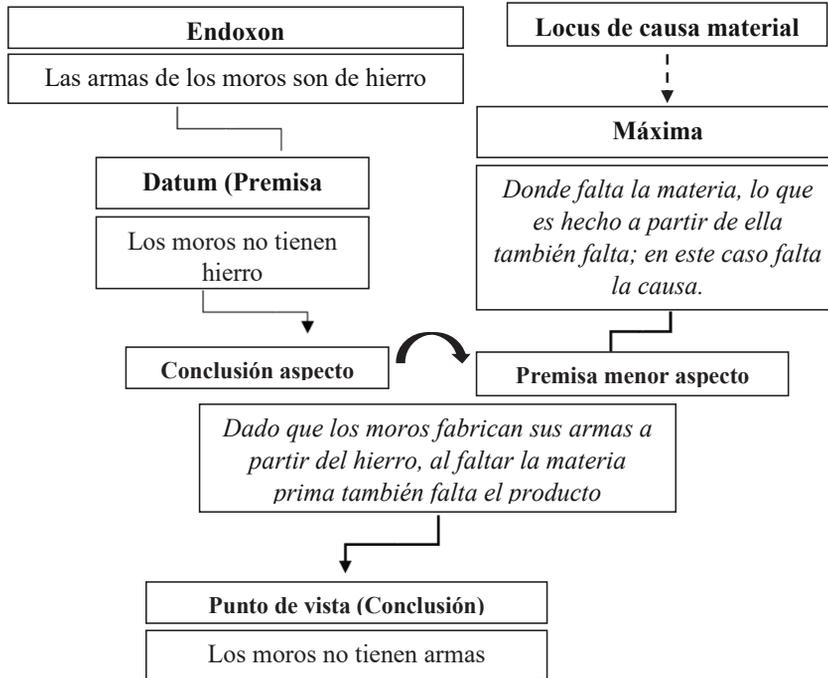


Figura 4. Diagrama AMT

Si se observa el diagrama, la parte derecha permite visualizar mejor el origen de la fuerza de la argumentación y el alcance probatorio del mismo; especifica que la relación entre las premisas y la conclusión es de tipo causal-material.

Finalmente es importante decir que desarrollos como la sistematización de tópicos, el concepto de contexto y el AMT hacen parte de un mapa de intervención argumentativa llamado *Fish-bone model* que debe ser correlacionado con el modelo general para el análisis y evaluación de la discusión crítica propio de la pragmadialéctica; por ello en él se advierte la presencia de elementos propios de la dialéctica, la retórica y la pragmadialéctica misma.

Como se ve, el modelo tiene cuatro componentes: 1) constitución del punto de partida, 2) diseño de estrategias argumentativas, 3) instrumentación comunicativa y 4) reflexión acerca de la cualidad argumentativa.

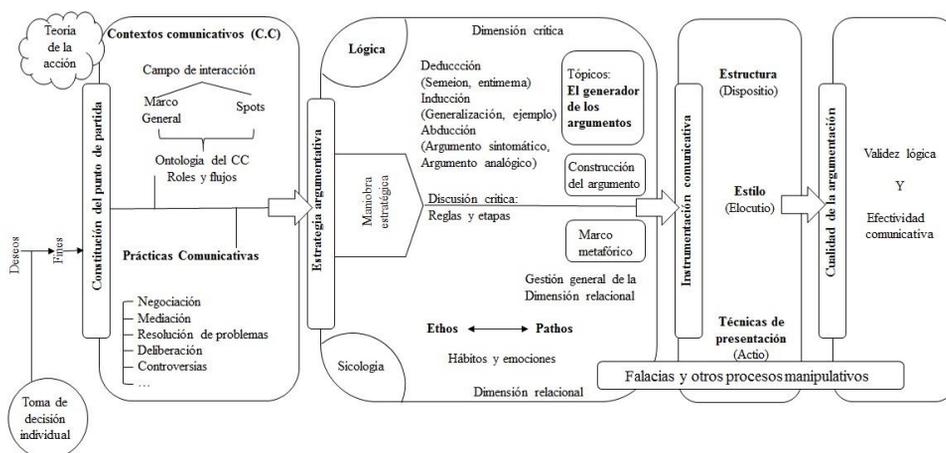


Figura 5. Fish-bone model (Rigotti, 2007, pág. 522)

En la constitución del punto de partida se pone especial atención al contexto comunicativo, pues este es el que establece los factores tanto institucionales como interpersonales relevantes de la intervención. Ahora bien, dado que estos factores determinan la potencial intervención de un agente en un contexto, tal intervención se explica mejor si se introduce una teoría de la acción; que como ya se expuso “puede ser definida como la intervención de un sujeto humano (racional y dispuesto) quien, basado en su conocimiento del mundo real y de los mundos posibles, activa una cadena causal con el fin de satisfacer su deseo de alcanzar un correspondiente nuevo estado de las cosas.” (Greco Morasso, 2008, p. 143).

El segundo componente o diseño de las estrategias argumentativas, está inspirado en el concepto de maniobras estratégicas (ME) y en él

Son consideradas estrictamente complementarias dos dimensiones: la crítica y la relacional. Cada una de ellas ofrece la posibilidad de un enriquecimiento interdisciplinar. La dimensión crítica naturalmente se refiere a la lógica, de la cual se espera que facilite la tarea de la validez inferencial del procedimiento argumentativo. La dimensión relacional, partiendo de la noción aristotélica de *ethos* y de *pathos*, corresponde en gran medida al segundo nivel de la maniobra estratégica (adaptación a la demanda de audiencia). En particular, esta podría ser conectada de forma fructífera con aquellas investigaciones en psicología social dedicadas a la efectividad persuasiva de las estrategias argumentativas. (Rigotti, 2007, p. 524).

Debe precisarse que en la dimensión crítica, es de importancia capital el principio de no contradicción (PNC) con el cual se busca tener una congruencia crítica en el uso de argumentos construidos a partir de *logos*. Mientras que en la dimensión relacional, opera el principio de pertinencia categorial (PPC) que indica

el nivel de abstracción con el cual los interlocutores están familiarizados, y por ende la significatividad que tiene tal discurso en el ámbito de la subjetividad. En ese sentido se entiende que se usen argumentos contruidos a partir del *ethos* y el *pathos*.

La instrumentación comunicativa se relaciona con los dispositivos de presentación de las ME y está articulado con tres elementos retóricos: orden retóricamente efectivo (*dispositio*); opciones estilísticas lingüísticas (*elocutio*) y opciones de estilo no verbales (*actio*), ej: lenguaje corporal y soportes visuales.

La reflexión acerca de la calidad argumentativa se realiza después de haber realizado la intervención argumentativa “con el fin de mejorar las prácticas argumentativas partiendo de la experiencia.” (ibíd.) En este sentido se examina tanto la racionalidad (validez lógica) como la razonabilidad (efectividad comunicativa) de tal intervención y por ello entra en juego la consideración acerca de las falacias y otros procesos manipulatorios, que en el mapa se relacionan con los tres últimos componentes (estrategia comunicativa, instrumentación comunicativa y cualidad de la argumentación).

Es importante caer en cuenta de que los de Lugano aunque no plantean una teoría de las falacias sí plantean que las falacias son una especie de manipulación (Rigotti, 2006, p. 71).

En tal sentido y teniendo en cuenta la correlación del *Fish-bone model* con el modelo pragmadialéctico, cabe decir que en la versión estándar de la pragmadialéctica una falacia es concebida como la violación de cualquiera de las reglas acordadas para la discusión crítica (van Eeremen, Frans H; Grootendorst, Rob, 2002, p. 121); y que en la versión extendida, las falacias son asumidas como el descarrilamiento de una Maniobra Estratégica (van Eemerem F. , 2010, p. 198), o lo que es lo mismo, como un uso no razonable del potencial tópico, de los requerimientos de la audiencia, o de los dispositivos de presentación.

Por último, respecto a los procesos manipulatorios, los estudiosos de Lugano los entienden como tergiversación “de la visión de mundo (tanto del físico, como social o humano y también del mundo tanto virtual como real) en la mente del destinatario, para que no pueda tener una actitud saludable hacia la decisión (por ej., la actitud de responder a su propio interés), y persiga el objetivo del manipulador con la ilusión de estar persiguiendo su propio fin” (Rigotti, 2006, p. 68). Las demás especies de procesos manipulatorios planteados por los de Lugano, no con afán de exhaustividad sino como invitación a la investigación, son: falsedad e insinceridad; violación de presuposiciones; la necesidad humana de referirse a la totalidad; tentación de polaridad y distorsión de la relevancia y del interés. (pp. 70-75).

## **Conclusión**

Después de haber presentado el modo en que los estudiosos de la escuela de Lugano comprenden la argumentación y algunos instrumentos que han desarrollado para su análisis y evaluación, es importante recordar que lo interesante de tal enfoque es que permite discutir acerca de algunos temas centrales de la teoría de la argumentación en general y de la pragmadialéctica en particular.

Uno de los temas que se abre a la discusión es el de finalidad y valor de la argumentación. Para la pragmadialéctica la argumentación es un “acto de habla complejo cuyo propósito es contribuir a la resolución de una diferencia de opinión o una disputa” (van Eeremen, Frans H; Grootendorst, Rob, 2002, p. 29) de manera razonable. Sin embargo, para los estudiosos de Lugano, “construir comunidad (...) es la valor esencial (...) de la interacción argumentativa” (Rigotti & Greco Morasso, 2005, p. 38). Esta diferencia de perspectiva es explorable en el conjunto del programa pragmadialéctico de investigación si se tiene en cuenta que para los estudios de la universidad Suiza mencionada “El valor último buscado por la argumentación es la razonabilidad.” (Rigotti & Wolfsgruber, 2011, p. 173)”.

Ahora bien, esto abre un segundo tema a la discusión, el compromiso con la razonabilidad, que es el concepto fundamental del aspecto filosófico de la pragmadialéctica. Para los holandeses, ser razonable hace referencia al “buen uso de la facultad de razonamiento” (van Eemeren & Grootendorst, 2004, p. 124); o en otras palabras al buen uso de un procedimiento normativo para resolver una diferencia de opinión. Sin embargo para los de Lugano lo razonable va más allá de lo racional y por ello manifiestan que en la argumentación “se requiere una postura más comprensiva y más articulada de la razón humana, en la cual esté implicado el concepto de razonabilidad. En esta compleja postura de la razón, las emociones deben estar incluidas” (Rigotti & Wolfsgruber, 2011, p. 173).

En consonancia con lo anterior, también se abre a la discusión el rol de las emociones en la argumentación. En tal sentido hay que decir que para los pragmadialécticos tal rol es ambiguo, pues por un lado manifiestan que “A veces la razonabilidad puede requerir incluso la incorporación de factores emocionales” (van Eemeren & Grootendorst, 2011, p. 126); pero por otro lado declaran que la argumentación “implica (...) apelar a la razonabilidad, la cual deriva su fuerza de la idea de estándares críticos comunes (...) en lugar de simplemente especular acerca de los instintos y enredos emocionales.” (van Eemeren F. , 2010, p. 27).

Por su parte para los estudiosos de la escuela de Lugano este importante ámbito de la experiencia humana de la subjetividad, el de las emociones, sí puede

tener cabida en la interacción argumentativa, ya que esta, en cuanto practica comunicativa, produce cambios en la realidad social operados fundamentalmente por la subjetividad de los interlocutores. Con esto se entrevé “la posibilidad y la capacidad para participar emocionalmente en el intercambio comunicativo, como una dimensión constitutiva de la comunicación” (Greco Morasso, 2008, p. 177) y en consecuencia de la argumentación.

De lo anterior se puede colegir que abordar la idea de la argumentación de la escuela de Lugano es interesante en primer lugar a manera de información acerca de una perspectiva sugerente y actual en los estudios de argumentación, que por lo demás es casi completamente desconocida en el mundo hispanohablante. Y, en segundo lugar, tal abordaje resulta interesante porque contribuye ante todo a la discusión de temas como el propósito fundamental de la argumentación, los modos de argumentar razonablemente o el rol de las emociones en la argumentación. Temas que siguen estando pendientes de discusión tanto en la pragmadialéctica, como en la teoría de la argumentación en general.

### **Bibliografía**

1. Cigada, S. (2007). *Nomi e cose. Aspetti semantici e pragmatici delle strutture nominali*. Milano: I.S.U Università Cattolica. Recuperado de <http://www.unicatt.it/librario>
2. Clark, H. (1996). Communities, commonalities, and communication. En J. Gumperz, & S. Levinson (Edits.), *Rethinking linguistic relativity* (págs. 324-355). Cambridge: Cambridge University Press. Recuperado de <http://web.stanford.edu/~clark/pubs.html>
3. Craig, R. (1999). Communication Theory as a Field. *Communication theory*, 119-161.
4. Giussani, L. (1991). *Educar es un riesgo* (Segunda ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
5. Greco Morasso, S. (Diciembre de 2008). Argumentative and other communicative strategies of the mediation practice. Lugano: Università della Svizzera italiana.
6. Griffin, E. (2012). *A first look at communication theory* (Eighth ed.). New York: McGraw-Hill.

7. Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. (Quinta, ed.). (A. Neira, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
8. Rigotti, E. (1995). Verità e persuasione. *il nuovo areopago*, 14(1), 3-14.
9. \_\_\_\_\_. (1997). *Lezioni di linguistica generale*. (A. Rocci, & S. Bignamini, Trads.) Milano: CUSL.
10. \_\_\_\_\_. (2005). Congruity theory and argumentation. *Studies in Communication Sciences*, 75-96. Recuperado de <http://www.sciencedirect.com/science/journal/14244896>
11. \_\_\_\_\_. (2006). Towards a typology of manipulative processes. En L. de Saussure, & P. Shulz (Edits.), *Manipulation and ideologies in the twentieth century: Discourse, language, mind* (págs. 61- 84). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
12. \_\_\_\_\_. (2007). Relevance of Context-bound *loci* to Topical Potential in the Argumentation Stage. *Argumentation*, 20, 519-540.
13. \_\_\_\_\_. (2009). *Conoscenza e significato. Per una didattica responsabile* (Prima ed.). (R. Mazzeo, Ed.) Milano: Mondadori.
14. \_\_\_\_\_. (2009). Whether and how classical topics can be revived whitin contemporary argumentation theory. En F. van Eemeren, & B. Garssen (Edits.), *Pondering on problems of argumentation - Twenty essays on theoretical issues* (pág. 304). Springer.
15. Rigotti, E., & Cigada, S. (2004). *La comunicazione verbale*. Milano: Apogeo.
16. Rigotti, E., & Greco Morasso, S. (2005). Argumentum: e-course of argumentation theory for human and social sciences. LUGANO. Recuperado de <http://www.argumentum.ch/>
17. \_\_\_\_\_. (18 de Agosto de 2010). Comparing the Argumentum Model of Topics to other contemporary approaches to argument schemes: The Procedural and Material Components. (Springer, Ed.) *Argumentum*, 24, 489-515.
18. \_\_\_\_\_. (s.f.). Argumentum: e-course of argumentation theory for human and social sciences. LUGANO. Recuperado de <http://www.argumentum.ch/>
19. Rigotti, E., & Rocci, A. (2006). Towards a definition of communication context. (U. of Lugano, Ed.) *Studies in communication sciences*, 6(2), 155-180.

20. Rigotti, E., & Wolfsgruber, C. (Edits.). (2011). *Conoscenza e compimento di sé. Formazione interdisciplinare in Matematica, Scrittura, Storia*. Dante. Milano: Fondazione per la Sussidiarietà.
21. Rigotti, E., Rocci, A., & Greco, S. (July de 2004). Intercultural communication: A linguistic and argumentative approach. *Master in Intercultural Communication. Working Paper n. 5*, 54. Lugano. Recuperado de <http://corsi.elearninglab.org>
22. van Eemeren, F. (2010). *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse. Extending the pragma-dialectical theory of argumentation* (First ed.). Amsterdam: John Benjamins.
23. \_\_\_\_\_. (2012). *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo* (1 ed.). (C. Santibañez Yáñez, & M. Molina, Trads.) Madrid - México: Plaza y Valdez.
24. van Eemeren, F. H., & Grootendorst, R. (2013). *Los actos de habla en las discusiones argumentativas* (1 ed.). (M. Molina, C. Santibañez Yáñez, & C. Fuentes, Trads.) Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales. Recuperado el 2014
25. \_\_\_\_\_. (2011). *Una teoría sistemática de la argumentación* (1 ed.). (C. López, & A. Vicuña, Trads.) Buenos Aires: Biblos.
26. \_\_\_\_\_. (2011). *Una teoría sistemática de la argumentación: la perspectiva pragmadialéctica* (Primera ed.). (C. Lopez, & A. Vicuña, Trads.) Buenos Aires: Biblos.
27. van Eemeren, F., Garssen, B., Krabbe, E., Snoeck Henkemans, A., Verheij, B., & Wagemans, J. (2014). *Handbook of or argumentation theory* (First ed.). Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-90-481-9473-5
28. van Eeremen, Frans H; Grootendorst, Rob. (2002). *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragmadialéctica*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

# Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard\*

## Deficient modalities of the self-relation: reconstruction and analysis of the ethical existence in Kierkegaard's *Either/Or*

Por: Pablo Uriel Rodríguez

Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades  
Universidad de Morón  
Buenos Aires, Argentina  
E-mail: blirius@hotmail.com

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2016

Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a06

**Resumen.** Este artículo se propone reconstruir la teoría de la elección del sí mismo en *O lo uno o lo otro* (Segunda Parte) de Kierkegaard. La teoría ética de la auto-elección contiene (1) una crítica de la auto-comprensión del individuo moderno y (2) describe las patologías de la vida individual. Kierkegaard distingue dos modelos incorrectos de auto-relación, que implican un tipo de auto-cosificación existencial: (1) auto-creación y (2) auto-conocimiento.

**Palabras claves:** Kierkegaard, ética, auto-relación, *O lo uno o lo otro*

**Abstract.** This paper aims to reconstruct the theory of the self-choice in Kierkegaard's *Either / Or* (Part Two). The ethical theory of the self-choice (1) contains a criticism of the self-understanding of the modern individual and (2) describes the pathologies of the individual life. Kierkegaard's ethic pseudonymous distinguishes two incorrect models of self-relation, which involve a kind of existential self-reification: (1) self-creation and (2) self-knowledge.

**Keywords:** Kierkegaard, ethics, self-relation, *Either / Or*

---

\* El artículo es el resultado de una investigación realizada dentro del marco del Proyecto de Beca Doctoral (2011 – 2016) financiado por el Conicet con el título “*Pecado y Tragedia: una lectura nietzscheana del cristianismo de Kierkegaard*” dirigido por la Dra. Patricia Dip de la Universidad de Morón.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Rodríguez, Pablo. “Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 95-118.

APA: Rodríguez, P. (2017). Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard. *Estudios de Filosofía*, 56, 95-118.

Chicago: Rodríguez, Pablo. “Las modalidades deficientes de la relación consigo mismo: reconstrucción y análisis de la existencia ética en *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 95-118.

Al presentar el perfil filosófico de Kierkegaard<sup>1</sup>, Michael Theunissen afirma que la principal contribución conceptual del danés está contenida en sus «escritos antropológicos». El filósofo alemán se refiere a *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, los escritos pseudónimos de orientación psicológica en los que Kierkegaard desarrolla una «historia de la libertad». Sin embargo, en referencia a un pasaje del libro firmado por el pseudónimo Vigilius Haufniensis (cfr. SKS 4: 348/ CA: 68), Theunissen se permite incluir dentro de los «escritos antropológicos» la primera publicación pseudónima del danés. *O lo uno o lo otro*, nos dice el intérprete alemán, “representa en aquella historia el medio entre el estadio inicial de la angustia y el estadio final de la desesperación” (Theunissen 2005: 20). El propósito de este trabajo es leer la segunda parte de *O lo uno o lo otro* desde una orientación psicológica puesto que analizar la primera obra del danés desde esta perspectiva, permite revalorizar su pensamiento desde el interés de una filosofía social. Comenzamos ofreciendo un breve repaso de aquellas lecturas de la obra de Kierkegaard que han visto en el danés un crítico de su tiempo (§ 1.). A continuación, tomando como punto de partida el análisis de la estructura y el contenido de los dos volúmenes de *O lo uno o lo otro* (§ 2.), procuramos mostrar de qué modo lo dicho por los autores del primer escrito pseudónimo permite teorizar sobre las patologías actuales de la libertad que se derivan de una relación del individuo consigo mismo distorsionada (§ 3.). Luego, a partir del análisis anterior, ofrecemos una reconstrucción de las características que adopta en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* una auténtica relación del individuo consigo mismo (§ 4.). Concluimos nuestro trabajo con la explicitación de los límites inherentes a la teoría de la auto-relación del pseudónimo ético (§ 5.)

### § 1. La recepción de Kierkegaard como crítico de la sociedad

La filosofía alemana comienza a leer a Kierkegaard como un lúcido y certero crítico de la sociedad moderna y la cultura burguesa apenas a partir de la década del 30' del siglo pasado. Una de las primeras figuras en reconocer el valor intelectual del diagnóstico de época del danés fue Karl Jaspers. El libro de 1931 *Die geistige Situation der Zeit* señala que las objeciones que Kierkegaard le había dirigido a su presente histórico seguían vigentes casi cien años después (cfr. Jaspers, 1955: 15). Ocho años más tarde, exiliado en Japón, Karl Löwith publica *Von Hegel*

---

1 Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Ofrecemos entre corchetes la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

zu Nietzsche. El discípulo de Heidegger afirma que las intervenciones teóricas de Kierkegaard y Marx significan “dos aspectos de una destrucción común del mundo cristiano-burgués” (Löwith, 1968: 215). Löwith considera que la psicología experimental de Kierkegaard y el análisis económico de Marx desembocan en una consideración negativa idéntica de la civilización europea de mediados del siglo XIX. Protestando contra la reconciliación de la filosofía hegeliana con el tiempo actual<sup>2</sup>, hicieron todo lo posible por descubrir ante los ojos de sus contemporáneos el carácter alienado que asume la existencia humana dentro de la sociedad moderna. La tesis implícita de la obra es que los recorridos críticos de ambos pensadores son radicalmente diversos, pero, pese a ello, complementarios. Marx y Kierkegaard representan, respectivamente, las vertientes objetiva y subjetiva de una misma crítica al mundo europeo que nace de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Mientras que el pensamiento del alemán se focaliza en los aspectos materiales de la alienación humana producida por el modo de producción capitalista; el pensamiento del danés denuncia que la dinámica de la esfera pública burguesa expone al hombre a un proceso de des-personalización y sufrimiento psíquico-espiritual. Hacia fines de la década del 40', en 1947, Jakob Taubes en su tesis doctoral *Abendländische Eschatologie* se apropia del esquema interpretativo propuesto en *De Hegel a Nietzsche: Marx y Kierkegaard atacan con igual virulencia a un orden económico e ideológico que contribuye a la auto-alienación*<sup>3</sup> del ser humano. Taubes, no obstante, incorpora las intuiciones de Löwith a su perspectiva personal que concibe a la filosofía moderna de la historia como la heredera teórica y práctica de la teología de la historia judeo-cristiana: mientras que el pensamiento económico-político del filósofo alemán recoge y reelabora la fuerza revolucionaria del mesianismo judío; el *pathos* filosófico-religioso del danés actualiza el componente anti-político y anárquico que habita en el impulso apocalíptico del cristianismo primitivo (cfr. Taubes, 2010: 234).

Los tres autores reseñados reconstruyen la crítica social y cultural de Kierkegaard centrando su atención en una serie de escritos posteriores al año 1845 disponibles desde mediados de los años 20 en traducciones al alemán: *Una reseña literaria* aparecido en 1846; la obra autobiográfica *El punto de vista de mi actividad como escritor* redactada durante la segunda mitad de 1847 y publicada en forma póstuma por su hermano; los folletos agrupados bajo el título *El Instante* editados durante los últimos meses de vida de Kierkegaard en 1855; y, por último, diversos

---

2 “Para Marx y Kierkegaard el mundo en que Hegel todavía se sentía como «en casa propia», se había vuelto extraño: estaban por encima y más allá...” (Löwith, 1968: 245).

3 Resulta relevante señalar que a diferencia de Löwith, que habla sencillamente de «alienación», Taubes habla de «auto-alienación».

pasajes del *Diario* personal del danés y esbozos de artículos fechados entre fines de la década de 1840 y principios de la década de 1850. Este recorte bibliográfico reflejaría una preocupación más bien tardía por los fenómenos sociales; Kierkegaard habría perfilado su visión crítica de la época en respuesta al ascenso de las ideas socialistas a mediados de la década del 40'. Es innegable que la inminencia de la crisis revolucionaria que sacudiría a Europa en 1848 despertó en el danés la necesidad de realizar un diagnóstico de las patologías sociales de su tiempo; no obstante, el problema de fondo consiste en definir cómo debe interpretarse la aparición de esta crítica social y cultural hacia el año 1846: ¿se trata de la súbita irrupción de un cuerpo extraño dentro del itinerario intelectual del danés o más bien cabe hablar de un desplazamiento temático que situó en un primer plano lo que hasta el momento permanecía en los márgenes de la escena?

Para responder este interrogante es sumamente útil dirigir nuestra atención a un artículo escrito por Agnes Heller en 1971 y publicado en 1976. El agudo análisis titulado “Fenomenología de la conciencia desdichada” se propone, como aclara su subtítulo, determinar la función histórica de *O lo uno o lo otro*. Dicho objetivo supone una doble tarea ya que se trata, en primer lugar, (i.) de establecer qué lugar ocupa la primera obra pseudónima dentro de la totalidad del *corpus* kierkegaardiano y, en segundo lugar, (ii.) de especificar la relación del libro con el tiempo histórico del cual brota. En lo que respecta a la primera cuestión, Heller dice que *O lo uno o lo otro* plantea aquellos interrogantes fundamentales que los libros posteriores intentan resolver. En lo que respecta a la segunda cuestión, la filósofa húngara indica que la obra de 1843 ya es un incisivo examen de la época presente que revela la precaria situación existencial a la cual está sometido el individuo moderno. Pese a las limitaciones inherentes a su encuadramiento teórico el danés logra presentar “a la sociedad burguesa como una estructura en la que *el sujeto no puede autorrealizarse*” (Heller, 1999: 137). Examinada desde una perspectiva marxista esta descripción resulta insuficiente porque opera todavía en el plano super-estructural de las tendencias filosófico-culturales sin poner en cuestión la base material de aquellas. No obstante, el pensamiento de Kierkegaard aventaja teóricamente a otras filosofías burguesas del momento puesto que el diagnóstico cultural que de él se desprende logra volver manifiesto que la sociedad capitalista sólo puede producir existencias alienadas:

La función histórica imperecedera de *O lo uno o lo otro* está en examinar de manera consecuente, *desde el punto de vista de la insuperabilidad de la alienación burguesa*, las actitudes subjetivas posibles para ello. *Examina* todo lo que desde entonces la filosofía burguesa ha dicho –de manera poco consecuente y menos despiadadamente – y *ha podido decir* en absoluto sobre las posibilidades de la vida y de la actividad humana. La filosofía

burguesa de finales del siglo XIX ni siquiera pudo aproximarse a la valentía de Kierkegaard como pensador, a su actitud consecuente y despiadada (Heller, 1999: 177)<sup>4</sup>

La reconstrucción que hace Heller de *O lo uno o lo otro* permite pensar que la crítica social y cultural del danés comienza, por lo menos, junto con su producción pseudónima. Esto invita a ampliar en un doble sentido la perspectiva de estudio de la filosofía de Kierkegaard. Desde un punto de vista cronológico ya no es necesario esperar hasta 1846 para abordar las obras del danés con la expectativa de encontrar en ellas reflexiones en torno a fenómenos sociales. Desde un punto de vista temático el campo de investigación se extiende hasta abarcar la totalidad del *corpus*, de modo tal que textos<sup>5</sup> que parecían revestir un interés exclusivamente ético o religioso pueden ser releídos desde la perspectiva de la filosofía social<sup>6</sup>. Ahora bien, ¿es posible repetir 80 años después lo que Jaspers dijo en 1931? ¿Lo que Kierkegaard dice de su época aún puede decirse de la nuestra? ¿Conserva vigencia el planteo del danés? El objetivo que persigue esta intervención es justificar por qué estas preguntas deben contestarse afirmativamente. Lo que nos compromete con semejante posición es la convicción de que la alternativa esbozada en *O lo uno o lo otro* por Kierkegaard todavía posee relevancia para nuestro tiempo, en la medida en que ella describe modos defectivos del comportamiento que los individuos contemporáneos asumen ante su propia personalidad.

- 
- 4 La visión que ofrece Heller resuena en el análisis de Terry Eagleton. La filosofía de Kierkegaard revela tanto las contradicciones presentes en la realidad burguesa como también el carácter ilusorio de la utopía de solidaridad social del liberalismo: “La paradoja de la obra de Kierkegaard es que se aprovecha del individualismo rampante de la sociedad burguesa para conducirla hasta un extremo inaceptable en el cual la unidad social e ideológica de dicho orden comienza a romperse por las costuras [...] Su crítica social no surge de una insistencia, al estilo idealista, en la «comunidad» como medio contra el egoísmo, sino de una exploración de ese egoísmo que es lo profundamente serio como para que el individuo abstracto de la sociedad de mercado se transforme en una individualidad irreductible resistente a toda integración social” (Eagleton, 2006: 259 y 261).
  - 5 Ya existen algunos interesantes ensayos en esta línea. En el caso de *La enfermedad mortal* puede citarse el texto Dupré “*The Sickness unto Death: critique of the modern Age*” (Dupré, 1987: 86 - 105). En el caso de *El concepto de la angustia* encontramos el trabajo de Luis Guerrero Martínez “La crítica al orden establecido” (Guerrero Martínez, 2013: 245 - 268).
  - 6 Empleo el término «filosofía social» en el sentido perfilado por Axel Honneth en su artículo “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”. La filosofía política se construye a partir de la pregunta que interroga por la legitimidad de la autoridad, es decir, por el fundamento del dominio de algunos hombres sobre otros; la filosofía social, por su parte, investiga la vida en común de los hombres evaluando las limitaciones que tanto la estructura como la dinámica de la sociedad le imponen al objetivo de la autorrealización humana (cfr. Honneth, 2009b: 54 y 63). Creo que esta concepción de la «filosofía social» permite eludir las objeciones presentadas por Patricia Dip a la consideración del danés como un filósofo social (cfr. Dip, 2012: 194 - 196).

## § 2. Análisis de la estructura y el contenido de *O lo uno o lo otro*

¿De qué trata la primera obra pseudónima de Kierkegaard? Dejemos que el editor ficticio del libro, Víctor Eremita, lo aclare de un modo escueto y preciso:

Los papeles de A contienen justamente una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida. Una visión estética de la vida apenas se deja exponer. Los papeles de B contienen una concepción ética de la vida... Una vez leído el libro, *A y B* se olvidan, sólo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas (SKS 2: 21 / OO I: 38)

La única caracterización conceptual de lo que significa la expresión «concepción o visión de la vida» aparece en la segunda parte del libro en “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. Se trata, nos dice el pseudónimo B, de “una idea acerca del significado y de la finalidad de la vida” (SKS 3: 175 / OO II: 167). Cuando alguien explicita el contenido particular de su «concepción de la vida» lo que hace es responder la pregunta “¿qué es lo que se espera de la vida?”. En lo que a este interrogante respecta el trabajo intelectual de Aristóteles ganó para la posteridad un par de cuestiones medulares: si bien (i.) todas las personas se plantean como meta última de sus vidas la felicidad, no existe (ii.), sin embargo, un consenso firme sobre lo que significa ser feliz<sup>7</sup>. Una concepción de la vida puede ser definida, entonces, como una «teoría sobre la felicidad». Esto que denominamos «teoría sobre la felicidad» no necesariamente toma cuerpo en un conjunto organizado y consistente de afirmaciones; más bien, por «teoría sobre la felicidad» debemos entender la orientación práctica fundamental que se expresa en la existencia misma de todo<sup>8</sup> individuo<sup>9</sup>. Eventualmente, sobre la base de esta tendencia vital primaria puede surgir a partir de un proceso reflexivo de elaboración conceptual un cuerpo articulado de tesis sobre la vida. Por lo dicho, *O lo uno o lo otro* podría ser leído como una suerte de actualización de un programa de cuño platónico - aristotélico, a saber, la evaluación de distintas modalidades o formas de existencia con el objetivo de determinar cuál de ellas es la mejor vida<sup>10</sup>.

Sabido es que para Aristóteles tres son los principales modos de vida: el del placer, el de la política y el de la contemplación (cfr. Aristóteles, 2000: 28 [1095b,

7 Cfr. Aristóteles, 2000: 26- 27 [1095a, 13 – 29].

8 “Todo hombre, por escasas que sean sus dotes, por inferior que sea su posición en la vida, tiene por naturaleza la necesidad de formarse una visión de la vida...” (SKS 3: 175 / OO II: 167).

9 “Más que una interpretación pasiva de la vida o una teoría reflexiva acerca de ella, pienso que una forma de vida se define por los valores que verdaderamente se manifiestan en el modo en que personalmente se vive [la traducción es nuestra]” (Miles, 2008:162).

10 Para una lectura que recupera los elementos aristotélicos en el planteo de Kierkegaard puede consultarse Stack G., (1974). La posibilidad de leer *O lo uno o lo otro* de acuerdo con este encuadre interpretativo fue señalada por Thomas Miles (2008).

15 – 20]). Una mirada inicial sobre *O lo uno o lo otro* parece indicar que las opciones se reducen a dos: una vida de carácter estético y otra de carácter ético. Sin embargo, recogiendo la recomendación que realiza el editor pseudónimo en el Prólogo, hay que proceder con cautela y no extraer conclusiones precipitadas a partir del título (cfr. SKS 2: 21 / OO I: 38). El mejor rendimiento teórico se obtiene dejando hablar por sí mismo tanto a la estructura como al contenido de la obra. Repasemos brevemente cómo está compuesto el libro. Tenemos una primera y una segunda parte. Los Papeles de A son una compilación de varios textos escritos, quizás, por un único autor cuya identidad permanece indefinida. La sección se abre con una colección de aforismos titulada “Diapsalmata” y se cierra con el famoso “Diario del seductor”. Entremedio, el lector encuentra otros seis manuscritos que tratan sobre las más diversas temáticas. Los Papeles de B están conformados por tres cartas. Las dos primeras provienen de la pluma de un individuo llamado Wilhelm que es juez de profesión. La última carta contiene un sermón escrito por un pastor amigo de Wilhelm. La carta originalmente había sido dirigida al juez, pero éste considera oportuno remitírsela a la misma persona a la cual le había enviado las cartas anteriores. ¿Quién es el destinatario de estas tres misivas? De él sólo sabemos que es un joven amigo del juez y podemos presumir que se trata del autor de los textos que aparecen en la primera parte del libro.

Intentemos ahora ir precisando, en forma gradual, el contenido de la obra. Los escritos de la figura ética poseen un tono exhortativo y claramente polémico. B argumenta para lograr que A reconozca la inconsistencia de su concepción estética de la vida y lo invita a asumir su visión ética de la existencia. Para conseguir su objetivo, y aunque no sea a regañadientes, B está obligado a articular la posición existencial de su oponente y la suya de un modo medianamente teórico. El espíritu de la primera parte parece ser completamente diferente, los escritos agrupados en esta sección responden a la necesidad interna y el interés personal de su autor. Como dice Víctor Eremita en el fragmento ya citado, daría la sensación de que el pseudónimo estético se limita a mostrar su visión de la vida sin la intención de conceptualizarla. El pseudónimo A no pretende discutir con el pseudónimo B y mucho menos convencerlo, por lo que el análisis crítico de las formas de vida se efectuaría únicamente en el segundo volumen. A partir de este primer acercamiento al libro podemos concluir que el único preocupado por plantear una elección de carácter excluyente es B<sup>11</sup>. Pero, ¿qué es *lo uno* y qué es *lo otro* entre lo que

---

<sup>11</sup> Así es, por otra parte, como ve las cosas B al comienzo de su segunda carta (cfr. SKS 3: 155 – 157 / OO II: 149 – 151). De hecho, para B la única verdadera elección es de carácter ético: “La única alternativa absoluta es la elección entre el bien y el mal, y ésta es absolutamente ética. En cuanto a la elección estética, o bien es algo totalmente inmediato y, por consiguiente, no es ninguna elección o bien se pierde en lo múltiple” (SKS 3: 163 / OO II: 156 – 157).

habría que optar? Por lo general, se cree que habría que elegir entre una existencia motivada por el hedonismo y otra existencia ajustada al rigorismo moral<sup>12</sup>. Alcanza con prestar atención a los títulos de las dos cartas del juez para abandonar esta idea: “La validez estética del matrimonio” y “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”<sup>13</sup>. La alternativa que plantea B es entre lo estético puro y lo estético éticamente conservado<sup>14</sup>. Él mismo nos ofrece la explicación más clara de su programa:

No soy un rigorista ético, inspirado en una libertad formalmente abstracta; tan pronto como la elección está puesta, todo lo estético retorna, y, como verás, sólo entonces la existencia llega a ser bella, y sólo por este camino puede lograr un hombre salvar su alma y ganar el mundo entero, hacer uso del mundo sin abusar de él (SKS 3: 173 / OO II: 166.)

El pseudónimo ético, por tanto, no tiene la intención de eliminar lo estético sino de garantizar su consumación. Para B lo que torna necesario su proyecto es el supuesto de que una vida estéticamente configurada es incapaz de alcanzar la finalidad que ella misma se traza. Esta tesis de fondo no es propiedad exclusiva de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* sino que está igualmente presente en el primer volumen del libro. Nos vemos obligados, por tanto, a modificar la imagen que habíamos construido de la producción del pseudónimo estético: los Papeles de A no se limitan a mostrar la concepción estética de la vida, también someten a esta perspectiva a una crítica de carácter inmanente, es decir, en sus escritos encontramos una crítica estética de ciertas formas de la existencia estética<sup>15</sup>. El pseudónimo A es

---

12 “Kierkegaard contrapone aquí dos formas de vida a las que denomina «ética» y «estética». La vida estética es la del hombre cuya única meta es la propia satisfacción. El dolor y el hastío son aquellas realidades que debe evitar. El amor romántico, que existe sólo para satisfacer la pasión del momento y vuela siempre hacia nuevas satisfacciones, es su relación sexual característica. El matrimonio, con sus deberes ineludibles y de toda la vida, caracteriza a lo ético, que es la esfera de las obligaciones y reglas que no admiten excepciones” (MacIntyre, 1991: 210).

13 “Quiero recordar aquí la definición de lo ético que he dado anteriormente, que es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser. No quiere transformar al individuo en otro, sino en él mismo; no quiere anular lo estético, sino transfigurarlo” (SKS 3: 241 / OO II: 227) y “Nunca fue mi intención exponer una doctrina del deber. Lo que quise fue mostrar en sus diversos dominios que lo ético, lejos de despojar a la vida de su belleza, le otorga precisamente belleza... Libera de la exaltación que quiere extenuar el alma, dándole a ésta salud y vigor... Enseña a contentarse en la dicha, algo de lo que un esteta no es capaz; pues la mera dicha en cuanto tal es algo infinitamente relativo; enseña a contentarse en la desdicha” (SKS 3: 305 / OO II: 284)

14 “Wilhelm está empeñado en rescatar la estética integrándola dentro del estadio ético, por lo que no es la estética en cuanto tal lo que se está criticando, sino lo que llamamos el estadio estético, es decir, aquel estado existencial en el cual los valores estéticos son asumidos como los más altos de la existencia. Es decir, Wilhelm no critica lo estético sino la opción existencial del esteta” (Olivares Bøgeslov, 2015: 127)

15 Puede decirse que el éxito de la empresa a la cual se entrega el juez, lograr persuadir a su amigo de abrazar una existencia ética, depende de la capacidad que tienen los individuos estéticos para percibir las insuficiencias inherentes a su concepción de la vida. La argumentación ética, por tanto, precisa que

perfectamente consciente de que una vida consagrada a la satisfacción del placer sensual está condenada al fracaso. El joven esteta reconoce la validez de los dos argumentos que tradicionalmente se esgrimen contra esta forma de vida: (1.) todo goce es siempre momentáneo y volátil, por lo cual el individuo no alcanza nunca la sosegada calma de la satisfacción y (2.) el individuo que pretende colmar sus necesidades sensuales queda a merced de circunstancias que escapan a su control, por lo cual su dicha depende de que el azar le permita conseguir el objeto deseado. La crítica desarrollada por A va más allá de esta perspectiva tradicional señalando que incluso el deleite de aquellos individuos favorecidos por la fortuna aparece empañado por la sombra de la desdicha. Para el pseudónimo estético, el deseo y la realidad son inconmensurables; lo que verdaderamente anhela el ser humano no es el placer efectivamente experimentado sino el placer anticipado o recordado en el pensamiento: “El auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación...” (SKS 2: 40 / OO I: 56)<sup>16</sup>. Sobre esta concepción del goce se asienta la distinción entre el «seductor inmediato» y el «seductor reflexivo» que A desarrolla en diversos escritos<sup>17</sup>. El «seductor inmediato», cuya encarnación paradigmáticamente es *Don Juan*, seduce a través de la voluptuosa potencia de su pasión erótica, el “goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objetivo, y así al infinito” (SKS 2: 102 / OO I: 117). El «seductor reflexivo», representado en su máxima dimensión por Johannes, el personaje principal del “Diario del Seductor”, seduce a través de un discurso metódico y, por ello, “el objeto de su deseo es... algo más que la mera sensualidad” (SKS 2:

---

los límites de lo estético también sean visibles bajo la luz de la estética. Únicamente la existencia de esta «crítica inmanente» permite afirmar que eventualmente el existente estético tendría *buenas razones* para abandonar su posición sin haberse comprometido de antemano con la argumentación ética. Desde lo estético hacia lo ético se puede llegar tanto a través de un salto abrupto como a través de un tránsito continuo.

- 16 “Para mí nada hay más peligroso que recordar. En cuanto recuerdo circunstancias de la vida, éstas se extinguen. Se dice que la separación contribuye a refrescar el amor. Es del todo cierto, pero lo refresca de un modo puramente poético. Vivir en el recuerdo es la forma de vida más plena imaginable, el recuerdo satisface mucho más que cualquier realidad y posee la seguridad que ninguna otra realidad ofrece...” (SKS 2: 41 / OO I: 57), “¿Cuán consecuente no es la naturaleza humana consigo misma? ¿Con qué genialidad innata no llega a ofrecernos a menudo un niño la viva imagen de unas proporciones mayores? Hoy me he divertido de lo lindo con el pequeño Ludvig. Estaba sentado en una sillita; con evidente bienestar miraba a su alrededor. En ésas que la niñera, Maren, atraviesa la habitación; «¡Maren!», grita él. «¿Sí, pequeño Ludvig?», responde ella con la habitual amabilidad acercándosele. Y él, inclinando su gran cabeza hacia un lado y fijando sus inmensos ojos en ella con cierta picardía, añade del todo impasible: «No era esa Maren, era otra Maren». ¿Qué hacemos nosotros los adultos? Apelamos al mundo vociferando y cuando éste nos complace amicalmente decimos: «No era esa Maren»” (SKS 2: 44 / OO I: 59 – 60) y “El goce decepciona, la posibilidad no” (SKS 2: 50 / OO I: 64).
- 17 “Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical” (cfr. SKS 2: 102 - 103 / OO I: 117 – 118) y “Siluetas: Pasatiempo psicológico” (cfr. SKS 2: 200 – 201 / OO I: 217 – 218).

103 / OO I: 118). La presentación de A no oculta que conforme a su perspectiva el «seductor reflexivo» es superior al «seductor inmediato»; sin embargo el reconocimiento de esta primacía no significa, como también nos advierte Víctor Eremita en el Prólogo general del libro (cfr. SKS 2: 16 - 17/ OO I: 34), que A llegue a identificarse positivamente con la forma de vida del «seductor reflexivo». El objetivo del personaje principal del “Diario del Seductor” es el de vivir la vida poéticamente<sup>18</sup>, su firme propósito no es el de gozar de la realidad sino gozar de su reconstrucción poética. A pesar de querer elevarse por sobre la realidad para gozar de sí mismo, el seductor consumado sigue necesitando de esa misma realidad para que ésta funcione como el incentivo de sus ideas<sup>19</sup>.

No hay en A interés alguno por una apología de la concepción estética de la vida; más bien, él asume una posición de desengaño cínico que vacía de contenido todas las promesas de la estética. En su opinión, las múltiples formas que puede asumir una existencia estética están todas ellas destinadas al fracaso: “El esteticismo «inmediato» y «reflexivo» –apunta Terry Eagleton resumiendo la posición de A– descentra al sujeto en direcciones opuestas, tanto aplanándolo y llevándolo a la realidad exterior como sumergiéndolo infructuosamente en sus propias y vertiginosas profundidades” (Eagleton, 2006: 242)<sup>20</sup>.

Pasando en limpio lo dicho hasta aquí podemos realizar el siguiente balance provisorio sobre el contenido de *O lo uno o lo otro*. En la primera y la segunda parte de la obra encontramos: a) una presentación estética de la concepción estética de la vida (Papeles de A), b) una exposición teórica de la concepción ética de la vida (Papeles de B), c) una refutación de las distintas versiones de la existencia estética efectuada desde un estándar ajeno a los principios estéticos, es decir, una crítica ética de la existencia estética (Papeles de B) y d) un análisis del fracaso de las distintas visiones estéticas de la vida a partir de una pauta normativa interna, es decir, una crítica estética inmanente de la existencia estética (Papeles de A). La bibliografía especializada no duda en indicar que con lo anterior no se agota el

18 SKS 2: 294 / OO I: 312.

19 Cfr. SKS 2: 295 – 296 / OO I: 313 – 314. A en este punto concuerda con B: “Ahí está entonces la concepción de la vida que dictamina: goza de la vida, y que expresa esto mismo diciendo: goza de ti mismo, debes gozar de ti mismo en el goce. Es una reflexión más elevada, pero no penetra en la personalidad misma, la cual sigue siendo fortuitamente inmediata. La condición para el goce es, también aquí, una condición externa que no está bajo el control del individuo, pues aunque éste diga gozar de sí mismo, sólo goza de sí mismo en el goce, y el goce mismo está ligado a una condición externa. La única diferencia, por tanto, consiste en que goza de manera reflexiva, no de manera inmediata” (SKS 3: 184 – 185 / OO II: 176).

20 En los Papeles de A, por tanto, se perfilan tres grandes concepciones estéticas: 1) el esteticismo inmediato (Don Juan), 2) el esteticismo reflexivo (Johannes, el Seductor) y 3) la posición irónica (pseudónimo A), que se ubica en el límite de lo estético.

contenido del primer libro pseudónimo. Existe un amplio consenso a la hora de señalar que el último escrito de la obra, el sermón del pastor, en realidad constituye un llamado de atención en torno a las falencias del discurso ético del pseudónimo B que preanuncia una tercera concepción de la vida<sup>21</sup>. Las siguientes intervenciones autorales de Kierkegaard tienen como objetivo ofrecer diversas críticas externas al punto de vista ético de *O lo uno o lo otro*. En efecto, los lectores del danés pueden asistir al espectáculo de los diversos pseudónimos haciendo fila para atacar la visión de la vida del juez. La concepción de la vida ética esbozada por B es objeto de: i) una crítica estético-religiosa en *Temor y Temblor*<sup>22</sup>, ii) otra de carácter psicológico en *El concepto de la angustia*, iii) otra de índole ético-religiosa en el *Postscriptum* y iv) otra de matriz teológica en *La enfermedad mortal*<sup>23</sup>. La pregunta que se impone frente a esta reconstrucción es evidente: ¿distingue la segunda parte de *O lo uno o lo otro* distintas modalidades de la existencia ética? ¿Son sometidas estas diversas concepciones de la vida ética a una evaluación conforme a la pauta normativa implicada en la posición existencial del juez? A nuestro entender, sí es posible encontrar en los papeles de B una crítica ética de diversas existencias éticas y, de hecho, la posible actualidad del primer libro pseudónimo de Kierkegaard viene de

- 
- 21 Para Daniel Law el contenido del sermón “comienza a establecer los fundamentos conceptuales para la desintegración de la esfera ética [la traducción es nuestra]” (Law, 2007: 251). Wilfried Greve marca que a pesar de que B “está convencido de que el sermón que le ha enviado a A apoyará sus anteriores explicaciones”; en realidad “el sermón determina la afirmación de la insuficiencia humana ante el creador, de modo semejante a como la segunda carta trata del arrepentimiento, a saber, como amor a Dios; aunque no está en absoluto decidido que tras esta determinación se encuentre la misma comprensión hegelianizante del arrepentimiento que la del eticista” (Greve, 1998: 27 – 28). Para Heller el “ultimatum” anticipa la posición contraria a la ética desarrollada por el autor pseudónimo de *Temor y Temblor*: “Ya en *La alternativa* queda, pues, de manifiesto que en el estadio religioso las normas de acción del estadio ético no son válidas” (Heller, 1999: 175). Una opinión similar es vertida por Alastair Hannay: “[la concepción religiosa de la vida] no es descrita en *O lo uno o lo otro*, pero sí es anunciada en el sermón ofrecido por el juez con el título de «Ultimatum»” (Hannay, 2010: 229). Para una lectura que busca acercar las posiciones del juez y el pastor cfr. Jamie Ferreira M. (2008).
- 22 *Temor y Temblor*, en efecto, contrapone lo religioso a lo ético. Sin embargo, Johannes de Silentio, el autor pseudónimo del libro, aclara que él escribe desde una posición que es incapaz, aún, de acceder a la fe. Consideramos que este libro es estético-religioso en la medida en que los límites y las insuficiencias de la ética que el mismo traza se tornan visibles a partir del choque con una religiosidad que exalta ciertos elementos románticos.
- 23 Podría señalarse que en los Papeles de A, especialmente en el escrito consagrado al análisis de *Antígona*, se encuentran elementos teóricos que permitirían hablar de una crítica estética a una concepción de la ética.

la mano del examen que realiza el pseudónimo ético de estas diversas posiciones vitales.

### § 3. La elección de sí mismo *deficitaria*: modos de existencia ética insatisfactorios.

Que el juez estime necesario interpelar en tres ocasiones al autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro* es un claro indicio de que considera insuficiente la crítica que A le dirige a la concepción estética de la vida y ello porque desde su punto de vista el análisis del pseudónimo estético carece de un criterio de evaluación legítimo<sup>24</sup>. De acuerdo con B, una concepción de la vida, cualquiera sea su tipo, únicamente puede convertirse en un proyecto existencial exitoso si es sostenida de manera voluntaria por un individuo, esto es, si ella es elegida. Por este motivo, en la segunda carta de B la exposición de la concepción ética de la vida está precedida por el análisis de las condiciones que hacen posible la elección de una forma de vida. Indagar las condiciones de posibilidad de la elección de un proyecto existencial significa preguntar cómo debe ser aquel individuo que elige abrazar una forma de vida determinada. No es posible dirimir la cuestión sobre la vida feliz sin asegurar previamente una teoría sobre la constitución de una identidad lograda o, dicho con las palabras de B, una teoría sobre la formación de la personalidad.

La teoría de la personalidad de B tiene una categoría central: la «elección de sí mismo». Qué significa en profundidad esta categoría es algo que dejaremos, momentáneamente, en suspenso. Podemos manejarnos provisoriamente con la siguiente idea: quien realiza el movimiento de auto-elección pone en sí mismo el centro de gravedad de su existencia. Precisamente, para B lo que tienen en común las distintas formas de vida estética es que en todas ellas el individuo tiene su centro de gravedad por fuera de sí mismo<sup>25</sup>. Sólo quien se ha elegido a sí mismo

24 B señala que A carece de una auténtica concepción de la vida (cfr. SKS 3: 195 / OO II: 185). Muñoz Fonnegra asumiendo la perspectiva de B señala lo siguiente: “es importante resaltar que lo estético, entendido como forma de existencia, como concepto de vida, sólo se puede definir y caracterizar desde un nivel cualitativo más alto, esto es, desde lo ético. De acuerdo con la estrategia argumentativa de Kierkegaard, toda comprensión de lo estético desde lo estético se sustrae a su esencia, es decir, es incapaz de asir su elemento más íntimo, debido a que la existencia estética está dispersa en una multiplicidad de instantes que carecen de conexión alguna” (Muñoz Fonnegra, 2008: 843).

25 “Aquel que dice querer gozar de la vida pone siempre una condición, la cual puede ser exterior al individuo [esteticismo inmediato], o bien estar en el individuo de manera tal que no se encuentra en él [esteticismo reflexivo]” (SKS 3: 175 / OO II: 167). Es importante resaltar que B emplea en su argumento una tesis que comparte con el joven esteta de la primera parte del libro. En “El más desdichado”, el autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, siguiendo a Hegel, explica que “el desdichado es, aquí, el que tiene su ideal, la enjundia de su vida, la plenitud de su conciencia, su ser propio de algún modo fuera de sí” (SKS 2: 216 / OO I: 234).

es capaz de determinar la totalidad de su vida a partir de su propia voluntad. Es tentador pensar que el juez está denunciando el carácter heterónomo, y por tanto inconsistente, de la existencia estética avalado por el ideal de *autonomía* moderno<sup>26</sup>. Sin embargo, es posible adoptar una perspectiva distinta del asunto. En lugar de pensar<sup>27</sup> la alternativa propuesta por los autores pseudónimos en los términos de una «subjetividad autónoma» (ética) *versus* una «subjetividad heterónoma» (estética), resulta teóricamente más provechoso pensar que el libro enfrenta entre sí dos modelos de «subjetividad auténtica»<sup>28</sup>.

Jürgen Habermas (cfr. Habermas, 2005: 160 - 164), Axel Honneth (cfr. Honneth, 2014: 47 - 63), Alessandro Ferrara (cfr. Ferrara, 2002: 29 - 40) y, en menor medida, Charles Taylor (cfr. Taylor, 1994: 59 - 65) concuerdan en que no es posible reconducir el concepto de autenticidad al concepto de autonomía. Sigamos a Ferrara en la elucidación de la diferencia entre una y otra categoría:

... las concepciones éticas y morales orientadas hacia la autonomía... comparten con las concepciones centradas en la autenticidad... una visión de la fuerza normativa de las normas morales que la reconduce a la capacidad del actor para seguir con coherencia un principio *autoimpuesto*. Más allá de este punto, sin embargo, los caminos de los dos tipos de concepción se bifurcan. Las concepciones centradas en la autonomía tienden a entender el valor moral de la persona como reconciliación completa de conducta y razón... Para la ética de la autenticidad, en cambio, la voluntad de obedecer a principios formales autoimpuestos no es el único y exclusivo constituyente del valor moral (Ferrara, 2002: 32 - 33)

El principio de autenticidad requiere que el individuo actúe de conformidad con patrones universales, pero que lo haga integrando en su conducta impulsos y necesidades de índole personal<sup>29</sup>. La aplicabilidad del concepto de autenticidad a

---

26 En "Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral" Honneth distingue tres sentidos de autonomía: i) dentro del contexto de la filosofía moral, "la voluntad humana es «autónoma» cuando es capaz de formarse un juicio moral que se caracteriza por orientarse por principios racionales y, en consecuencia, por distanciarse de las inclinaciones personales... Kant no se refirió con el concepto de autonomía individual a las propiedades ideales de personas concretas e incluso quizá ni siquiera a determinadas propiedades de personas que emiten un juicio moral, sino que, en lo esencial, quería describir la cualidad de los juicios a los que correspondía el predicado de «morales»" (Honneth, 2009a: 280), ii) en el marco de un uso coloquial de la expresión, la autonomía "significa un derecho de autodeterminación que se les otorga a los sujetos humanos en un grado que no les impida tomar decisiones individuales a causa de influencias tanto físicas como psíquicas" (Honneth, 2009a: 280) y iii) en el seno de una teoría filosófica de la subjetividad la autonomía implica "un grado de madurez psíquica que permite que los sujetos organicen su vida en una biografía singular, considerando sus inclinaciones y necesidades individuales" (Honneth, 2009a: 281). Este tercer sentido es el que empleamos en nuestra reconstrucción del pensamiento de B.

27 Claro está que asumiendo la perspectiva de B.

28 Anticipamos en este punto el desarrollo de futuras investigaciones.

29 Jörg Disse (2000) indicó que en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* el pseudónimo kierkegaardiano

la ética del juez se pone claramente de manifiesto cuando se examina la doctrina del deber desplegada hacia el final de la segunda carta. A la hora de determinar cómo comportarse, argumenta B, el individuo no tiene que intentar determinar cuál es en cada caso *el* deber sino cuál es en cada caso *su* deber<sup>30</sup>. Para definir el curso de sus acciones, el individuo, si quiere ser auténtico, no puede prescindir de cierta comprensión de sí mismo<sup>31</sup>. De esta cuestión particular podemos generalizar la siguiente conclusión: el ideal de la autenticidad obliga al individuo a una determinada relación consigo mismo.

El motivo de la auto-relación es uno de los núcleos neurálgicos de la filosofía de Kierkegaard. Dentro de su proyecto autoral, la segunda carta de B representa su primer acercamiento conceptual a esta cuestión. A nuestro entender, la problemática de la auto-relación se enlaza con esa crítica inmanente de la ética que buscamos. Para el pseudónimo ético «elegirse a sí mismo» es el único modo auténtico de relacionarse consigo mismo, es decir, el único movimiento existencial que garantiza la constitución de una identidad bien lograda. La crítica ética de las formas de vida éticas, entonces, no es otra cosa más que la exposición de las posibles distorsiones de este movimiento existencial, lo que equivale a decir, el despliegue de los modos incorrectos de interpretar y ejecutar la «elección de sí mismo». Vale mencionar aquí una diferencia formal esencial entre la crítica estética de la existencia estética y la crítica ética de la existencia ética. La primera de estas críticas arroja como resultado el colapso interno de la concepción estética de la vida, ofreciéndole al individuo como única salida la posición nihilista. La segunda de estas críticas, por el contrario, cumple una función correctiva; ella no pretende el abandono de la concepción de la vida evaluada y sólo se limita a alertar sobre posibles desviaciones del ideal de vida ético.

El concepto de la «elección de sí mismo» es pasible de dos tergiversaciones. Estas interpretaciones erróneas se traducen en dos modalidades del relacionarse consigo mismo de signo negativo que pueden ser leídas en términos de «auto-

---

proponía un rebasamiento del concepto kantiano de autonomía, atento a los impulsos personales del agente moral.

30 Cfr. SKS 3: 251 / OO II: 236. B dice “puedo cumplir con el deber y, sin embargo, no cumplir con *mi* deber” (SKS 3: 251 / OO II: 236) y, en una línea de análisis similar, Ferrara señala “si inscribo mi conducta en un plano de vida que, a su vez, es inadecuado para quien soy, puedo actuar de modo racional respecto al objetivo, o racional respecto al valor, inauténticamente” (Ferrara, 2002: 30).

31 “... para que la ética devenga algo concreto como se ha venido exponiendo, se requiere del acto mediante el cual el individuo mismo es lo general sin dejar de ser lo particular, esto es, el acto mediante el cual el individuo expresa tanto lo general en su vida, como su particularidad reflejada en estas o aquellas capacidades, en estas o aquellas determinaciones” (Muñoz Fonnegra, 2010: 102).

reificación» o «auto-cosificación<sup>32</sup>». En ambas interpretaciones, el vínculo del individuo consigo mismo se piensa a la luz del esquema «Sujeto - Objeto». En primer lugar, la auto-relación puede pensarse en conformidad con el paradigma del auto-conocimiento. El problema con este modelo es que el individuo adopta hacia sí mismo un comportamiento estrictamente cognitivo. En su intento de acceder a su propio ser, el sujeto se comporta como si estuviese conociendo algo externo, un objeto. Asume frente a su realidad singular la posición de un observador neutral e indiferente y, de ese modo, convierte los elementos de su vida interior en algo similar a las cosas del mundo: sus deseos, ideas y voliciones son para el individuo realidades independientes que él simplemente encuentra en sí mismo. La auto-relación queda configurada, entonces, como una actividad epistemológica que *separa* al individuo de sí mismo y de sus vivencias<sup>33</sup>. En otras palabras, entendido de este modo, el auto-conocimiento supone un auténtico olvido de sí en el sentido de que si bien el individuo se tiene a sí mismo como el objeto de su conciencia; esta conciencia, sin embargo, no refleja ninguna actitud de implicación afectiva. Relacionándose consigo mismo de este modo, el individuo queda atrapado en la reflexión y así va perdiendo progresivamente tanto el interés por sí mismo como el entusiasmo por sus obras, en lugar de vivir su existencia, la piensa<sup>34</sup>.

Para comprender la auto-relación también podría emplearse la noción de auto-creación. Bajo este modelo, la propia realidad individual es considerada, en su totalidad, como producto de la actividad del sujeto. En este caso, el individuo se concibe como el artífice de sus propias cualificaciones; es él quien determina la infinita riqueza y multiplicidad de su mundo interior. Ahora bien, el sujeto que así se comprende jamás logra reconocerse a sí mismo de modo acabado en las determinaciones que él se ha otorgado. Una y otra vez deshace sus realizaciones para gozar nuevamente de su libertad infinita, es decir, de una capacidad poética capaz de permanecer indiferente ante sus realizaciones: “Si al individuo le parece que puede transformarse una y otra vez y, sin embargo, seguir siendo el mismo, como si su naturaleza íntima fuese una expresión algebraica que podría denotar cualquier cosa, ello se debe a que su postura no es la correcta, que no se ha elegido a

---

32 El marco conceptual de nuestra reconstrucción es el capítulo 4 “Contornos de la autorreificación” de *Reificación* de Honneth (cfr. Honneth, 2007: 105 – 127).

33 Sobre esta clase de individuos dice B: “Estás suspendido por encima de ti mismo, y lo que ves debajo de ti es una multitud de estados de ánimo y de situaciones que utilizas para establecer interesantes puntos de contacto con la vida” (SKS 3: 192 / OO II: 183).

34 Este modelo concuerda con la postura hacia sí que Honneth denomina «detectivismo»: “el sujeto es considerado como un detective que posee un saber privilegiado sobre sus propios deseos y sensaciones porque los localiza o los «descubre» en su mundo interior siguiendo un proceso de búsqueda” (Honneth, 2007: 112).

sí mismo, que no tiene idea de ello...” (SKS 3: 206 / OO II: 195 – 196). Postulando un yo puro, este individuo concibe las marcas o configuraciones que concretizan su identidad (su yo concreto) como cosas que él puede construir o destruir a voluntad. El resultado de esta conducta vital es la disociación de la subjetividad. El sujeto es incapaz de integrar los distintos aspectos de su personalidad en una unidad; por el contrario, se aleja de sí mismo y se escinde interiormente<sup>35</sup>.

Diversos entre sí, con todo, ambos modelos tienen en común un *distanciamiento cosificante* del individuo ante su propia personalidad. Y esta es la característica que permite identificar las modalidades defectivas de la existencia ética. Analicemos dos de ellas. Un primer caso es, si se nos permite la expresión, el del modelo místico existencia. El pseudónimo B comienza reconociendo que el místico es un individuo que se ha elegido a sí mismo, sin embargo, en virtud de que realiza de modo defectuoso este movimiento no alcanza una relación propia consigo mismo. El problema con el místico es que cultiva únicamente un aspecto de su propio ser (las virtudes religiosas o contemplativas), mientras aísla y deja sin desarrollar aquellos aspectos de su identidad personal que lo ligan con el mundo<sup>36</sup>. Un segundo caso es el de lo que podemos denominar el modelo deontológico de la existencia, es decir, aquella “concepción de la vida según la cual el sentido de ésta reside en que uno viva para el cumplimiento de sus deberes” (SKS 3: 242 / OO II: 228). El inconveniente con este modelo es que percibe al deber como un principio externo a la personalidad y, por tanto, de carácter coactivo. El hecho de que el deber se presente en la vida del individuo asumiendo estos rasgos es un claro indicio de una falla en el movimiento de auto-elección: el individuo se ha elegido a sí mismo pero sin reconocer una faceta de su personalidad, es decir, en el examen de sí es incapaz de percibir aquello que lo incumbe personalmente y, como tal, lo orienta normativamente en su vida privada y pública<sup>37</sup>.

#### § 4. Elección de sí mismo como auto-relación auténtica

La reconstrucción de la crítica del pseudónimo B a las formas de vida éticas resulta de gran utilidad puesto que allana el camino para una comprensión más completa y acabada del movimiento existencial necesario para la formación de la

---

35 Este modelo concuerda con la postura hacia sí que Honneth denomina «constructivismo»: “nuestros deseos y sensaciones son directamente designados como productos de una libre decisión de nuestra voluntad, de modo que el sujeto en cuestión parece ser totalmente responsable de ellos” (Honneth, 2007: 117).

36 Cfr. SKS 3: 230 – 239 / OO II: 219 – 225. Para un análisis de la crítica de B a la vida monacal o mística puede consultarse Olivares Bøgeskov, 2015: 149 – 155.

37 Cfr. SKS 3: 242 – 243 / OO II: 228 – 229.

personalidad. En efecto, el éxito en la auto-relación requiere una superación de las formas defectivas de la relación consigo mismo. Y el término “superación” debe entenderse aquí en un registro hegeliano: como conservación de los elementos valiosos que están presentes en los paradigmas del auto-conocimiento y la auto-creación. En la auto-relación lograda los caracteres positivos que contienen ambos modelos se conjugan complementariamente entre sí, es decir, lo afirmativo del modelo del auto-conocimiento corrige lo negativo del modelo de la auto-creación y lo afirmativo del modelo de la auto-creación corrige lo negativo del modelo del auto-conocimiento. Veamos cómo sucede esto.

La auténtica «elección de sí mismo» se descompone, en primera instancia, en dos movimientos o momentos. A través del primero de ellos el individuo se hace consciente de su libertad, o sea, de su capacidad de controlar voluntariamente sus acciones descubriendo el carácter absoluto del yo. Este movimiento supone una escisión en el interior del sujeto que, por decirlo de algún modo, toma distancia de sus propias determinaciones<sup>38</sup> y, al mismo tiempo, instituye una distancia entre el sujeto y el mundo: “La primera forma en la que se da la elección es la de un perfecto aislamiento. Al elegirme a mí mismo, me segrego de mi relación con el mundo entero, hasta alcanzar mediante esa segregación la identidad abstracta” (SKS 3: 229 / OO II: 216).

Hay en él, por tanto, algo que es absoluto respecto de cualquier otra cosa, algo en virtud de lo cual él es el que es... Si al individuo le parece que puede transformarse una y otra vez y, sin embargo, seguir siendo el mismo, como si su naturaleza íntima fuese una expresión algebraica que podría denotar cualquier cosa, ello se debe a que su postura no es la correcta, que no se ha elegido a sí mismo, que no tiene idea de ello; y aun así, *su falta de entendimiento contiene el reconocimiento del valor eterno de la personalidad* (SKS 3: 206 / OO II: 195 – 196)

Si el movimiento de la auto-elección se detuviera en este punto, la constitución de la personalidad sería defectiva. El individuo debe suprimir este auto-distanciarse a través de un segundo movimiento; ahora tiene que tomar consciencia de su propio ser como un ser cualificado, tiene que asumir el carácter concreto de su personalidad. El sí mismo elegido nunca es un yo desnudo (cfr. SKS 3: 213 / OO II: 202) sino uno revestido de una pluralidad de determinaciones (cfr. SKS 3: 207 / OO II: 196).

El individuo toma entonces consciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por este ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso. *Pero al tomar consciencia de sí de esta manera lo asume todo bajo su responsabilidad* (SKS 3: 239 / OO II: 225)

---

38 “Así se hace consciente de que él mismo es sujeto, punto unitario de su propia inmediatez, sin ser idéntico con ésta sino consigo mismo en ella. Wilhelm denomina esta consciencia «espíritu», «lo absoluto», «validez eterna», «libertad»” (Greve, 1998: 23).

El recorrido por estos dos primeros momentos de la auto-elección nos permite entender dos cuestiones: i) de qué modo se concilian los dos modelos defectivos y ii) que cada una de estas formas fallidas de la auto-relación depende de la permanencia unilateral en cada uno de estos movimientos. En primer lugar, debe señalarse, como dice B, que “yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo” (SKS 3: 207 / OO II: 196.), o dicho de otro modo, que es necesario hacer valer el momento positivo del auto-conocimiento frente al modelo de la auto-creación. Al «elegirse a sí mismo» el individuo se percibe, al mismo tiempo, como posibilidad y como realidad. Él es, como descubre por el primer movimiento, un yo infinito e indeterminado. Pero también es un yo finito y concreto, un ser pleno de determinaciones con una historia propia (cfr. SKS 3: 213 / OO II: 202). Quien no realiza el segundo movimiento traza un hiato insalvable entre estas dos instancias del sí mismo puesto que considera que cualquier configuración del yo concreto implica una traición al yo infinito. La existencia lograda es aquella en la cual se logra superar la *disociación de la subjetividad* presente en el modelo de la auto-creación y esto se alcanza cuando el individuo es capaz de identificarse con las realizaciones de su libertad. Para tener éxito en esta tarea es imprescindible que el individuo admita que la suya no es una libertad pura, es decir, que acepte que él no puede construir su identidad desde la nada puesto que el ejercicio de su libertad siempre tiene algo que la antecede (cfr. SKS 3: 207 / OO II: 196). El individuo, por tanto, es capaz de reconocerse a sí mismo sólo si construye su identidad siendo consciente de aquello que él ya es. De este modo, el pseudónimo recupera el valor esencial del «conócete a ti mismo»<sup>39</sup>.

Conjuntamente con lo anterior, frente al carácter pasivo del modelo del auto-conocimiento debe hacerse valer el elemento activo presente en el modelo de la auto-creación<sup>40</sup>. De no tomarse este recaudo, se corre el riesgo de confundir el movimiento de la auto-elección con una suerte de resignación ante el carácter fáctico de la propia existencia. La comprensión de sí que alcanza el individuo a través del auto-conocimiento no es el fin de la actividad sino el punto de partida de un proceso que tiene como meta la formación de la personalidad<sup>41</sup>.

---

39 El auto-conocimiento de B es equivalente a una de las dimensiones de la autenticidad de la cual habla Ferrara, a saber, la «profundidad»: “la dimensión de la profundidad designa la capacidad de la persona para acceder a las propias dinámicas psíquicas e inscribir esta conciencia en la construcción de la propia identidad [...] es posible concebir la profundidad de una identidad a lo largo de un eje esencialmente cognitivo, como *autoconocimiento o autorreflexión*” (Ferrara, 2002: 209).

40 “El individuo ético se conoce a sí mismo pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según su necesidad; es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar” (SKS 3: 246 / OO II: 232).

41 “Conociéndose a sí mismo, el individuo no da el asunto por terminado, sino que ese conocimiento es sumamente fructífero, y de ese conocimiento surge el individuo verdadero... Cuando se ha conocido a

Al hablar de «elección de sí mismo» el pseudónimo ético tiene en mente una actividad reflexiva, es decir, una *praxis* en sentido aristotélico. La auto-elección consiste en el movimiento por el cual el individuo se apropia progresivamente de sí mismo al instituirse y reconocerse como el responsable de su propia existencia<sup>42</sup>. De modo que, la relación consigo mismo satisfactoria exige cierta continuidad puesto que en todo momento cabe la posibilidad de que dicha auto-relación se malogre. La personalidad se constituye a través de la actividad sintética del sujeto: el individuo debe enlazar las distintas facetas de su vida dentro de una unidad narrativa. Por este motivo, la auténtica elección de sí mismo sólo se completa con un tercer movimiento: aquel por el cual el individuo expresa su yo en el mundo de manera sostenida en el tiempo. Una identidad bien lograda posee una «historia», es decir, la personalidad se organiza a partir de un centro estable que permanece coherente a través del curso de los acontecimientos<sup>43</sup>. Ahora bien, la unidad no puede imponerse mecánicamente como una legalidad externa a los factores que dentro de ella se integran. La singularidad exigida por la autenticidad demanda el abandono de esa vía, puesto que, como afirma B, el individuo tiene su fin en sí mismo (cfr. SKS 3: 260 / OO II: 244) Si la formación de la personalidad ha de regirse por una legalidad, es decir, por un patrón unificador de la multiplicidad, esta legalidad debe ser interna a ella misma y de carácter procesual. Es el mismo desarrollo de la identidad individual, es decir, las vicisitudes que atraviesa el ser humano en el transcurso de su vida, lo que constituye la norma de unificación de los factores que componen la personalidad. No hay, como parece sugerir el mito de Er platónico, un único instante en el cual se define de una vez el contenido de la personalidad. Ciertamente, la teoría de la auto-elección de B habla de un momento crítico-inaugural, a saber, aquel en el cual el individuo se compromete a evaluar su biografía interrogándose si está dispuesto a reconocerse en sus obras; sin embargo, es necesario señalar que, en rigor de verdad, el individuo se elige a sí mismo *a través* de sus elecciones. Esto último significa que el elegirse a sí mismo equivale a

---

sí mismo y se ha elegido a sí mismo, el individuo está realizándose a sí mismo, pero, puesto que debe realizarse a sí mismo libremente, debe saber qué quiere realizar” (SKS 3: 246 / OO II: 232).

42 “En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del hombre, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a esa historia; de hecho, sólo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido, sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad” (SKS 3: 239 / OO II: 225) y “Es cierto que el individuo ético no se atrevería a decir que él es su propio editor, pero también es plenamente consciente de que es responsable; responsable de sí mismo en sentido personal, en la medida en que aquello que elige tendrá una influencia decisiva para él mismo; responsable respecto del orden de cosas en el que vive; responsable ante Dios...” (SKS 3: 248 / OO II: 233).

43 La de B, es de acuerdo con la tipología ofrecida por Ferrara, una *autenticidad centrada* (cfr. Ferrara, 2002: 129).

un continuo devenir sí mismo. El individuo “se tiene, pues, a sí mismo como tarea en una actividad mediante la cual interviene en las circunstancias de la vida como esta personalidad precisa” (SKS 3: 250 / OO II: 235). La elección de sí mismo, por tanto, queda completa cuando el individuo logra determinar su «yo social», esto es, cuando logra expresar su personalidad (lo individual) en una interacción constante con la realidad (lo general) que lo rodea<sup>44</sup>.

### § 5. Conclusión: ¿una crítica inmanente de la existencia ética?

En el § 2 habíamos mencionado que los Papeles de A contienen una exposición, por cierto no conceptualmente articulada, de los límites propios de la existencia estética desde una pauta interna a dicha concepción de la vida, cabe preguntar ahora, como cierre de esta reflexión, si es posible detectar en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* algún tipo de cuestionamiento de B ya no dirigido a otras concepciones de la vida sino a su propio discurso. Formulado de otro modo: ¿existe en los Papeles de B una crítica ética de lo que estos escritos postulan como una existencia ética auténtica?

Debe decirse al respecto que un auto-cuestionamiento ético no puede serlo de aquello que se propone como meta o fin de la existencia ética. Pero entonces, ¿qué es lo que puede valer como crítica inmanente? A nuestro entender un examen interno de la ética sí puede (y debe) adoptar la forma de una investigación que ponga en tela de juicio las condiciones que hacen posible el acceso del individuo a la relación consigo mismo que el discurso ético propone como meta de todo devenir vital. De manera explícita, el pseudónimo B parece abordar esta cuestión únicamente hacia el final de su segunda carta. El pseudónimo ético se pregunta “¿qué hace un hombre, entonces, si se topa con dificultades al querer realizar la tarea, impuesta a él como a cualquier otro, de expresar en su vida individual lo humano-general, si parece haber en lo general algo que él no puede incorporar en su vida?” (SKS 3: 310 / OO II: 288). B acepta la existencia de este tipo de situaciones pero sólo para atribuirles un carácter radicalmente excepcional. A la hora de interrogar sobre las causas posibles de este no poder realizar lo general el autor de las cartas éticas propone dos explicaciones: “[1] Puede que un hombre sea él mismo culpable de

---

<sup>44</sup> Para un análisis del proceso de socialización del yo puede consultarse el trabajo de Sergio Muñoz Fonnegra (2010: 103 – 107). El texto menciona tres «instituciones sociales»: la amistad, el trabajo y el matrimonio. En este sentido B defiende una concepción que Ferrara llamaría *complementaria* de la autenticidad puesto que para dicho pseudónimo la estructura y la dinámica de la sociedad son “el material simbólico a partir del que es posible generar un Yo auténtico y una conducta auténtica” (Ferrara, 2002: 127).

esa imperfección, [2] puede que la tenga sin culpa” (SKS 3: 310 / OO II: 288).

La comprensión de la segunda alternativa excede la frontera del discurso ético y se constituye en el núcleo temático de *Temor y Temblor*; esto es, la posibilidad de una orden religiosa capaz de «suspender» las exigencias de la ética. Por lo tanto, lo máximo que puede esperarse del discurso ético es una reflexión en torno a la primera alternativa. La pregunta central, en este caso, sería la siguiente: ¿es capaz el individuo de realizar la tarea que la ética le propone? La convicción de B es que están dadas tanto las condiciones de posibilidad objetivas como subjetivas para que el individuo realice lo general o, dicho con otras palabras, para que acceda a una relación positiva consigo mismo. Por una parte (1), el autor ético supone que la estructura de la sociedad *ya* es “un orden de cosas razonable en el que todo hombre, si así lo quiere, ocupa su lugar expresando a la vez lo humano-general y lo individual” (SKS 3: 277 / OO II: 259), dicho de otro modo, si el individuo no puede adecuar lo interior a lo exterior no es por deficiencias presentes en la exterioridad<sup>45</sup>. Por otra parte (2), también supone que el individuo posee, aunque esté distorsionada, la voluntad necesaria para realizar el movimiento de auto-elección dejando atrás una relación defectiva consigo mismo: “... si uno lo quiere verdaderamente, se encuentra más allá de la desesperación; si uno ha elegido de verdad la desesperación, ha elegido en verdad lo que la desesperación elige: el sí mismo en su valor eterno” (SKS 3: 204 / OO II: 194)<sup>46</sup>. En la medida en que en ningún momento de sus cartas B cuestiona estos supuestos, resulta preciso concluir que no es posible encontrar en el discurso del pseudónimo ético una auténtica crítica immanente de su propia concepción de la vida.

### **Bibliografía**

1. Aristóteles (2000). *Ética Nicomáquea*. Trad. Palli Bonet. Barcelona: Gredos.
2. Dip P. (2012). *Teoría y praxis en Las obras del amor: un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires: Gorla.
3. Disse J. (2000). Autonomy in Kierkegaard's *Either / Or*; en Giles P. ed. *Kierkegaard and Freedom*. Nueva York: Palgrave, pp. 58 – 68.

---

45 Cabe reconocer que las obras posteriores del danés que asumen una perspectiva religiosa parecen poner en cuestión este supuesto, no obstante, sería interesante investigar si en esas mismas obras es posible encontrar algún tipo de análisis del mundo social *desde* una perspectiva ética que sí ponga en cuestión este supuesto.

46 Este supuesto es el punto límite de lo que podría denominarse, la «psicología» del pseudónimo ético. La tarea de las obras psicológicas, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, será cuestionar este supuesto a través de la profundización de un análisis de la voluntad humana orientado a partir del concepto cristiano de pecado.

4. Dupré L. (1987). *The Sickness unto Death: critique of the modern Age*, en Perkins R. ed. *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death. Volume 19*. USA: Mercer University Press, pp. 85 – 106.
5. Eagleton T. (2006). *La estética como ideología*. Trad. Del Castillo y Cano. Madrid: Trotta.
6. Ferrara A. (2002). *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*. Trad. Medina Reinón. Madrid: Machado Libros.
7. Guerrero Martínez L. (2013). La crítica al orden establecido, en Pérez Borbujo F. ed. *Ironía y Destino*. Barcelona: Herder, pp. 245 – 268.
8. Greve W. (1998). El dudoso eticista. *O lo uno o lo otro II*, de Kierkegaard, en *Enrahonar*, España, N° 29, pp. 19 – 33.
9. Habermas J. (2005). *Facticidad y validez*. Trad. Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
10. Hannay A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. Trad. Bravo Jordán. Méjico: Universidad Iberoamericana.
11. Heller A. (1999). Fenomenología de la conciencia desdichada, en Heller A. *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*. Trad. López Soria. Barcelona: Península, pp. 135 – 177.
12. Honneth A. (2009a). Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral, en Honneth A. *Crítica del agravio moral*. Trad. Diller y Leyva. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 275 - 292.
13. \_\_\_\_\_. (2009b). Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social, en Honneth A. *Crítica del agravio moral*. Trad. Diller y Leyva. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 51 – 124.
14. \_\_\_\_\_. (2014). *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Trad. Calderón. Buenos Aires: Katz.
15. \_\_\_\_\_. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad. Calderón. Buenos Aires: Katz.
16. Jaime Ferreira M. (2008). One's own Pastor – Judging the Judge, en Cappelørn N., Deusser H. y Söderkist B. ed. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*. Berlín – Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 200 – 215.

17. Jaspers K. (1955). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona: Labor.
18. Kierkegaard S. (1984) *El concepto de la angustia*. Trad. Rivero. Madrid: Orbis. [CA]
19. Kierkegaard S. (2006). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Trad. Sàez Tajafuerce y González, Madrid: Trotta. [OO I]
20. \_\_\_\_\_. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trad. González, Madrid: Trotta.[OO II]
21. Law D. (2007). The Place, Role and Function of the «Ultimatum» of *Either / Or*, Part Two, in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, en Perkins R. ed. *International Kierkegaard Commentary. Either / Or. Part II. Volume 4*. Estados Unidos: Mercer University Press, pp. 233 – 258.
22. Löwith K. (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Trad. Estiú. Buenos Aires: Sudamericana.
23. MacIntyre A. (1991). *Historia de la Ética*. Trad. Walton. Barcelona: Paidós.
24. Miles T. (2008) *Either / Or: Reintroducing an Ancient Approach to Ethics*, en Cappelørn N., Deusser H. y Söderkist B. ed. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 158 – 178.
25. Muñoz Fonnegra S. (2008) La Ética en la formación de la personalidad, en *Revista portuguesa de filosofía*, Vol 64, Fasc. 2 – 4, pp. 841 – 857.
26. \_\_\_\_\_. (2010) La Elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant, en *Estudios de Filosofía*, N° 41, pp. 81 – 109.
27. Olivares Bogeskov B. (2015) *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana.
28. Stack G. (1974) Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 12, pp. 1 – 19.
29. Taubes J. (2010) *Escatología Occidental*. Trad. Pivetta. Buenos Aires: Miño y Dávila.
30. Taylor Ch. (1994) *La ética de la autenticidad*. Trad. Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós.

31. Theunissen M. (2005) El perfil filosófico de Kierkegaard, en *Estudios de Filosofía*, N° 32, pp. 9 – 25.
32. Westphal M. (1987) Kierkegaard's Sociology, en Westphal M. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Estados Unidos: Mercer University Press, pp. 43 – 59.

# Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel\*

## Totality and dialectics. The concept of totality in Adorno and Hegel

Por: Manuel Ernesto Charry Bermúdez  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: manuel.charry@udea.edu.co

Fecha de recepción: 14 de marzo de 2017  
Fecha de aprobación: 19 de mayo de 2017  
Doi: 10.17533/udea.ef.n56a07

**Resumen.** *El texto se propone exponer críticamente algunos contenidos fundamentales del concepto de totalidad y su importancia para el pensamiento dialéctico. Partiendo de una crítica de la concepción hegeliana de totalidad, busca sin embargo defender este concepto, aunque reconstruido desde un giro materialista a partir de la filosofía desarrollada por Theodor W. Adorno. El concepto de totalidad cambiaría su significado y función a partir de la crítica materialista, pasando de la idea de un todo determinado y definitivo, a un criterio epistemológico y normativo para oponerse con efectividad a la imposición de una totalidad social.*

**Palabras clave:** *Dialéctica, totalidad, Teoría crítica, Adorno, Hegel*

**Abstract.** *This paper seeks to expose critically some fundamental contents of the concept of totality and its importance to dialectical thinking. Starting from a critique of Hegel's conception of totality it seeks, however, to defend this concept but reconstructed to a materialistic turnaround, just as it was developed in the philosophy of Theodor W. Adorno. The concept of totality would change its meaning and function through a materialistic critique, moving from the idea of a determined and definitive whole, to an epistemic and normative criterion to counter effectively the imposition of a social totality.*

**Key words:** *Dialectics, totality, Critical theory, Adorno, Hegel*

---

\* El presente artículo hace parte de los desarrollos alcanzados por el trabajo conjunto de la línea de investigación en teoría crítica del Grupo de Investigación en Filosofía Política (Instituto de filosofía) de la Universidad de Antioquia.

### Cómo citar este artículo

MLA: Charry, Manuel. "Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel." *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 119-135.

APA: Charry, M. (2017). Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel. *Estudios de Filosofía*, 56, 119-135.

Chicago: Charry, Manuel. "Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel". *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 119-135.

## Introducción

Inscrito en el proyecto de una crítica y defensa de los conceptos tradicionales de la metafísica occidental, este texto intenta desarrollar y exponer la concepción crítica que Theodor W. Adorno hace del concepto hegeliano de totalidad. El procedimiento en tres pasos implicará primero defender la concepción hegeliana de la dialéctica a partir de una lectura de la *Fenomenología del espíritu*. En la siguiente parte se intentará criticar algunos de sus límites y de sus excesos. En el último apartado se mostrará cuál es la propuesta adorniana que permite hacer una defensa del concepto de totalidad como una herramienta vital y necesaria para toda filosofía que pretenda comprender la realidad presente.

### 1. Dialéctica y totalidad

#### 1.1 “El todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo” (Hegel, 2008: 16).

Entre las casi innumerables experiencias y conceptualizaciones que nos ha legado la filosofía hegeliana no es la de menos importancia aquella que explica que lo absoluto no debe ser concebido sólo como substancia, sino también como sujeto (Hegel, 2008: 15). Afín a la filosofía posterior a Kant, que intentaba liberar a la razón de los estrechos límites del criticismo, Hegel, sin embargo, no desistió del esfuerzo y la esperanza del concepto. Si bien el objetivo y fin de la ciencia era lo absoluto mismo, esta tarea no podía emprenderse a través de la renuncia al único instrumental de conocimiento posible, ni del interés en todo aquello que produce un “santo horror”, lo finito y lo determinado. Para Hegel lo absoluto es ante todo *resultado*, lo cual quiere decir que lo absoluto es siempre algo *determinado*. “Un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio” (Hegel, 2008: 18). Lo absoluto indeterminado no es la posibilidad de alcanzar inmediatamente la verdad, sino más bien un ideal fácil de alcanzar y desarrollar a través del cual el individuo que ha renunciado a la ciencia se acomoda en el vanidoso principio de su propia arbitrariedad. Lo absoluto no puede ser nunca una ciencia de lo edificante: lo intuitivo, la fe o el prejuicio, no pueden jamás sustituir el trabajo y el dolor que implica elevar el concepto a la altura de lo que se le opone. Tampoco puede ser una decisión institucional o individual acerca de un principio o procedimiento fundamental, que luego pasa por algo objetivo. Ello impone a la filosofía hegeliana el esfuerzo infinito, pero también la ambición sin límites, de lograr que la totalidad de fenómenos y determinaciones de la historia y la cultura puedan exponerse lógicamente como una serie de fuerzas, materias y elementos que se relacionan entre sí de manera necesaria. La necesidad lógica

no puede ser un constructo epistémico subjetivo, un esquematismo, que luego se aplique o se imponga a los elementos de la realidad, para luego decir con actitud autosatisfecha que la realidad se comporta necesariamente tal como el intelecto (*logos*) lo había determinado. “Las cosas mismas hablan en una filosofía que está resuelta a demostrar que es una con ellas” (Adorno, 2012: 233). La necesidad lógica es más bien la necesidad interna de las cosas, esto es, el juego invisible de fuerzas que se va haciendo visible sólo en las exteriorizaciones específicas, es decir, en las existencias determinadas y concretas de la realidad. Que “la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo” (Hegel, 2008: 8) quiere decir que lo determinado, finito y en apariencia contingente adquiere sentido justamente como algo necesario, esencial e insustituible en el movimiento universal de la cosa de la que se está tratando. La lógica no es sólo la del sujeto, sino que de hecho el idealismo absoluto señala que los objetos tienen en sí mismos una logicidad. “El conocimiento científico, (...), exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él” (Hegel, 2008: 36). El papel del filósofo o del investigador adquiere entonces un rasgo contemplativo al que no puede renunciar: el de facilitar y hacer posible el movimiento del concepto, que a su vez debe siempre perseguir y estar a la altura del movimiento inherente a las cosas mismas. O, dicho de otra manera, el saber absoluto es algo que se constituye fundamentalmente a partir de la experiencia de cada uno de los momentos particulares, tal como se manifiestan y tal como se comportan a partir de sí mismos. Este respeto “micrológico” por lo particular sería entonces el rasgo objetivista del concepto dialéctico del todo.

### ***1.2 “Lo verdadero es el todo” (Hegel, 2008: 16).***

Dialéctica sería la tentativa de comprender cada fenómeno tal como se da inmediatamente, respetando su particularidad. Pero al mismo tiempo que se enfoca en ella, la dialéctica intenta mostrar cómo cada cosa por sí misma va más allá de sí misma, esto es, cómo contradice inmanentemente, a partir de su propio devenir, su apariencia inmediata y aislada. Que el todo es lo verdadero quiere decir fundamentalmente que no puede comprenderse ningún fenómeno al margen del proceso de su devenir, y a su vez, que no puede comprenderse ningún proceso particular si no se explica su necesidad interna como una necesidad propia de otro proceso más abarcador, el contexto universal o social partir del cual recibe sus determinaciones. Sólo el pensamiento más primitivo o irreflexivo asume el aislamiento, la apariencia inmediata de los fenómenos, como una propiedad inherente a las cosas mismas. La dialéctica, que está nutrida en la experiencia de la *Crítica de la razón pura*, sabe cuánta mediación subjetiva interviene ya en toda percepción particular. Ella es la manera de proceder de un pensamiento que

no se intimida ante la coacción que impone todo lo inmediato, lo positivo, y que por ello mismo tiene la fuerza para distanciarse e intentar ver qué es lo que está contenido esencialmente en lo que aparece. No en vano la diferencia entre esencia y apariencia ocupa un lugar fundamental en su manera de proceder. Sólo en la medida en que es capaz de mantener la propia unidad del pensamiento respecto de la transición permanente y violenta de lo dado, de lo que aparece, la dialéctica es capaz de aprehender la esencia, la unidad negativa de eso que en su propio movimiento sigue una lógica propia. La dialéctica quiere al mismo tiempo defender el derecho de lo particular empírico y del concepto universal, pero nunca a través de un término medio, esa especie de mezcolanza pragmática y subjetivamente arbitraria que falsea el contenido determinado de cada figura particular a través de una imposición instrumental. Más bien quiere mantener el derecho de cada uno de los opuestos: desarrollar la ambición del concepto de ser uno con la cosa, pero sin imponerse subjetivamente a esta. El concepto de espíritu, como unidad absoluta de sujeto y objeto, es la categoría fundamental que le permite a Hegel mantener esta posibilidad o incluso realizarla a través del concepto. Lo absoluto no es “algo intermedio entre los extremos, sino algo que acontece a través de los extremos y en ellos mismos” (Adorno, 2012: 234). La dialéctica sería el proceso a través del cual el absoluto se va exponiendo a sí mismo en cada uno de los momentos particulares en los que se va auto-determinando.

***1.3 “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 2008, 24).***

En tanto que la totalidad sólo puede entenderse como lo que no excluye absolutamente nada en su propia necesidad lógica, el sistema hegeliano no puede ser un sistema armónico. El “entregarse a las cosas” lleva por sí mismo a la experiencia de la contradicción tanto entre varios fenómenos, como en cada fenómeno en sí mismo.<sup>1</sup> El carácter temporal de los objetos implica que estos estén en una continua transformación: su esencia o su ser, su necesidad lógica, sólo puede entenderse como la unidad de los diferentes momentos de su vida, que se van enfrentando, contradiciendo, unos a otros. Por sí mismos van poniendo lo contrario de sí mismos: la auto-actualización implica contradicción. Cada hombre, cada cultura o cada concepto, sería entonces el proceso que se va tejiendo y autoproduciendo a partir de las contradicciones que lo constituyen inmanentemente. La totalidad sería la

---

<sup>1</sup> El concepto de la dialéctica como experiencia aparece en la *Introducción* de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2008: 57-60). Brian O’Connor (2005: 29-37) explica de manera eficaz este concepto y su influencia en la obra de Adorno.

unidad histórica que la filosofía especulativa es capaz de sintetizar con la fuerza del pensamiento: no ha de excluir lo contradictorio, los puntos de vista, lo individual o lo unilateral, justamente por ser finito y contradictorio. Si pretende ser lo verdadero o lo absoluto, debe ser capaz de explicar o establecer racionalmente la unidad de todos los momentos contradictorios. La unidad del absoluto no es entonces una continuidad que se aprehende a través de la exclusión de los elementos dispares: más bien, la totalidad sólo vive a través de las contradicciones, pues es la unidad que se teje a partir de lo discontinuo, un sistema racional que es capaz de explicar cada ruptura como una necesidad de la realidad y del pensamiento. Cada momento aislado, en contradicción consigo mismo y con los otros, pierde entonces los rasgos de la inmediatez y de la contingencia: que “lo real es racional” quiere decir que absolutamente todo lo que está determinado tiene un significado y una existencia necesaria respecto de las necesidades del espíritu, la cultura o la sociedad. Su contingencia es más bien una apariencia ligada a la ignorancia del observador. Su inmediatez, la falta de reflexión sobre lo que es en sí aquello de que se está tratando, algo mediado. En efecto, el todo, como proceso absoluto que se va tejiendo a la largo de la historia del pensamiento, sería el mediador universal de cada momento particular, y la dialéctica idealista, la hegeliana, sería el esfuerzo filosófico por hacer consciente esta mediación en cada uno de sus momentos.

La dialéctica idealista es inseparable de la idea de totalidad. Sólo ella le brinda la fuerza para distanciarse de la violencia de lo positivo, posibilitando al pensamiento la comprensión de todo lo existente como algo que se comunica con un contexto histórico específico. La totalidad no puede ser entonces un esquema procedimental impuesto desde arriba, una fórmula mágica que resuelve todos los problemas, sino algo que se va demostrando por sí mismo en la conceptualización dinámica y la praxis histórica de los hombres.<sup>2</sup>

## **2. Totalidad y objetividad**

### **2.1 “El sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 2012: 238).**

El mero término *espíritu* ya contiene en sí mismo la referencia al momento subjetivo: a la espontaneidad del pensamiento que tiene la capacidad de producir las formas de la realidad a través de sus funciones, tal como ya había sido descrita

---

2 Es vital señalar que este ideal de la dialéctica no siempre se ha cumplido de manera cabal, y que incluso la dialéctica negativa de Adorno se expone a la amenaza de convertir su procedimiento antisistemático en algo de carácter sistemático o externo. Al respecto ver la problematización de Susan Buck-Morss (1981: 358-367) sobre lo que ella llama *el método de la dialéctica negativa*.

por Kant. La ambición hegeliana consistía en desarrollar y sobrepujar de contenidos experienciales este concepto formalista de sujeto, de tal manera que superara la unilateralidad de lo individual, de lo arbitrario y particular. Así, accediendo a la esfera de lo infinito, lograría captar que el verdadero sujeto de la historia es un sujeto universal, el sujeto depurado de su apariencia de particularidad (Hegel, 2008: 219-224). La historia, producto del conjunto de acciones individuales, se constituye como actividad de un agente universal y supraindividual, la cultura. Actividad que, al producir las determinaciones específicas de la realidad, produce al agente mismo: el espíritu, el devenir de todas las mediaciones sobre cada cosa particular, es lo más real de todo. El espíritu se explica entonces como lo más incondicionado de todo: lo que no puede ser criticado desde ningún momento específico, pues ya él lo contiene superado en sí mismo, pues no es, como hemos explicado, una totalidad abstracta. Es, como hemos señalado arriba, una totalidad que reconcilia conceptualmente, esto es, a partir de las cosas mismas, absolutamente todas las contradicciones reales.<sup>3</sup> Lo contingente es reivindicado, pero sólo como un momento inherente del devenir de la totalidad. Este rasgo idealista hipostasía la realidad, pues, mientras que la filosofía kantiana veía la realidad empírica o social como algo disímil o contrapuesto a la ley moral racional, sólo reconciliable en términos de una sospechosa fe en el progreso de la humanidad, la filosofía de Hegel, que no admite ninguna verdad que no sea al mismo tiempo un absoluto reconciliado, rechaza la ley moral kantiana por ser una mera abstracción, una ley lograda desde la unilateralidad del sujeto que razona sobre la moral. En su lugar establece que una moralidad que no se manifieste ella misma de manera real no tiene ningún contenido: las costumbres y tradiciones dominantes o establecidas son entonces la substancia ética de la que toda acción individual puede obtener su contenido. “No hay lo malo como no hay lo falso” (Hegel, 2008: 27). Hegel supera la contradicción entre el ser y el deber ser argumentando que todo lo existente inmediatamente es ya lo ideal, que no hay un deber ser al que se pueda apelar más allá de lo concreto sin caer al mismo tiempo en una postura abstracta o unilateral<sup>4</sup>. De esta manera, establece que el sacrificio socialmente determinado de lo individual y lo particular viene justificado a priori por el inapelable y autojustificador curso del mundo. Pero la contradicción se mantiene: si los individuos no se reconocen a sí mismos

---

3 Ejemplo de ello puede verse en la *Fenomenología* (2008: 214-231), en los capítulos dedicados al Deseo, la Ley del corazón y la Virtud, donde toda intención particular se revela como algo de antemano reconciliado con un necesario e inevitable curso del mundo. El fin de la acción y su resultado sólo se contradicen por falta de autoconciencia.

4 “Lo que *debe ser es* también de hecho, y lo que solamente *debe ser sin ser*, carece de verdad” (Hegel, 2008: 154).

como lo real, y si el espíritu o la cultura se les aparece siempre como lo universal contrapuesto a su propia esencia, la dialéctica idealista no ha logrado reconciliar efectivamente estos momentos, pues la conciencia de los hombres mantiene una contradicción consigo misma.

***2.2 “El sistema hegeliano no era en sí algo verdaderamente en devenir, sino que implícitamente ya estaba pensado de antemano en cada determinación singular” (Adorno, 2005: 36).***

Para Adorno, el idealismo ha recurrido a una argucia: en la medida en que presupone y explica la identidad absoluta entre pensamiento y cosa, entre individuo y sociedad, como algo dado o alcanzado en cada paso, cierra definitiva y arbitrariamente la posibilidad de que la cosa o el individuo puedan manifestar contradicciones que no estén ya incluidas en su reflexión. Mientras que desprecia *a priori* todo lo particular, lo expone luego subrepticamente como reconciliado con la realidad: el residuo, es decir, los seres humanos fatigados y embrutecidos, torturados por una exigencia objetiva, esto que sobra en el cálculo reconciliatorio del idealismo, aparece simplemente como algo anacrónico, una deficiencia del espíritu individual que debe ser ignorada o expulsada. La falta de felicidad del individuo, su sacrificio obligado y su sufrimiento individual, aparecen justificados a partir del comentado principio histórico inapelable. En realidad, la dialéctica idealista sólo reconcilia con el estado de cosas dominante lo que en sí ya estaba reconciliado en el individuo con ese estado de cosas: establece una unidad entre lo que ya es unitario, no entre lo que se contradice. En Hegel, “el pensamiento nunca hace más que extraer de sus objetos lo que en sí ya es pensamiento” (Adorno, 2005: 37). De la ley del corazón reconcilia lo que en ella ya es curso del mundo; del individuo aislado extrae lo que en sí ya era espiritual, no lo *antiespiritual* en él, lo irracional, lo pulsional e irreductible, que es justo lo que la dialéctica prometía (Adorno, 2005: 319). Ello lo aproxima a la postura gnoseológica de la paranoia: el sujeto encuentra como objetivo aquello que a su vez ha sido subjetivamente determinado y decidido de antemano. Lo que lo distingue de ella es que la rigurosidad del idealismo absoluto hace que este aprehenda y exponga mucho de lo que estaba escondido en el objeto. El idealista, en este caso, ya ha decidido de antemano la prioridad ética y epistemológica del sujeto universal, esto es, del espíritu del mundo: por eso no es capaz de dar a lo no-conceptual la dignidad que la dialéctica exige por sí misma. Hay un “entumecimiento” de la dialéctica, pues su esencia irrenunciablemente móvil capitula ante la dureza de una realidad particular. Confunde lo concreto devenido, con toda su injusticia, con la totalidad misma que habría de devenir y

justificarlo todo. En lugar de hacer de la realidad un lugar más adecuado a la libertad y felicidad enfática de la humanidad, diviniza lo real como aquello que expresa los intereses mismos de la humanidad. Aquí se revela una contradicción entre totalidad e infinitud, “pues el incesante *ad infinitum* hace estallar al sistema que estriba en sí y que sin embargo no debe su existencia sino a la infinitud” (Adorno, 2005; 35). La dialéctica idealista se niega a sí misma fundamentalmente, pues por un lado ambiciona captar lo infinito, lo que con el instrumental finito de determinaciones subjetivas y culturales tomaría una infinitud de tiempo y esfuerzo en ser captado, y al mismo tiempo asume esto infinito como algo dado y conocido a partir de lo cual se extraen consecuencias fundamentales. Cae presa, por falta de autorreflexión, de una dialéctica propia en la que el devenir de su proceso, la infinitud, contradice la idea de lo absoluto como un algo determinado, como resultado. Por eso fracasa en su propio concepto.

**2.3 “Lo que en la teoría se probó como vano fue irónicamente confirmado en la praxis” (Adorno, 2005: 33).**

Si bien el idealismo ha fracasado en su ambición fundamental de alcanzar la unidad absoluta de cosa y concepto, el concepto de totalidad no necesariamente pierde su vigencia. El espíritu puede ser retraducido o reinterpretado, como ya estaba implícito en Hegel<sup>5</sup>, como una racionalización o hipóstasis del carácter productivo y universal del trabajo humano. Mientras que el idealismo desde Kant había expresado la realidad como algo mediado subjetivamente, sólo en esta retraducción materialista se hace visible el carácter realmente subjetivo de la realidad: el trabajo social administrado, como objetivación a la vez racional y ciega de los designios humanos, se transforma en la instancia universal que media entre todas las determinaciones o relaciones particulares entre las cosas.<sup>6</sup> “En la ampliación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social: el que está separado del trabajo físico” (Adorno, 2012: 246). El espíritu pierde el carácter de incondicionado que había adquirido en su transfiguración idealista: ya no es lo absoluto, sino justamente *el sistema más*

---

5 Por ejemplo en la relación entre amo y esclavo que tiene como consecuencia la formación cultural (Hegel, 2008: 117-121), o en el concepto de espíritu como cumplimiento de la idea de la obra común (Hegel, 2008: 260).

6 Este es el contenido enfático de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx & Engels, 2014: 499), donde Marx exalta el progreso del idealismo hegeliano con respecto al atrasado y pasivo materialismo de Feuerbach.

*condicionado de todos* (Adorno, 2005: 22) pues queda sometido a los movimientos y leyes de la economía, la psicología y la sociología. El espíritu es entonces un proceso particular, uno que se concibe como absoluto solamente porque se lo aísla del contexto en el que obtiene sus determinaciones concretas: la cultura, la ciencia y la filosofía no pueden a partir de ello entenderse como procesos con una esfera de autonomía particular, pues su significado objetivo y su devenir histórico, incluso cuando tienen un grado de autonomía parcial, se hacen imposibles de comprender al margen del proceso general de producción de la realidad.<sup>7</sup> La totalidad, más que una sutil esencia espiritual que se difunde en todo lo que deviene, sería más bien la sociedad absolutamente socializada que en occidente sólo llega a ser real en las sociedades totalitarias a partir del siglo XX. Cumpliendo con el requisito fundamental de toda dialéctica, el de reconfigurar el movimiento del concepto a partir del movimiento de la realidad concreta, Adorno se ve obligado a superar el concepto de espíritu absoluto, mostrando cómo su carácter de absoluto sólo es la ilusión generada por una visión que no es suficientemente autoconsciente para ver que la intención misma de lograr lo absoluto en el concepto ya está, de hecho, mediada por la totalidad social.<sup>8</sup>

#### **2.4 “La sociedad burguesa es una totalidad de antagonismos” (Adorno, 2012: 250).**

La genialidad de la imaginación hegeliana se va confirmando justamente por la precisión con la que su pensamiento especulativo nos permite dilucidar e iluminar nuestra realidad presente, cortar en los lugares adecuados la bruma que la sociedad burguesa impone necesariamente a la conciencia individual. La totalidad hegeliana no es nunca la superposición de un principio categorizador a partir del cual se infiere inmediatamente toda la realidad: no es una fórmula repetible al infinito que resuelva *ex machina* cada determinación particular. Es, como hemos dicho, una totalidad que se desarrolla y tiene su vida propia sólo en el devenir de las contradicciones que se manifiestan en las determinaciones particulares. No es entonces una totalidad armónica, donde todo se deduce lógicamente de uno o varios postulados, exactamente como en la sociedad burguesa la realidad no se manifiesta como un

---

7 Si bien toda la obra de Horkheimer y Adorno está atravesada por el ímpetu de demostrar la mediación social sobre los grandes logros teóricos de la ciencia y el arte, el texto *Teoría tradicional y teoría crítica* de Horkheimer (2003: 223-271) sigue siendo la manera más adecuada para exponerse a esta argumentación.

8 Para comprender el carácter compensatorio del sistema en la sociedad burguesa ver el fragmento *Actitud hacia el sistema* en la Introducción de *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005: 30-31).

todo orgánico en el que cada cosa ocupa racionalmente su sitio. El todo es algo que deviene real de una manera efectiva, llega a tener predominancia sobre las partes, justamente a través del trabajo social organizado. Incluso lo más íntimo, singular e irracional obtiene su lugar por la mediación que la producción hace sobre la existencia individual. Ahora bien, con este giro materialista la realidad deja de aparecer como una necesidad lógica e inexorable. “La totalidad no es una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica” (Adorno, 2004: 272). La coacción de la naturaleza, humana o no humana, aparece como el rasgo distintivo de esta totalidad: ella logra unificar y sintetizar los diferentes elementos, es una empresa eficaz. Pero lo logra sólo a través de la violencia, esto es, la supresión, neutralización o eliminación unilateral de todos los elementos disonantes o contradictorios, su reconciliación forzosa con el funcionamiento dominante de las relaciones sociales. “El carácter abstracto del valor de cambio está aliado a priori con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus afiliados obligatorios” (Adorno, 2012: 273). Tal como ya Lukács (1970) lo ha descrito, el principio de cambio, en la forma del fetichismo de la mercancía, ha devenido el substrato o el *medium* universal en el que todo lo diferente es reducido a un denominador común. El mero principio abstracto, la idea de que es posible sustituir absolutamente todo por todo, predominantemente el tiempo y el espacio de los hombres reducidos a cuantificación abstracta, este mero principio, no es él mismo ninguna totalidad. Se hace tal sólo a través de la esencia del hombre: su actividad vital, es decir, su orientación práctica, es lo que paulatinamente va dando realidad al principio de intercambio hasta que esta realidad, objetivada y enajenada, adquiere autonomía o independencia respecto de sus productores. El principio de identidad “no es una ley del pensamiento, sino real” (Adorno, 2005: 18). No es un principio abstracto, pero al mismo tiempo es el principio mismo de la abstracción: el trabajo ciego de los hombres ha convertido la realidad concreta en una realidad abstracta, esto es, en una realidad donde los valores y cualidades son separados estructuralmente de los objetos. Las contradicciones están a la orden del día, pues el principio de cambio insta necesariamente relaciones de identidad entre aquello que justamente tiene su esencia en lo no idéntico: la forma *mercancía*, el concepto especulativo realizado, se hace total. Diluye las cualidades de los objetos, haciéndolos comparables unos con otros, los somete a la dialéctica de lo que se contradice a sí mismo: el contenido esencial de lo no-idéntico deviene inesencial en la medida en que es obligado a reconfigurar su contenido de acuerdo a una infinitud de relaciones abstractas con cosas diferentes.<sup>9</sup>

9 El trabajador por ejemplo, experimenta la contradicción fundamental entre su individualidad y su rol al interior de la sociedad, intentando configurar puntos intermedios, una horrorosa mezcla entre ascetismo y hedonismo, que le permitan asimilar su existencia desgarrada.

“El sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo” (Adorno, 2005: 30). El curso del mundo por sí mismo no es una voluntad o autoridad racional, sino el resultado complejo de la confluencia de infinidad de fuerzas con altísimos grados de irracionalidad. “Hasta el día de hoy la historia no tiene ningún sujeto global, se construya como se construya. Su sustrato es el complejo funcional de los sujetos individuales reales” (Adorno, 2005: 281). Lo verdadero es el todo, en tanto que la totalidad es la realización extendida de los principios de la sociedad burguesa. Pero al mismo tiempo sucede que el todo es lo falso, porque esta totalidad es la falsedad, la injusticia misma. Ella exige el sacrificio de lo particular con la promesa de una compensación que de ninguna manera es suficiente<sup>10</sup>: el embrutecimiento y la reproducción del estado de auto conservación, de necesidad, que ha llegado a ser anacrónico justamente por la potencia del proceso social de producción. “La estructura total de la sociedad tiene la forma concreta por la cual todos han de someterse a la ley del intercambio si no quieren sucumbir” (Adorno, 2004: 273-274). Lo verdadero es el todo, porque bajo el capitalismo monopolístico la espontaneidad individual no es de ninguna manera la instancia fundamental para la producción de la libertad. Pero lo falso es el todo justamente porque impide esta libertad a través de su mediación abstracta. El espíritu no es pues sino el sujeto inconsciente de la historia, es decir, ningún sujeto: ninguna substancia más allá de la acción particular de los individuos. Es más bien la garantía mitológica de que en el fondo todo el sacrificio, toda la coacción y toda la violencia se justifican en un siempre postergado *fin de la historia*, o bien, en una esquizofrénica, y por ello insostenible, reconciliación presente, y no simplemente en el mantenimiento de un orden de privilegios restringido a una clase económica.

Sin un concepto de totalidad es imposible enfrentarse a la organización totalitaria del capitalismo. La alergia posmetafísica a los grandes conceptos de la modernidad aniquila las posibilidades de la crítica y la comprensión científica en el momento en que rechaza un concepto simplemente porque no se acomoda inmediatamente a las exigencias institucionales de científicidad.<sup>11</sup> Aquí es necesario explicar en qué consiste la instancia epistemológica del concepto de totalidad tal como aparece en una dialéctica negativa, una que ha dado el giro materialista.

---

10 En el *Malestar en la cultura* (Freud, 1992, 105-112) se expone de manera magistral este proceso de renuncia y compensación insuficiente a la vez que se explican las condiciones culturales y psíquicas para el resentimiento generalizado de los hombres.

11 La postura de Adorno coincide en muy buena medida con la que expone Lukács (1970: 39,49) en su ya clásico texto *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, en cuyos apartados tercero y cuarto explica la importancia del concepto de totalidad para el marxismo.

### 3. La totalidad como anticipación gnoseológica

#### 3.1 “La prelación de la totalidad sobre el fenómeno se ha de captar en el fenómeno” (Adorno, 2005: 280).

Una consecuencia epistemológica fundamental de lo dicho hasta ahora es que la dialéctica materialista no puede captar la mediación social del dominio y del principio de cambio inmediatamente, como un esquema conceptual superpuesto al concreto devenir social. La dialéctica exige por sí misma que el pensamiento se entregue completamente a la comprensión diferenciada y específica de las determinaciones de cada artefacto, fenómeno o material. “La célula más pequeña de la realidad observada pesa tanto como el resto del mundo” (Adorno, 2005: 280). Sólo arrojándose, asumiendo ingenuamente la apariencia inmediata de lo dado, puede el pensamiento dialéctico hacer justicia a su propio principio. La disciplina del objeto impone al pensamiento un rigor infinito, emparentado con el de la producción artística: éste ha de construir el conocimiento a partir de lo que el objeto exija por sí mismo, sin imponerle caprichosamente conceptos. Ello sin renunciar, a la vez, a la ambición teórica de conceptualización o a la posibilidad de apelar críticamente a los conceptos de la tradición. La mediación objetiva de la sociedad totalizada sobre todo lo particular deberá mostrarse por sí misma en la medida en que el pensador se sumerja en el detalle, en la obsesión de encontrar en lo más específico justamente algo que empuja más allá de sí. “La dialéctica es exigida desde abajo” (Adorno, 2005: 280). Lo existente, en la medida en que por sí mismo no existe y no tiene su sentido propio sino a través de su relación con el contexto específico en el que ha devenido, deberá ir mostrando por sí mismo sus relaciones, esto es, sus múltiples mediaciones con respecto a la humanidad. La estructura de la totalidad debe aparecer siempre en lo más profundo de la cosa aislada por el pensamiento, en su configuración interna. La constelación, como correctivo adorniano para la coacción e impotencia del concepto, se funda en la esperanza de que la iluminación particular de un objeto vaya a iluminar por sí misma a otros objetos relacionados objetivamente con éste (Adorno, 2005: 156-158). Cuando el poder se ha hecho total, la verdad sobrevive sólo en lo más frágil: la dialéctica coherente, liberada de las arbitrariedades del idealismo, sabe que sus *especulaciones concretas* y su entrega incondicionada a las cosas no garantizan por sí mismas la consecución de lo que se busca. “En el momento en que se cree haber aprehendido la cuestión, se transforma en su opuesto, deslizándose entre los dedos y escapando” (Buck-Morss, 1981: 360)

### **3.2 “La totalidad no es fáctica como los fenómenos sociales individuales” (Adorno, 2004: 273).**

De lo anterior se infiere necesariamente que la totalidad no es un concepto determinado que se tenga alguna vez, por así decirlo, en las manos. La exigencia idealista o positivista de sistematicidad presupone que cada uno de los elementos con los que se cuenta es completamente conocido y determinado, lo que a su vez contradice la ambición de infinitud de la dialéctica. La contradicción entre totalidad e infinitud es un abismo que la dialéctica negativa tiene que confrontar sin caer en idealismo. En contraste, la totalidad tiene que aparecer siempre como un algo indeterminado, o por lo menos algo no completamente comprendido. En tanto que es una *infinitud dada* a la conciencia, pero al mismo tiempo no del todo determinada conceptualmente, se la puede emparentar con la explicación del espacio y el tiempo tal como Kant la ha legado en su *Estética trascendental* (Kant, 2009: 75). “La objetividad de la estructura es, de acuerdo con la teoría dialéctica, el a priori de la razón subjetiva cognoscente” (Adorno, 2004: 267). La totalidad viene a ser entonces un constructo imaginario y a la vez necesario para una comprensión crítica de la realidad. Se parte, con *anticipación dialéctica*, de que las determinaciones y contenidos particulares sólo son posibles en la medida en que están permitidos o armonizados por la totalidad social, aun cuando estos contenidos mismos contradigan el principio de ésta (v.gr. las organizaciones sociales, la oposición política, los modos de vida alternos o exóticos, la música underground, incluso la teoría crítica, etc.). Es un todo analítico, una presuposición intuitiva, algo indeterminado y abstracto que puede separarse en partes, y no un todo compuesto, pues es imposible que dicho todo sea construido efectivamente a partir de la comprensión de los objetos particulares. Pero esta anticipación no basta por sí misma, como no bastan las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, para lograr un conocimiento objetivo. Es necesario que estas formas imaginarias se llenen de contenidos determinados justamente a través de la experiencia, tal como ya enseñaba el fundador del criticismo. La dialéctica autocrítica, emparentada con el juego, la ironía y la payasada (Adorno, 2005: 25), renuncia a tener la completitud al mismo tiempo que aspira a comprender la cosa siempre como algo determinado a partir del todo. Tiene su paradigma en la distinción kantiana entre juicio reflexionante y juicio determinante, pues pretende captar lo universal que no tiene a partir del esfuerzo infinito de determinarlo a partir de algún objeto particular.<sup>12</sup> La totalidad

---

12 “El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular (...), es determinante.

es algo que tiene que presuponerse a través de la facultad de la imaginación, pero no por ello algo que pueda ser conocido definitivamente: aquí se inaugura una tensión infinita entre el saber y la verdad, entre la naturaleza de la razón y sus posibilidades específicas. El criticismo verdadero, la ilustración enfática que se defiende de toda mitología o subjetivización de la realidad, deviene aquí una filosofía de lo infinito, esto es, una dialéctica negativa (Adorno, 2005: 24). La autorreflexión crítica, la autoconciencia de los propios límites, es el único remedio o garantía que tiene la dialéctica ante la aporía inevitable a la que se enfrenta: debe alcanzar el todo a través de las partes, pero al mismo tiempo no puede falsear las partes con una idea apresurada y proyectiva del todo. Sólo el rigor más exasperado respecto de las cosas puede salvar a la dialéctica de su degeneración en una proyección idealista, o en una metafísica de la materia tal como ya está presente en el marxismo soviético.<sup>13</sup> Proyectar de manera controlada, paradigma del conocimiento verdadero en la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 2007: 202-206), es siempre una actividad insegura y riesgosa. “Es uno quien debe darle algo a la filosofía, es decir, darle todo, toda nuestra conciencia, y dejarnos embarcar en el negocio algo dudoso de la especulación, donde, por eso que damos, eventualmente no recibimos de ninguna manera aquello que en realidad esperábamos de la filosofía” (Adorno, 2013: 284).

***3.3 “El interior de lo no-idéntico es su relación con lo que él mismo no es y lo que su reglamentada, congelada identidad consigo mismo. le niega. Llega a sí sólo en su exteriorización, no en su endurecimiento” (Adorno, 2005: 157).***

Lo que busca una dialéctica constelativa, una que se guía por modelos concretos de la experiencia (Adorno, 2005: 37-38), es intentar llevar a la conciencia los vínculos específicos y particulares que los objetos establecen entre sí en el contexto de la mediación social. Se trata de “cavar pasadizos subterráneos (...) de tal forma que estos modelos se relacionen entre sí –casi quisiera decir- subterráneamente entre ellos” (Adorno, 2013: 303). La penetración en la profundidad del objeto, como la exploración o construcción de una caverna, no promete por sí misma iluminar o conectar con otros objetos, más bien es una actividad que guía una cierta confianza en el concepto (Adorno, 2005: 21). Sin embargo este pensamiento mimético y falible es quizás la única manera de cumplir los objetivos históricos

---

Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es *reflexionante*” (Kant 2007: 102-103).

13 Para una comprensión crítica de esta postura ver el texto *El marxismo soviético* (Marcuse, 1969).

de la dialéctica. El hecho de que haya *excavaciones* sin salida o que conducen a confusiones o *impasses* teóricos, le da a este modelo de pensamiento una estructura laberíntica: su cohesión se va construyendo como un entramado algo caótico de modelos que intentan iluminar la infinita totalidad desde su finitud. El ensayo y el fragmento son exigidos aquí como las modalidades de exposición propias de una dialéctica modificada. La coherencia y objetividad se miden tanto por la calidad y especificidad en que se construyan las excavaciones micrológicas, como por el éxito en la iluminación de las otras esferas. Se van conformando entonces laberintos subterráneos, donde se da cuenta de cómo lo dado apunta más allá de sí mismo, de cómo la totalidad está presente en cada determinación.<sup>14</sup> No por ello ha de creer que logra una determinación acabada de lo que esta totalidad sería en absolutamente todos los fenómenos que media. Un elemento transversal en la obra de Kafka<sup>15</sup> permite explicar este laberinto subterráneo que sirve de modelo a la propuesta gnoseológica de Adorno: “un mundo en sí coherente y articulado de una notable manera, pero que se sustrae a todo concepto homogéneo y es expuesto en todas la facetas posibles”, “este pensar va comentando una y otra vez estas facetas” (Adorno, 2013: 305). Justamente la analogía con Kafka permite captar que este carácter laberíntico y subterráneo de la exposición dialéctica es coherente con la organización objetiva de la sociedad. “Vivimos de hecho en una sociedad en la que, como en un contexto funcional, todo se comunica con todo, pero donde este contexto comunicacional mismo es, en cierto modo, irracional, es decir, no es nada transparente, sino que se expresa en un determinado tipo de coerción sin que el concepto mayor del todo, del sistema, al que obedecería el todo, sea tan claro y evidente” (Adorno, 2013: 306).

### **Conclusión**

El concepto de totalidad, que justificó los esfuerzos de la dialéctica idealista, mantiene su vigencia teórica en la dialéctica negativa de Theodor Adorno. Su estructura fundamental, como compendio de las mediaciones, o como sistema constituido a partir de las contradicciones particulares y concretas, se mantiene como principio o fundamento para los esfuerzos de una teoría crítica. Un posible giro

---

14 *Minima Moralia* (Adorno, 2006) puede señalarse como un paradigma de estos esfuerzos micrológicos, donde el autor trata de captar en la cosa misma el fenómeno cotidiano particular, la presencia de la totalidad como una condición necesaria y presente para que la cosa se dé tal como existe.

15 Ver, por ejemplo, *El proceso* (Kafka, 2013), donde el protagonista es obligado a aceptar la existencia de una fuerza, un orden y una autoridad que permean toda la realidad y que le condenan a un destino mortal, y que sin embargo nunca se hacen visibles o comprensibles de manera tangible.

materialista de la metafísica no busca de ninguna manera aniquilar los conceptos tradicionales de la filosofía idealista, antes bien, busca hacerles justicia a través de la *autorreflexión crítica*. Sólo sometiendo la dialéctica al doloroso ejercicio de poner en cuestión su proceder y sus resultados, puede la dialéctica lograr la dignidad que sus propias exigencias le imponen. En el caso del concepto de totalidad hemos explicado su tránsito de una estructura lograda y determinada a un presupuesto imaginativo necesario para la crítica y el pensamiento negativo, algo que entra más bien en la dimensión de un ideal regulativo del conocimiento.

### Bibliografía

1. Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica (1958)*, Trad. de M. Dimópoulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.
2. \_\_\_\_\_. (2007). *Obra Completa, 3: Dialéctica de la Ilustración*, Trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal.
3. \_\_\_\_\_. (2006). *Obra Completa, 4: Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal.
4. \_\_\_\_\_. (2012). *Obra Completa, 5: Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Trad. de J. Chamorro, Madrid, Akal.
5. \_\_\_\_\_. (2005). *Obra Completa, 6: Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Trad. de A. Brotons, Madrid, Akal.
6. \_\_\_\_\_. (2004). *Obra Completa, 8: Escritos sociológicos I*, Trad. de A. Gonzáles Ruiz, Madrid, Akal.
7. Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*, Trad. de N. Rabotnikov, México D. F, Siglo XXI editores.
8. Freud, S. (1992). *Obras completas, Volumen 21 (1927-31). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, Trad. de J. Etcheverry Buenos Aires: Amorrortu editores.
9. Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu*, Trad. de W. Roces, México: Fondo de cultura económica.
10. Kafka, F. (2013). *El proceso*, Trad. de M. Sáenz, Madrid, Alianza.
11. Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi, México, Fondo de cultura económica.

12. Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*, Trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, S. A.
13. Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*, Trad. de E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu editores.
14. Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*, la Habana: Editorial de ciencias sociales.
15. Marcuse, H. (1969). *Soviet Marxism. A critical analysis*, New York: Columbia University Press.
16. Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*, Madrid: Akal.
17. O'Connor, B. (2005). *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Londres: The MIT press.

# Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político\*

## Pluralism and Justice beyond Political Liberalism

Por: **Juan Antonio Fernández Manzano**

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II  
Universidad Complutense de Madrid  
Madrid, España  
E-mail: [jafern01@ucm.es](mailto:jafern01@ucm.es)

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2016

Fecha de aprobación: 2 de diciembre de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a08

**Resumen.** *El artículo trata de abordar algunos aspectos de articulación entre pluralismo y justicia. Más concretamente, las posibilidades de profundizar en una teoría de la justicia que sea capaz de acoger en un mismo marco político a ciudadanos de culturas y valores heterogéneos. Ello conduce a destacar algunas de las deficiencias de posturas relativistas y monistas y a defender una posición que parta de la posición del liberalismo político y la supere con el fin de conducir a un marco político ni neutral ni perfeccionista.*

**Palabras clave:** *John Rawls, liberalismo político, justicia, pluralismo, neutralidad*

**Abstract.** *The article seeks to address some aspects of the articulation between pluralism and justice. More specifically, the possibilities to delve into a theory of justice that is able to host within the same political framework citizens from heterogeneous cultures and values. This leads to highlight some of the shortcomings of the relativistic and monistic positions and to defend a position that starts from the position of political liberalism and goes beyond it, in order to lead to a political framework neither neutral nor perfectionist.*

**Keywords:** *John Rawls, political liberalism, justice, pluralism, neutrality*

---

\* El presente artículo se enmarca en los trabajos del Grupo de Investigación UCM “Ética, Política y Derechos Humanos en la Sociedad Tecnológica” (941719).

### Cómo citar este artículo

MLA: Fernández, Juan. “Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 136-151.

APA: Fernández, J. (2017). Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político. *Estudios de Filosofía*, 56, 136-151.

Chicago: Fernández, Juan. “Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 136-151.

Toda sociedad tiene ante sí el problema, nos recordaba Kant en *La paz perpetua* (1998: 38-39) de “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales”. Hoy podemos matizar sus palabras y añadir que el problema más acuciante es el de ordenar a una multitud de seres racionales que entienden la racionalidad y la moralidad de diferentes maneras.

Conviene antes de proseguir, hacer explícitas dos de las premisas de las que parto, en principio, creo que son poco controvertidas.

- a) La condición estructuralmente moral de los humanos.
- b) La multiplicidad y apertura como rasgo distintivo de las doctrinas morales.

Trataré de acotar qué entiendo por cada una de ellas:

Decir que los seres humanos son estructuralmente morales equivale a afirmar que el modo humano de estar y de obrar se apoya en valores morales.

El término “moralidad” o “lo moral” hace referencia a ese suelo común, que entre otras cosas nos permite reconocer como tales a las diferentes morales, a pesar de la heterogeneidad de sus contenidos respectivos. En este sentido, “moralidad” sería sinónimo de la “dimensión moral” que está presente en todo ser humano (Cortina y Navarro, 2001: 19). El mito de Prometeo del diálogo *Protágoras* de Platón (320c-328d) ilustra bien esta idea al presentar el sentido moral (*aidós*) y la idea de la justicia como dones divinos que fueron entregados a todos los humanos sin excepción. Pensaba el mismo Zeus que de otro modo, a pesar de ser seres racionales y poseer el logos, la convivencia estable entre humanos no sería posible.

Dicha condición estructuralmente moral a la que nadie es ajeno cristaliza tanto en doctrinas morales como en sistemas de justicia. Una doctrina moral, una moral, sería un conjunto de principios, normas, preceptos, mandatos y valores que dan forma a un sistema de contenidos más o menos coherente, encaminado a orientar la toma de decisiones y cuyo fin último sería no solo sobrevivir, sino aspirar a una vida buena.<sup>1</sup>

Nos interesa insistir en que los conceptos de bien y mal, lo justo y lo injusto, no son refinados ornamentos culturales sino instrumentos que sirven para valorar y jerarquizar con el fin práctico de vivir y convivir bien. Los principios morales actuarían como una suerte de brújulas o de manuales de instrucciones apropiados

---

<sup>1</sup> No ignoro que a menudo la moral se emplea con otros fines: como catálogo de prohibiciones para dominar a un colectivo, como elemento identitario excluyente, como arma arrojada cuando se tacha de “inmorales” a quienes piensan o actúan de otro modo, etc. pero entiendo que su fin primordial es asegurar la convivencia y la realización de la felicidad individual y colectiva.

para guiarse en el mundo. Enjuiciar, que puede considerarse como la experiencia moral más básica y necesaria, sirve de orientación de lo que conviene y lo que no conviene (Nohl, 1975: 203). Emitir un juicio desde una teoría de la justicia es relacionar una conducta o una actividad con un criterio moral que se supone que contribuye a algo deseable: una buena convivencia.

Sirvan estas líneas como introducción al problema que es que, como advertíamos, no existe una única tradición moral desde la que referirse al bien y al mal, a lo correcto y lo incorrecto, sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente a lo largo del tiempo y del espacio (Cortina y Martínez Navarro, 2001: 29). Nótese que decimos que se entrecruzan y renuevan, porque interesa destacar dos rasgos de las doctrinas morales: multiplicidad y apertura al cambio.

La multiplicidad de las doctrinas morales se deriva de que sus fuentes son diversas: las culturas beben de tradiciones ancestrales transmitidas de generación en generación acerca de lo que está bien y de lo que está mal, las confesiones religiosas influyen con su correspondiente dogmática, las interpretaciones dadas por los dirigentes sesgan los valores, el saber disponible lo matiza, etc. Además, puesto que los entornos en los que se desarrollan plantean diferentes retos, sus contenidos son respuesta a ellos. No se puede ignorar la importancia que tiene la infraestructura en la superestructura: la idea de justicia no puede ser la misma en un entorno marcado por la abundancia de recursos que en otro determinado por la escasez (Harris y Johnson, 2007: 23).

En lo referido a su capacidad de cambio, este se da en diferentes épocas y sociedades debido a la necesidad de los seres humanos de adaptarse a las nuevas circunstancias, modificar su orden de prioridades y ejercer también su capacidad creativa, que no se limita a replicar lo transmitido culturalmente por generaciones anteriores (Cortina y Martínez Navarro, 2001: 20). El cambio también se produce porque los distintos grupos culturales no son entidades perfectamente clausuradas y estáticas: en mayor o menor medida, unos y otros han contactado, comerciado, combatido y en tales fluctuaciones han dejado permear sus influencias y provocado el cambio cultural. Además, no es necesario apuntar a factores externos para dar cuenta del cambio: los grupos humanos no son entidades monolíticas y la pluralidad interna, que en algunos casos desemboca en conflicto social, es un factor a tener en cuenta a la hora de explicar el cambio cultural.

Establecidas estas premisas pasamos a considerar el problema de la justicia en un mundo marcado por la pluralidad. Un sistema de justicia, sería, en buena

parte, la traslación normativa y con carácter de obligatoriedad de un marco moral compartido, con el fin de organizar la convivencia estable en un entorno que pueda ser considerado justo. Dicho en otros términos, sería el precipitado de una idea del bien compartida, de una mínima moral sobre la que se construye un sistema de normas para organizar la convivencia y articular la cooperación dentro de un colectivo. No hay teoría de la justicia que no beba de una idea del bien. Ni siquiera Rawls, que pretende desvincularse de concepciones comprehensivas del bien, lo hace.<sup>2</sup>

La cuestión en debate es cuán extensa ha de ser esa idea compartida del bien para poder aunar una concepción de la justicia en la que todos se sientan reconocidos. Para pensadores como John Stuart Mill, las exigencias eran grandes. A su juicio, era prácticamente imposible que se pudiera hablar de instituciones libres si la comunidad política estaba compuesta por individuos de diferentes nacionalidades, especialmente, añadía, si hablan diferentes idiomas (Mill, 1869: 296).<sup>3</sup>

Puede que la tarea crucial para las plurales sociedades contemporáneas sea la de refutar esa idea y hallar las vías de conciliar las legítimas demandas de la unidad y la diversidad, esto es, de mantener la unidad política en torno a una idea de la justicia sin que ello pase por exigir la uniformidad cultural (Parekh, 2000: 78).

Esa es la tarea y el reto que asume John Rawls en su *Teoría de la justicia* de 1971 (Rawls, 1978) y en su reformulación en *El liberalismo político* de 1993 (Rawls, 1996). Me apoyaré en su enfoque del pluralismo y las consecuencias que extrae de él a la hora de desarrollar su teoría de la justicia porque, aunque lo plantea principalmente para un marco doméstico, el punto de partida nos parece adecuado. El plantearlo para una sociedad cerrada compuesta por sujetos con diferentes concepciones morales muestra con mayor facilidad la necesidad que tienen quienes están abocados a convivir de esclarecer los principios de justicia con los que abordar los problemas que inevitablemente surjan. Ahí es donde aparece el verdadero problema del pluralismo y es donde me gustaría colocar el foco del análisis.

A mayor apertura de la sociedad, afirma Rawls, más probable es que aflore una multiplicidad de concepciones del bien. En un clima de libertad, las doctrinas comprehensivas de los ciudadanos tenderán a ser diversas en intereses, metas, valores y comportamientos o incluso opuestas o simplemente inconmensurables

---

2 Véase Rawls, 1996, cap. V.

3 “Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist”.

entre sí. Es un dato constatable: el hecho del pluralismo. La uniformidad que Mill demandaba parece una exigencia impensable en la era de la globalización.

En la medida en que las doctrinas plurales sean razonables, prosigue Rawls, concepto que trataremos más tarde, el pluralismo ha de ser tomado como un hecho sobre el que no cabe lamentarse, puesto que no es sino el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres. Considerar lamentable el pluralismo razonable sería denostar el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad (Rawls, 1996: 20).

Aunque su idea del pluralismo era otra, Mill creía fervientemente en que la presencia de diferentes doctrinas y modos de vida, por disparatadas o chocantes que parecieran, era un beneficio social que además servía como indicador de la libertad con la que cuenta un pueblo. Por otra parte, la diversidad presenta ante la sociedad ensayos de modos de vida distintos que permiten revisar críticamente las concepciones heredadas del mundo y en algunos casos aporta perspectivas innovadoras y valiosas que se desconocían (Mill, 1869: 101 ss.). En tercer lugar, la verdad pierde algo cuando la unanimidad impide la aparición de voces discordantes (Mill, 1869: 87).<sup>4</sup>

Por tanto, expresado de modo sumarisimo, una teoría de la justicia tiene, sigue Rawls, que tomar en serio (*take to heart*) el absoluto abismo que abre el irreconciliable conflicto (expreso o latente) entre las distintas concepciones del bien de una sociedad heterogénea y dar una respuesta práctica que pueda ser aceptable para las especificidades individuales y grupales (Rawls, 1996: 22).

Como se aprecia, Rawls toma el pluralismo como un hecho y como un sistema. En el primer caso se trata del reconocimiento empírico de la diversidad existente y en el segundo, de una articulación normativa que reconoce y organiza la heterogeneidad social sin renunciar a la vocación de univocidad a la que apuntan un orden jurídico y un sistema político.

Al abordar esta segunda acepción normativa, Rawls evita caer en una postura abiertamente relativista. Desde posiciones relativistas podría afirmarse que, en lo referido a los modos de organizarse y vivir, cada grupo humano tendría su propia verdad subjetiva o bien ninguno la tendría, lo que para efectos prácticos vendría a ser lo mismo, en la medida en que todas las opiniones sobre la justicia poseerían el mismo valor (Martínez Navarro 2005 y 2007). Según esta lógica, lo correcto

---

4 “... it is always probable that dissentients have something worth hearing to say for themselves, and that truth would lose something by their silence.”

y lo incorrecto son términos contextuales, que solo cobran sentido dentro de un marco de costumbres, convenciones y culturas particulares (Appiah, 2007: 44). Queda descartada la posibilidad de valorar los cánones de una cultura desde valores externos y se impone la suspensión del juicio.

Existe un tipo de relativismo que acepta que en otros saberes (lógica, matemáticas...) los especialistas se afanan por conseguir una verdad aceptable para todos, pero sostiene que en cuestiones morales no hay principios mejores que otros.

La consecuencia práctica más inmediata de esta postura es que debatir sobre valores se convierte en un ejercicio tan fatigoso como superfluo pues, o todo el mundo tiene razón simultáneamente, o nadie la tiene. Todo esfuerzo tendente a unir posturas está abocado al fracaso. En ambos casos, la única opción razonable es el silencio, aceptando que los valores y prácticas de los variados grupos humanos son incuestionables y que todos tienen un valor análogo. Es la creencia antiteórica de que cualquier grupo humano o individuo puede sostener su perspectiva moral con la misma solvencia que cualquier otro, puesto que no habría una metodología ética canónica para formar juicios morales (Salcedo 2010).

Los orígenes cercanos de este modo de afrontar la pluralidad doctrinal se encuentran en la conocida distinción humeana entre hechos y valores, entendidos como compartimentos estancos. Según esta idea, sí cabe debatir sobre los hechos, argumentar, presentar refutaciones, y en suma generar saber científico, pero del mundo moral no cabría decir lo mismo. El juicio moral sería equivalente al juicio estético: una cuestión de gustos sobre la que no puede haber discusión posible. De igual modo que quien no se emociona ante una obra de arte es impermeable a las sesudas argumentaciones que intenten persuadirle de lo que debería sentir al contemplarla, las doctrinas morales no aceptan réplicas que permitan operar cambios de posición.

La dotación de Zeus a la que hacíamos referencia al comienzo al mencionar el mito de Protágoras se interpretaría según la posición relativista como la posesión de todos y cada uno de los individuos no ya de un sentido moral y de la justicia básicos, sino de todo un sistema ético armado, perfecto y blindado a objeciones de todo tipo.

Las ideas de Hume en este aspecto se han mantenido con el tiempo. Los trabajos etnográficos clásicos de los antropólogos, en un necesario ejercicio de objetividad científica, tienden a mostrarnos a otras culturas y modos de entender el mundo sin emitir juicios sobre la moralidad de sus acciones, abonando la idea

de que todos los sistemas morales son convencionales e inconmensurables y que no se pueden aplicar criterios propios para juzgar mundos ajenos. Se trata de comprender, no de juzgar, afirman los manuales sociológicos o antropológicos de trabajo de campo. Conocer implica respetar la diferencia, tolerar y no imponer nuestras propias convicciones.

Muchos antropólogos estiman que nuestra responsabilidad hacia otras sociedades se resume en no intervenir y dejar las cosas como están, puesto que lo habitual ha sido acabar reemplazando los modos de vida tradicionales y estables por otros que a la larga han demostrado no ser mejores, por decirlo de modo benigno (Appiah, 2007: 42). Puede ser hasta cierto punto disculpable que después de un pasado racista, imperialista y colonialista, el relativismo con su omniabarcante concepto de tolerancia sea, aunque desafortunado, un intento de reparar los daños del etnocentrismo occidental.

Sin embargo, la idea de que la moralidad depende por entero de cada sociedad es un error con notables consecuencias prácticas. Cuando los valores que sostienen los individuos o las sociedades llegan a dañar a otros, parece obligado abandonar la pretendida asepsia valorativa. No todo punto de vista moral, por muy arraigado y tradicional que sea, tiene la misma fuerza ni merece el mismo respeto.

Las guerras entre pueblos en nombre de un dios o de principios superiores, los marcos económicos que generan empobrecimiento generalizado, la mutilación genital femenina, el terrorismo, la esclavitud, la misoginia, la crueldad de los sistemas penales, los ataques sobre minorías, etc. se apoyan en valores que sus defensores pretenden hacer pasar por morales y nobles. Puede que en muchos casos sea solo un subterfugio para justificar la atrocidad de lo realizado, pero en muchos otros casos hay que aceptar la sinceridad, aunque no la corrección, de sus afirmaciones.

Ello nos permite concluir que el relativismo a) favorece la comprensión del mundo como un conjunto de seres humanos desvinculados entre sí y divididos por Estados, ideologías, sistemas morales o religiones y b) se traduce en indiferencia moral. En el primer caso, la idea de que habitamos en comunidades independientes, autárquicas y cerradas es tan errónea como indeseable y en el segundo, la indiferencia moral es una pésima herramienta para combatir lo que amenaza el bienestar de los individuos; la neutralidad valorativa podría considerarse inmoral ante prácticas como las enumeradas (Harris, 2010).

El monismo moral evitaría estos problemas a costa de procurar la implantación universal de unos valores, por lo general los de aquellos con suficiente poder para imponerlos.

El monismo comprime el espacio a las diferencias y se orienta hacia una uniformidad valorativa que, por axiomática, es impermeable a las críticas. La historia da cumplidas muestras de cómo doctrinas como las de un solo rey, una sola fe, una sola ley han causado guerras y destrucción desde la Europa de los siglos XVI y XVII hasta los totalitarismos del siglo XX.

La lección más importante que cabe extraer es la relación directa entre la afirmación de una única verdad absoluta en ética y política y los estallidos de violencia.

Descartados los extremos, el tratamiento del pluralismo y su adecuación con criterios de justicia compatibles requiere una posición de equilibrio entre el permisivo marco relativista y el dogmático monismo etnocéntrico.

Se trataría de lo que Appiah denomina la suma de universalidad más diferencia (Appiah, 2007: 199). Es decir, la aceptación de que el desenvolvimiento de lo humano admite una multiplicidad de posibilidades morales, políticas, religiosas, culturales y filosóficas junto con el reconocimiento de que es necesario establecer márgenes de convergencia que operen también como límite de lo justo.

La virtud cívica acorde con esta postura de equilibrio es la de la razonabilidad. Muy sumariamente, la razonabilidad exige estar dispuesto a sostener las propias creencias con convicción y con argumentos, lo cual es un rechazo a la posición relativista, al tiempo que se renuncia a imponerlas a otros, en oposición al monismo.

Se trata de una postura intermedia que choca tanto con el escepticismo radical que se niega a mantener un sistema de creencias, como con el fundamentalismo que se resiste a ser criticado. Puede que hallar este término medio sea complejo, especialmente cuando entran en escena contenidos doctrinales, pero las otras posturas son aún más inestables y se encuentran cercanas a la violencia: una por laxa y la otra por opresiva (Martínez Navarro, 2005 y 2007).

La búsqueda de este virtuoso término medio requiere criterios que permitan delimitar lo razonable de lo irrazonable.

En este apartado es donde la postura de Rawls a la hora de establecer los términos en los que se debate acerca de los criterios de justicia podría ser criticada, o al menos matizada.

La propuesta de Rawls para llegar a un acuerdo en torno a la justicia requiere la búsqueda de los temas mínimos exigibles en los que hay que acordar y la eliminación del debate de las cuestiones que generen mayor controversia. Las

doctrinas morales o filosóficas quedan excluidas por no haber un valor de verdad al cual apelar, lo que hace el acuerdo impracticable.

Una muestra de la imposibilidad de encontrar respuestas satisfactorias a diferentes problemas cotidianos queda analizada por Rawls en su exposición de “las cargas del juicio” (Rawls, 1996: 87-88). Las llamadas cargas del juicio son las fuentes de las que brotan las dificultades para llegar a un acuerdo en lo referido a valores morales y políticos entre sujetos plenamente razonables. Por un lado, afirma, la evidencia científica no es determinante; además, incluso cuando se alcanza un acuerdo acerca de las clases de consideraciones que son relevantes, puede surgir el desacuerdo acerca de su peso, lo que lleva a juicios diferentes. En tercer lugar, hay que admitir que todos los conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos; y esa indeterminación significa que es necesario confiar en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de interpretaciones) admitiendo un abanico de posibilidades dentro del cual las personas razonables pueden diferir. Por otro lado, hasta cierto punto, el modo en que evaluamos la evidencia y ponderamos los valores morales y políticos está moldeado por nuestra experiencia vital (lugar de nacimiento, clase social, nivel cultural...). A ello ha de sumarse que hay diferentes clases de consideraciones normativas de diferente fuerza a ambos lados de una disputa, y se hace difícil realizar una evaluación de conjunto. Por último, cualquier sistema de instituciones sociales es limitado respecto de los valores que puede admitir, de modo que hay que proceder a una selección a partir del amplio espectro de valores morales y políticos que podrían ser realizados, lo que presenta grandes dificultades a la hora de fijar prioridades y realizar reajustes.

Las conclusiones de las cargas del juicio llevan a Rawls a afirmar que el número de cuestiones a tratar ha de concentrarse en lo que llama cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales (Rawls, 1986).

Eso supone la eliminación de la agenda política de todos los asuntos de naturaleza doctrinal. La complejidad temática, así como el engarce de estos en la identidad y sensibilidad más profunda de los individuos los convierte en cuestiones de índole privada. En esto consiste la conocida separación rawlsiana entre lo político y lo doctrinal y su apuesta por la neutralidad liberal. Hasta aquí la tesis de Rawls.

Sin duda, la no intromisión de los dogmas en la vida pública es un logro que se debe al liberalismo. Sin embargo, lo que parece más cuestionable es a) que sea posible tal separación y b) que sea aceptable la afirmación de Rawls de que las teorías morales son independientes de la epistemología.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A juicio de Rawls, la cuestión relativa a la existencia de verdades morales objetivas depende del tipo

Con respecto a lo segundo y desde su vertiente práctica, parece claro que esta independencia libera a las personas de justificar sus posiciones doctrinales, lo cual sería inobjetable salvo que estas ideas y prácticas interfirieran con las vidas de otras personas. Ahí es donde entra el primer punto: la imposibilidad fáctica, y me atrevería a decir que también lógica, de marcar una separación entre lo político y lo doctrinal.

La desvinculación de lo doctrinal de criterios comunicables genera un problema porque lo doctrinal está presente en la vida pública, política y en los debates acerca de la justicia. No es posible, como pretende Rawls, eliminar temas o puntos de vista por el hecho de ser controvertidos o por pertenecer al apartado doctrinal de los individuos.<sup>6</sup> Debatir sobre justicia lleva necesariamente a abordar temas morales, religiosos y filosóficos (Sandel, 2011). Muchos temas políticos tienen una base moral sobre la que es necesario debatir. Citando a Rousseau, los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra de una ni otra (Rousseau, 1998). No hay posibilidad de que el debate sea aséptico y no incluya cuestiones doctrinales. Los temas se engarzan unos a otros y no es posible desprenderlos con facilidad.

El debate político sobre la justicia es un debate necesariamente moral. Por tanto, los valores políticos y morales que entran en juego en este debate, en la medida en que repercuten sobre otras personas, han de ser defendidos públicamente con razones comprensibles por otros.

Es cierto que los argumentos que Rawls presenta en las cargas del juicio muestran que en muchos casos los acuerdos son complejos y que no hay argumentos concluyentes que permitan cerrar un debate sobre valores y principios, pero no demuestran que la única alternativa sea eliminar los asuntos doctrinales del debate. Complejos son también los acuerdos en torno a lo que el propio Rawls considera cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales, como evidencian las diferentes teorías de la justicia. Dicho de otro modo, los acuerdos acerca de cuestiones prácticas (políticas y morales) entre partes heterogéneas nunca son sencillos. Sin embargo, se necesitan criterios que todos estén dispuestos a asumir y por eso afirmamos que las teorías morales no pueden ser independientes de la epistemología.

---

y alcance del acuerdo que se daría entre personas racionales que han logrado un equilibrio reflexivo amplio o que al menos se han acercado suficientemente a él, lo cual es, a su entender, una muestra de cómo la epistemología moral es dependiente de la teoría moral (Rawls, 1986).

6 Véase al respecto la distinción rawlsiana entre el punto de vista incluyente y excluyente (Rawls, 1996: 283 ss.).

La razonabilidad exige la aceptación de que las doctrinas que se profesan, en los aspectos en los que afectan a la idea de justicia, al modelo de sociedad y a los asuntos políticos, son, por muy verdaderas que se sientan, falibles. Esto supone no solo la renuncia a imponerlas por la fuerza, sino la disposición permanente a discutir las de buena fe en el foro público, aceptando en última instancia los mejores argumentos sin tomar los propios como inamovibles.

Si una doctrina moral considera que quienes practiquen determinada opción sexual, por poner un ejemplo, no pueden aspirar a los mismos derechos civiles que el resto, debería justificar su postura en *lingua franca* acorde con el conocimiento humanístico y científico disponible sin apelar a convicciones ajenas a la razón pública.

El sentido moral al que hacíamos referencia en el mito de Prometeo, *aidós*, entronca etimológicamente con el concepto de vergüenza, lo que revela la importancia de que los hechos, para ser morales, han de poder ser presentados sin sonrojo ante la mirada de los demás.

Una doctrina moral que no considera iguales a todos los humanos debería explicitar, por ejemplo, los fundamentos en los que se apoya y estar dispuesta a tratar de responder a preguntas como en qué medida contribuye esa postura a crear una sociedad más justa o cómo afecta al bienestar de los afectados y a la sociedad en su conjunto.

Solo con la razonabilidad y la racionalidad trabajando de consuno en un debate racional y razonable se puede contribuir a la búsqueda de criterios presentables sin vergüenza ante todos.

Si se defiende, por ejemplo, que los criterios de justicia se basan en la ley natural, la justicia divina, la intuición, la recta razón, el sentido común o el supuestamente infalible sentido moral nos encontramos en un laberinto sin salida que permite a cada cual sostener cualquier principio sin verse obligado a ofrecer mayores explicaciones (Mill, 1993: 98).

Muchas de las normas que se consideran intuitivamente obvias, naturales o de sentido común obedecen simplemente a usos y costumbres propios de la cultura a la que se pertenece, cuya aceptación se ha convertido en una segunda naturaleza inmune a la crítica.

Si, por otro lado, se afirma que justo es lo que hacen los hombres a los que denominamos justos, virtuosos o ejemplares, estamos igualmente escamoteando

la pregunta acerca de cuál es el criterio de virtud que estamos empleando tanto para identificar al hombre virtuoso como para definir lo correcto. No son modelos ejemplares sino principios los que se deben perseguir.

En suma, que si no se emplean criterios rigurosos y comunicables para mostrar en qué consiste lo justo, nunca podremos avanzar en el debate y quedaremos expuestos a los criterios particulares de quienes sean designados o se auto-designen como hombres justos o con mayor intuición moral. Esto puede significar que el debate sobre la justicia quede en manos de los dirigentes de las diferentes agrupaciones humanas, de líderes religiosos que se apoyan en la fuerza de su fe o de grupos que enarbolan la inviolabilidad de sus creencias íntimas, lo que no es en modo alguno aceptable en un debate en torno a la justicia.

Es la fuerza de los argumentos basados en principios comprensibles y apoyados en las evidencias disponibles y no el carácter de determinadas personas, ni su poder, ni siquiera el número de personas, lo que ha de ser tenido en cuenta a la hora de dotar de legitimidad a los principios de la justicia. Por tanto, la corrección de los principios de justicia se debe dirimir a través de juicios éticos susceptibles de ser discutidos y criticados racionalmente y cuyo empleo no clausure la posibilidad de proseguir el debate (Salcedo, 2010).

A mi juicio, el criterio que con más claridad permite la apertura prolongada de ese debate es el análisis de las consecuencias generales que se derivan del seguimiento de los principios propuestos.

Es decir, si su puesta en práctica perjudica o beneficia tanto a los individuos como al conjunto.

Para ello es preciso mostrar el fin que se persigue con dichos principios, más allá de la vaguedad de instaurar la justicia. Es preciso establecer, y esta es nuestra posición, cuál es el fin que persiguen los valores y cómo dicho fin se liga al bienestar o sufrimiento de sus miembros y no a elementos externos y difusos como la intuición, la revelación, la tradición, la cultura o la misma idea de justicia.

Si la justicia y la moralidad se desligan de consideraciones basadas en sus consecuencias tangibles sobre los individuos se convierten en estériles o en peligrosas (Harris, 2010: 62).

De nuevo retomo a Hume, aunque esta vez será para defender sus razonamientos. Cuando el escocés reflexionaba sobre la idea de que el respeto a los pactos podía considerarse una exigencia incondicionada de la justicia, se preguntaba

si esa podía ser la razón última y si realmente se trataba de un valor absoluto. La respuesta a la que llegaba es que el deseable respeto a los acuerdos deriva en última instancia de las consecuencias sociales que se derivan de él.

“Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: Porque debemos mantener nuestra palabra. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: ¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.” (Hume, 1994b: 110-111)

Sin duda, por seguir con el ejemplo, el cumplimiento de la palabra dada es un pilar de cualquier sociedad organizada, pero conviene recordar que sirve a un propósito mayor que a menudo se olvida: la felicidad humana, esta sí, deseable por sí misma (Hume, 1994b: 99). La idea de justicia, argumentaba Hume, no se pueden entender si no es subordinada a las consecuencias sociales (Hume, 1994a: 116).

Esta es la idea que nos interesa rescatar: los principios de justicia deben rendir cuentas ante la sociedad que los sostiene y han de medirse con fundamento en el criterio de la utilidad social. De otro modo, se corre el peligro de mantener usos y costumbres precedentes que ocultan abusos y ataduras mantenidos por la ciega costumbre.

La utilidad social, a la que apelaba Hume se concretaba a su juicio en el desarrollo de factores como la paz, el orden y la seguridad, por ser elementos sin los que no puede haber felicidad. Otros como el Locke del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, podría entender que antes que el orden y la seguridad había de situarse la libertad de los individuos, su vida y sus posesiones, junto con su derecho de resistirse. Otros entenderían que la utilidad social es la mejora de su autonomía como seres racionales individuales y, en fin, otros harían del florecimiento como individuos en una comunidad la meta de las instituciones sociales y políticas.

El punto de equilibrio al que aludíamos anteriormente exige la aceptación, en principio, de las diversas concepciones del bien presentes en una sociedad. La historicidad y la contingencia de lo humano de las que los estudios etnográficos dan cuenta exige la aceptación de diferentes formas de vida. La utilidad, como el ser, se diría de muchas maneras.

Los modelos de organización familiar y su diversidad en el mundo son un ejemplo de ello. Parece más que difícil que se pueda concluir que un determinado modelo de vida familiar es el correcto: todas son construcciones contingentes que pueden ser juzgadas a la luz de lo que se supone es su cometido. Sin embargo, parece más que complejo establecer cuál es el fin que persigue la institución familiar: convivencia entre personas que se quieren, criar y educar a los hijos, socializar nuevos ciudadanos para que se conviertan en miembros bien integrados y cooperantes de la sociedad, crear redes de apoyo emocional y material a sus miembros, regular la actividad sexual de una sociedad, mantener el orden social...

En la medida en que no haya consenso a la hora de establecer los propósitos de una institución será necesario asumir la pluralidad de modos de organizarse puesto que muchas son las maneras en las que los individuos pueden llevar existencias felices y plenas.

Sin embargo, la tolerancia habría de detenerse en la medida en que las instituciones o prácticas sociales generasen sufrimiento y dolor a algunos individuos. De ahí que, en ausencia de criterios afirmativos claros acerca de la utilidad, el bienestar o el propósito de una institución, el saber colectivo a nuestra disposición nos permite concluir que hay situaciones que aumentan el sufrimiento de los individuos y que por tanto permiten calificar a la sociedad que las ampara como injusta.

Si los criterios afirmativos pueden llevar a discrepancias, los negativos permiten una mayor convergencia: una existencia carente de libertad, igualdad y medios materiales impide a los individuos desarrollar las múltiples posibilidades de llevar una vida buena. Una vida buena es lo opuesto a una vida dominada por el sufrimiento. No puede haber argumentos válidos, vengan de donde vengan, que contradigan que el bienestar de los individuos requiere un entorno en el que no reine la violencia ni la dominación en ninguna de sus múltiples caras.

Estableciendo una analogía en términos culinarios, podríamos decir que la diversidad de gustos y usos gastronómicos no puede acoger, salvo ignorancia o deseos de morir, la ingesta de la venenosa *amanita phalloides*.

Recordemos que los criterios morales y de justicia se aplican sobre seres corpóreos con capacidad de sufrir. No sería inmoral ni injusta ninguna acción sobre un objeto inanimado incapaz de sentir. La capacidad para sufrir es una característica moralmente relevante. Si alguien sufre, no hay justificaciones morales válidas para rechazar que ese sufrimiento sea tenido en cuenta en pie de igualdad con el resto (Singer, 1995: 72).

Siguiendo el criterio de minimizar el sufrimiento, sería posible, sin miedo a tratar de definir la excelencia humana unilateralmente, acercar posturas en torno a los principios básicos de la justicia para un mundo plural. El primer paso sería aceptar la premisa de la igual consideración de intereses. A continuación, identificar todas aquellas situaciones de dominio y sufrimiento que cercenan las posibilidades de que los individuos desarrollen sus proyectos vitales y en tercer lugar, reducir su ocurrencia y considerar injustas las instituciones que lo sustentan. La ética mínima conducente a minimizar el sufrimiento innecesario podría servir como base que trasciende las barreras culturales para acercar posturas mediante el diálogo y la deliberación y trazar el límite entre lo razonable y lo irrazonable sin caer en posturas etnocéntricas.

A pesar de que Rawls considera que la evidencia -empírica y científica- de que se dispone es conflictiva y compleja, lo que hace difícil su estimación y evaluación, creemos que el instrumental y el conocimiento que proporcionan las ciencias (psicología, filosofía, sociología, antropología, neurociencias) es imprescindible, especialmente desde un enfoque multidisciplinar, a la hora de determinar la validez de las creencias que subyacen a los valores con el fin de evitar que los individuos lleven existencias miserables.<sup>7</sup>

En ese sentido, el criterio de reducir el sufrimiento, aunque no cierre definitivamente las disputas, sí permite mantener abierto el diálogo en torno a la justicia.

### **Bibliografía**

1. Appiah, K. A. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz Editores.
2. Cortina, A.; Martínez Navarro, E. (2001). *Ética*, Madrid, Ediciones Akal.
3. Harris, M.; Johnson, O. (2007). *Cultural Anthropology*, Boston, Pearson.
4. Harris, Sam (2010). *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, New York, Free Press.
5. Hume, D. (1994a). De la obediencia pasiva. En: *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos.

---

<sup>7</sup> Este sería un argumento en favor de la necesidad de suturar la brecha de aislamiento e incompreensión existente entre científicos y humanistas que denunciaba Charles Percy Snow en *Las dos culturas* (1997: 12).

6. Hume, D. (1994b). Del contrato original. En: *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos.
7. Kant, I. (1998). *La paz perpetua*, Trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos.
8. Martínez Navarro, E. (2005). *Ética y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC.
9. \_\_\_\_\_. (2007). La verdad y los valores en la sociedad plural, *Primera Jornada de los Comités de Ética Asistencial de la Región de Murcia*, Murcia, 4 de mayo.
10. Mill, J. S. (1869). *On Liberty* (4 ed.), London, Longmans, Green, Reader and Dyer.
11. \_\_\_\_\_. (1993). *Bentham*, Madrid, Tecnos.
12. Nohl, H. (1975). *Introducción a la ética*, México, Fondo de Cultura Económica.
13. Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
14. Platón. (2000). *Protágoras*, Madrid, Gredos.
15. Rawls, J. (1978). *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
16. \_\_\_\_\_. (1986). La independencia de la teoría moral. En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Trad. Miguel Ángel Revilla, Madrid, Tecnos.
17. \_\_\_\_\_. (1996). *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
18. Rousseau, J. J. (1998). *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza.
19. Salcedo Megales, D. (2010). Teoría y antiteoría en el ámbito de la ética política, *Revista Tales*, Madrid, nº. 3, pp. 318-342.
20. Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Trad. Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Debate.
21. Singer, P. (1995). *Ética práctica*, New York, Cambridge University Press.
22. Snow, C. P. (1997). *Las dos culturas*, Madrid, Alianza.

# Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico\*

## Materiality and intentionality. Some difficulties of material agency theory and the ecological approach

Por: **Andrés Pablo Vaccari**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- CONICET  
Centro de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo  
Universidad Nacional de Río Negro  
Viedma, Río Negro, Argentina  
E-mail: andres.vaccari@mq.edu.au

**Diego Parente**

Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina  
E-mail: diegoparente@yahoo.com

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2016

Fecha de aprobación: 22 de febrero de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a09

**Resumen.** *En este artículo evaluamos las fortalezas y limitaciones de dos enfoques que privilegian dimensiones materiales de la tecnología en sus respectivas teorías de la agencia técnica: la teoría ecológica de Tim Ingold y la teoría de la agencia material de Lambros Malafouris. Ambos autores rechazan la intencionalidad centralizada de enfoques clásicos a favor del externalismo, lo cual los lleva a sostener que los affordances ecológicos y materiales son los principales impulsores de la acción y los determinantes de la forma final de los artefactos. Aquí argumentamos que estos enfoques tienen dificultades significativas para dar cuenta de algunas de las características claves de la agencia técnica ampliamente reconocidas en los debates en la filosofía de la tecnología, a saber, de sus aspectos normativos y teleológicos.*

**Palabras clave:** *Filosofía de la tecnología, agencia material, enfoques ecológicos de la cognición*

**Abstract.** *In this paper we evaluate the strengths and limitations of two approaches that privilege material dimensions of technology in their respective accounts of technical practice: the ecological account of Tim Ingold and the material agency theory of Lambros Malafouris. Both these authors eschew the centralized intentionality of classical approaches in favor of epistemic externalism: the view that ecological and material affordances are the key drivers of agency in action, and determinant of artifactual form. We argue that these approaches have significant difficulties accounting for some amply recognized, key features of technical agency at the center of debates in the philosophy of technology—namely, its normative and teleological aspects.*

**Keywords:** *Philosophy of technology, material agency, ecological approaches to cognition*

---

\* El presente artículo es resultado de una investigación de los autores radicada dentro del proyecto PIP CONICET 2014-0033 (CONICET, Argentina).

Cómo citar este artículo

MLA: Vaccari, Andrés., Diego Parente. "Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico." *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 152-178.

APA: Vaccari, A., Parente, D. (2017). Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico. *Estudios de Filosofía*, 56, 152-178.

Chicago: Vaccari, Andrés, y Diego Parente. "Materialidad e intencionalidad. Algunas dificultades de la teoría de la agencia material y el enfoque ecológico". *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 152-178.

## 1. Introducción

Se ha argumentado que la distinción entre objetos naturales y artificiales depende de que los últimos han sido producidos con una finalidad o función, mientras que los primeros son el resultado de fuerzas naturales ciegas. En esta última opción debemos situar a la posición intencionalista en el ámbito de la filosofía de la técnica. De acuerdo con este punto de vista, lo que distingue a un artefacto es su carácter intencional y las cuestiones en torno a la ontología de los artefactos deben subsumirse bajo el problema más general de la intencionalidad (Dipert 1995, Hilpinen 2004, Baker 2004, Thomasson 2007, McLaughlin 2003). Del mismo modo, la agencia técnica o instrumental (que comprende acciones que implican la mediación de herramientas, la producción de artefactos, y la manipulación de materiales de acuerdo a normas y a ciertos tipos de conocimiento práctico) debe considerarse como un caso especial de la acción intencional. Estas perspectivas intencionalistas se basan en una distinción entre intencionalidad y materialidad, según la cual los objetos técnicos se definen ontológicamente como materia organizada de acuerdo con una función prevista. Beth Preston llama a este el *modelo de control centralizado de la acción* e identifica sus dos características principales: (1) un énfasis en la acción y planificación individuales y (2) la dependencia de un modelo de producción en el que las formas son “impresas” en la materia (2013, 15-43). Como veremos, esto conlleva un compromiso con el *representacionalismo*, la teoría que mantiene que las representaciones mentales son fundamentales para la intencionalidad, tal como se manifiesta en la agencia técnica.

Paralelamente los enfoques intencionalistas incluyen otra idea central en sus argumentos: lo que identifica a un ente en cuanto miembro de una determinada clase artificial es la posesión de una cierta función “dirigida a” o “intencionada” (*intended function*). Esta función remite a aquella serie de características funcionales que el diseñador o productor pretende que el artefacto realice. En un esquema intencionalista clásico, el diseñador fija la función propia de un artefacto a partir de una especificación de su función intendida.

Nuestro objetivo en este trabajo es examinar dos propuestas que se oponen radicalmente a esta visión intencionalista de la tecnología y toman posturas anti-representacionalistas en sus respectivas teorías de la agencia técnica: el enfoque *ecológico* de Tim Ingold y la *teoría de la agencia material* de Lambros Malafouris. El trabajo de Ingold y Malafouris puede ser situado ampliamente dentro de una corriente teórica que se ha venido desarrollando desde hace algún tiempo en disciplinas como la arqueología, la antropología y los estudios de la ciencia y tecnología (por ejemplo: Hayles 1993, Pickering 1995, Preda 1999, Latour 1999,

Miller 2005, Turkle 2007, Latour 2000, Dant 2005, Law 2008, Vannini 2009, Boivin 2010, Pickering 2010). Aunque estos estudios se inscriben en diferentes programas de investigación, con sus propias preocupaciones y enfoques, todos ellos convergen en la idea de que la cultura material da forma a la agencia, en lugar de ser esta última la que conforma a lo material. Enfoques como el del Actor-Red, la teoría de la mente extendida y la ontología *cyborg* han abogado por el papel constitutivo de factores externos (tales como las características físicas e informacionales de objetos, materiales, y entornos) en nuestras interacciones con el mundo. Estos factores situados y concretos de la práctica tienen roles causales no eliminables en los resultados físicos y epistémicos de la acción humana (Kirchhoff 2009). También implican aspectos fenomenológicos y corpóreos irreducibles al lenguaje de la intencionalidad y la representación (Dreyfus, 2007).

No tomaremos el trabajo de Ingold y Malafouris como necesariamente representativo de esta tendencia, o como base para criticarla en su conjunto; pero esperamos que algunas de nuestras conclusiones puedan aplicarse a otras metodologías en las ciencias humanas que parten de puntos de vista similares. Nuestro objetivo es evaluar las propuestas de Ingold y Malafouris desde la perspectiva de la filosofía de la tecnología, en especial en sus aspectos cognitivos. Pretendemos reconstruir una teoría filosófica supuesta en las explicaciones y descripciones de estas dos figuras. Aunque su trabajo pretende criticar marcos teóricos específicos dentro de sus respectivas disciplinas, ambos autores sin duda elaboran una teoría de la agencia técnica basada en suposiciones filosóficas explícitas. Tanto Ingold como Malafouris identifican correctamente algunas deficiencias cruciales del intencionalismo en la filosofía de la agencia técnica; en particular, cuestionan fuertemente la idea de que una serie de representaciones estáticas y completamente formadas puedan dirigir cabalmente la acción del agente y determinar las características físicas y formales del artefacto terminado. Pero, en sus esfuerzos por acabar con el representacionalismo e imbuir a la materialidad con un cierto poder causal sobre la agencia, sus perspectivas no tienen en cuenta algunos aspectos claves de la agencia técnica, en particular los aspectos normativos y teleológicos del proceso de producción de artefactos. A su vez, estos dos aspectos se relacionan con el problema más amplio de la etiología de la formas artefactuales: las causas por las que, en una cultura y tiempo dado, los artefactos tienden a estabilizarse en linajes que se reproducen de generación en generación. Estructuralmente la naturaleza teleológica de la acción técnica (tal como se manifiesta en la producción) es un fuerte indicador de la agencia humana. Esta teleología, a su vez, tiene un carácter profundamente normativo: se basa en esquemas que guían la acción y establecen sus condiciones de éxito. En la producción, la acción se dirige hacia

la concreción de una forma de algún modo preexistente (en la medida en que el artefacto pertenece a una clase de características definidas). Esta forma surge de la aplicación iterativa de procedimientos y acciones correctivas, según lo dispuesto por normas sobre lo que constituye la práctica adecuada y la estructura correcta del artefacto terminado. Estas son precisamente los aspectos que las teorías que se refieren a aspectos intencionales explican mejor sobre la base de la intencionalidad y la representación.

A su vez, las dimensiones teleológico-normativas de la agencia técnica están íntimamente relacionadas con otro aspecto de la tecnología que ha sido también tradicionalmente concebido en términos de representación. Nos referimos a la permanencia y continuidad de linajes artefactuales a través del tiempo y el espacio: el hecho de que las culturas humanas seleccionan y reproducen fiablemente ciertos *tipos* de artefactos que constituyen linajes o familias. Los intencionalistas explican este hecho sobre la base de una función proyectada; mientras que los enfoques ecológicos y de agencia material, por el contrario, tienden a dejar de lado estos aspectos de la tecnología y no hacen referencia a los aspectos intencionales-funcionales que usualmente explican esta persistencia en el tiempo a través de condiciones cambiantes.

Cabe aclarar que tanto Ingold como Malafouris no atacan explícitamente las teorías filosóficas de la técnica sino que arremeten contra un cierto consenso sobre la producción de artefactos; sin embargo, el intencionalismo puede considerarse la expresión filosófica más sofisticada de los supuestos que estos autores atacan. Nuestro argumento mantendrá una perspectiva agnóstica sobre el representacionalismo y el intencionalismo; no consiste en una defensa de un modelo centralizado, ni estaremos comparando enfoques para decidir quién explica mejor qué. La función del intencionalismo en el marco de nuestro argumento es identificar los aspectos del *explanandum* que una teoría de la agencia técnica debería explicar. Ingold y Malafouris (con razón, en nuestra opinión) llaman nuestra atención sobre las facetas de los artefactos y de la agencia técnica que el intencionalismo ignora, quizá fatalmente; pero, en sus esfuerzos por aplicar correctivos radicales, dichos autores terminan desarrollando teorías con un alcance explicativo limitado. Argumentamos que cualquier teoría equilibrada de la agencia técnica debe dar cuenta de las causas *distales* (es decir, causas alejadas del evento en cuestión pero que lo determinan decisivamente) que ejercen una presión regulativa sobre la práctica, pero que no pueden reducirse a, ni generarse en, la actividad técnica en tiempo real. Contra la tesis de Ingold y Malafouris, creemos que tanto las condiciones de la producción (las causas materiales y las fuerzas generativas inmanentes en la actividad técnica) como las representaciones previas (la dimensión intencional-funcional) no son

exclusivamente determinantes de las formas finales de los artefactos. Es decir, ni el intencionalismo ni la materialidad (en sus variantes ecológicas y de agencia material)<sup>1</sup> proporcionan por sí solos un marco adecuado para pensar la estructura temporal, material y cognitiva de la producción.

La estructura de este trabajo es la siguiente. La sección 2 presenta los aspectos fundamentales de la teoría de la agencia material de Malafouris y de la teoría ecológica de Ingold (2.1 y 2.2, respectivamente) examinando su modelo de la producción manual, su metodología, compromisos y premisas centrales. A continuación, en el apartado 2.3, se identifican algunos de los supuestos compartidos y estrategias explicativas de ambas teorías. La parte principal (sección 3) es la sección crítica, donde distinguimos cuatro puntos problemáticos. En primer lugar, la elección de la escala analítica y las correspondientes limitaciones de lo que denominaremos “modelo artesanal”. En segundo término, el papel de las representaciones en las teorías intencionalistas y el modo bajo el cual las teorías ecológica y de agencia material dan cuenta de estas dimensiones. Siguiendo parcialmente la propuesta de Kirchhoff (2011) sugerimos una manera en la que podríamos comenzar a reintroducir la intencionalidad en la agencia material a condición de que podamos distinguir entre sistemas cognitivos y sistemas meramente reactivos. En este sentido introducimos la idea de que las formas están *infradeterminadas* por las condiciones de la materialidad y examinamos algunos de los problemas encontrados en la doble infradeterminación forma-materialidad. En otras palabras, ni los aspectos materiales ni los cognitivos (entendidos como representaciones mentales) son suficientes para explicar ciertos aspectos de la producción (normatividad, teleología y permanencia de linajes de artefactos). Por último, con el objetivo de abordar la cuestión de la relación entre aspectos funcionales de los artefactos y la etiología de las formas, examinamos algunos problemas que poseen los enfoques materialistas al hacer frente a esta dimensión de la producción y reproducción de artefactos.

## **2. Introduciendo la materialidad.**

### **2.1 Ingold en el taller del tejedor.**

Tomando la cestería como ejemplo paradigmático de la agencia técnica, Ingold ataca la “visión estándar” presentada en la mayoría de los estudios sobre la cultura

---

<sup>1</sup> Ingold ha expresado fuertes objeciones al término *materialidad* (véase, por ejemplo, 2010 y 2012). Sin embargo, para nuestros propósitos, y para facilitar la lectura, incluiremos bajo este rótulo tanto la materialidad de Malafouris como el concepto (o no-concepto) de “materiales” de Ingold. A nuestro parecer, nuestras críticas engloban ambos conceptos, a pesar de sus diferencias (las cuales son primariamente metodológicas).

material. Este punto de vista pasa por alto las propiedades de los materiales al tiempo que subraya “cuestiones de significado y la forma; es decir, la cultura... *opuesta a la materialidad*” (2000, 340). La visión estándar supone que la forma final del artefacto es “totalmente explicable en términos del diseño que da origen a ella” (344) y que no existe un modelo mental que contenga “una especificación completa que sólo tiene que ser ‘escrita’ en el material” (343).

Ingold sostiene en cambio que las formas artefactuales, en estrecha analogía con las de los organismos, son “infradeterminadas de manera significativa por sus planes subyacentes” (2000, 344). La forma final surge del trabajo mismo y las “propiedades de los materiales están implicadas directamente en el proceso de generación de la forma” (345). Cuerpos y materiales están involucrados en un bucle recíproco, una retroalimentación mutua, lo que Ingold denomina un “campo de fuerza” (342). Tanto el crecimiento como la producción son procesos autopoieticos que implican “la auto-transformación en el tiempo del sistema de relaciones dentro del cual un organismo o artefacto se crea” (345). En el caso de la artesanía tradicional, el productor es parte de un sistema dinámico que es impulsado principalmente por los principios generativos presentes en las condiciones materiales de la producción. La actitud del artesano es de un “atento compromiso” (354). El artesano, escribe Ingold, “funciona desde dentro el mundo, no sobre él” (347). La contribución de contenidos mentales es mínima y no tiene ningún papel en el desarrollo de la forma finalizada del artefacto. El artesano puede aplicar “patrones, medidas y reglas empíricas”, pero éstas “no constituyen un diseño para los artefactos que produce, del mismo modo que los genes no constituyen un plano del organismo” (345). Este punto de vista contrasta con modelos de la acción humana que ven al artesano esencialmente como un operador que ejecuta las instrucciones codificadas en representaciones internas. “La intencionalidad y la funcionalidad... no son propiedades preexistentes del usuario y el útil, sino que son inmanentes a la propia actividad, en la sinergia gestual del ser humano, herramienta y materia prima” (352).

En términos más generales, Ingold localiza su teoría ecológica en una concepción de la historia de la tecnología como “un proceso de externalización o de desanclaje; es decir, una progresiva abstracción de la técnica de las relaciones sociales” (2000, 314). Esta progresión se desarrolla a partir de una primera etapa de desarrollo en la que el trabajo técnico está incrustado en una ecología sionatural. Ingold argumenta que las habilidades y prácticas emergen, podríamos decir, “naturalmente” a partir de un compromiso continuo con la materialidad. Aunque el artesano “sabe lo que está haciendo, y trabaja de acuerdo a claros estándares de perfección”, muchas veces puede no ser capaz de formalizar y verbalizar sus

métodos con precisión (lo que implicaría la ausencia de representaciones). En el otro extremo del espectro, el operario que trabaja en un contexto tecnológico moderno “se guía en su actividad por las reglas formales y explícitas de procedimiento cuya validez es independiente de los fines específicos a los que se aplican” (295). De este modo, Ingold traza una distinción ontológica entre dos tipos de tecnología: la artesanía y la tecnología moderna.

Si los artefactos emergen integralmente de las condiciones proximales (próximas o inmediatas) de la producción, la estabilidad histórica de linajes artefactuales también debe ser explicada en referencia a la estabilidad subyacente de estas condiciones: “Si las formas son el resultado de procesos dinámicos, morfogenéticos, se sigue que su estabilidad puede ser entendida en términos de los principios generativos incrustados en las condiciones materiales de su producción” (2000, 346). En otras palabras, las formas son diacrónicamente estables debido a que las condiciones de su producción también se mantienen constantes. A raíz de lo anterior, la intuición central de Ingold es que las representaciones, en estrecha analogía con el desarrollo de los organismos vivos, no juegan un papel determinante en los procesos de producción y de generación de clases artefactuales; por el contrario, la mera convergencia de materia, entorno y habilidad artesanal es suficiente para la generación de artefactos estables, exitosos y reproducibles.

## ***2.2 Malafouris en el torno del alfarero.***

Tomando la actividad de la alfarería como su propio estudio de caso, Malafouris (2008) sostiene que los aspectos fundamentales de la producción de artefactos se llevan a cabo a niveles por debajo de la conciencia del artesano y del alcance de las representaciones mentales. Las acciones del alfarero requieren una estrecha retroalimentación entre la percepción y la acción en la que las presiones infinitesimales y los movimientos de los dedos se producen “con una necesidad mínima de almacenamiento y procesamiento interno” (Malafouris 2008, 22). La acción comienza con una manipulación de la arcilla en la que la mano se adapta a las *affordances* (*potencialidades*) del material, en un “acoplamiento dinámico” entre “socios iguales” (24-5). Para Malafouris, la intencionalidad es una propiedad emergente de una transacción que tiene lugar entre cerebros, cuerpos y artefactos. Estos componentes distribuidos actúan como “atractores dinámicos” que moldean el “campo de acción” y conforman, hasta cierto punto, las intenciones del artesano (28). En el curso de este trabajo, los “recursos físicos están totalmente integrados en el funcionamiento y el movimiento del agente” (32).

Ahora bien, si ninguna de las fuerzas en este campo determina de forma aislada la actividad, ¿qué ocurre con la acción humana? Malafouris sostiene que la agencia es el resultado de eventos causales en el mundo físico en lugar de ser una “propiedad atemporal y natural de los seres humanos” o una función representativa de los estados mentales (25). De ello se desprende que la agencia está definida especialmente por aspectos causales: “el problema de la agencia es esencialmente acerca de quién o qué es la causa de la práctica” (23). La agencia es una propiedad del sistema, el “compuesto de cerebro, cuerpo y recurso” (32) en el que se considera la contribución del alfarero desde la misma perspectiva ontológica que los otros componentes. En otras palabras, desde esta perspectiva la agencia técnica exige un análisis simétrico. Si la materialidad tiene peso cognitivo, esto significa que tiene relevancia causal y, por lo tanto, derecho a la agencia.

El blanco de Malafouris, así como el de Ingold, son las teorías intencionalistas y computacionalistas de la acción cuyas tesis fueron sucintamente reconstruidas en la introducción de este artículo. Una estrategia clave del argumento Malafouris es encarar la atribución de la agencia en función de una escala temporal y una distribución cognitiva. Esta “anatomía de la acción” (32) distingue dos ejes de análisis: uno es denominado *crono-arquitectura* y el otro, *topología cognitiva*. El primer eje, el temporal, a su vez tiene dos dimensiones: (1) la disección temporal de la acción en diminutas rodajas de tiempo en las que las acciones del cuerpo y de la materialidad son opacas a la exploración intencional o racional del alfarero; a su vez, esto se enmarca en (2) una secuencia estructurada más amplia: la creación de un artefacto individual de principio a fin. En cuanto a la topología cognitiva (es decir, la distribución espacial de los recursos epistémicos), Malafouris se alinea con el externalismo y argumenta que “los parámetros importantes del problema obran desde fuera de la cabeza del alfarero y en gran parte por debajo del umbral de conciencia de atención del alfarero” (32). La agencia técnica se basa en *presentaciones* (siguiendo el juego de palabras de Malafouris) en lugar de basarse en representaciones.

### ***2.3 Algunas convergencias entre las dos teorías.***

Aunque ambos autores desarrollan sus argumentos dentro de matrices disciplinarias distintas, encarando tradiciones y problemas específicos, comparten algunas suposiciones y estrategias metodológicas fundamentales, entre los cuales cabe destacar las siguientes.

- (1) Tanto Ingold como Malafouris emplean el *modelo del artesano* como marco de análisis. Este modelo toma a la producción (en lugar del uso o utilización) como el caso ejemplar de la acción técnica: un despliegue temporal que conduce de la materia prima hasta la forma final, bajo la cual la agencia emerge de la progresiva acción causal de los materiales. Su estructura se compone de la producción de un solo artefacto, de principio a fin. Este enfoque individualista coincide con la metodología de la teoría intencionalista que abordaremos más adelante.
- (2) Ambos autores le restan importancia a los aspectos representacionistas y conciben la acción técnica como un campo de fuerzas, al tiempo que emplean la metáfora de la *danza* para caracterizar la interacción entre el trabajo del agente y las condiciones materiales de producción. Esta danza se caracteriza por ser sinérgica y armónica; sus interrupciones y reorientaciones, sus instancias de prueba y error, emergen del entramado de la práctica material.
- (3) Los puntos anteriores refuerzan la tendencia a un análisis simétrico, situado y relacional en el que todos los componentes son igualmente co-determinantes en la aparición de la forma. No hay un terreno analítico *a priori* que nos permita distinguir cualitativamente o privilegiar alguno de los factores contribuyentes.
- (4) Ambos enfoques comparten también una concentración en “una detallada anatomía temporal del acto” (Malafouris, 2008, 25): el despliegue en tiempo real de formas en una *performance* dinámica. El énfasis está en la microestructura física y temporal de la acción; sus dimensiones sincrónicas, inmediatas e infinitesimales.
- (5) La consecuencia lógica es una priorización de la estructura física del artefacto y de las propiedades de los materiales en detrimento de los aspectos funcionales de las tecnologías (tales como su función *intencionada* (*intended function*) y de su historia previa de selección y reproducción.
- (6) De esta manera, ambas teorías colocan en primer plano a las causas próximas activas en la producción sin integrar adecuadamente las causas *distales* (tales como los factores históricos, temporalmente más lejanos, derivados de artefactos y prácticas anteriores) en su explicación.

### **3. Algunas dificultades en las propuestas de Ingold y Malafouris.**

#### ***3.1 La elección de escala.***

El primer aspecto que debemos abordar críticamente es la escala analítica del modelo artesanal subyacente en estos modelos. Como dice Malafouris, “la primera condición de la identificación de la agencia debe ser la definición de la porción de tiempo que encapsula el evento que deseamos describir” (2008, 25). La gran aporía radica en que los contornos y regímenes causales de la acción técnica pueden variar enormemente en función de la escala temporal y la topología cognitiva que elegimos como significativas.

En este punto hay un profundo contraste entre las perspectivas intencionalistas y las teorías de Malafouris e Ingold. Las teorías intencionalistas que examinamos al principio de este artículo ponen en una caja negra las contingencias de la producción y toman *clases* de artefactos como su unidad de análisis: una cosa es un artefacto si y sólo si un agente le otorga una función intencional. Esta función a su vez remite a una representación mental que le otorga al artefacto una cierta solidez en el tiempo. Las representaciones mentales son las que, en cierta manera, hacen posible una historia de selección y transmisión. Estos linajes abarcan historias de reproducción y utilización en los cuales ciertos tipos de artefactos pueden ser definidos de acuerdo a características funcionales y normas estructurales comunes, las cuales los agentes se representan a sí mismos. La agencia ecológico-material, por el contrario, relega las funciones intencionales y la historia del desarrollo de las formas artefactuales a un segundo plano, destacando la productividad inmanente de la materia y las condiciones inmediatas de producción. De esta manera, la elección de escala deja de lado la historia previa de los artefactos y niega su contribución causal en la producción; no se ocupa, por ejemplo, de que el artesano puede producir una serie de artefactos idénticos ese mismo día o de la tradición de prácticas en las que se inscribe su acto singular (por ejemplo la historia de la metalurgia como condición de posibilidad del saber-hacer del herrero). Podemos referirnos a estas fuerzas externas o ‘trascendentes’ como las *causas distales*, externas a la escena poética, que ejercen una influencia sobre la organización de la materia a través de diversas temporalidades y condiciones culturales.

Paralelamente, el modelo artesanal conduce a problemas en relación con sus aspectos normativos. La normatividad de una acción productiva se conecta necesariamente con una práctica *virtuosa*, esto es, una acción experta en la que la manipulación de los materiales puede comprenderse, en el sentido aristotélico,

como una disposición habitual a la acción. Las nociones de éxito y fracaso, y de práctica buena y malograda, son intrínsecamente normativas. La *performance* virtuosa se mide en términos de buena forma, de sus condiciones de satisfacción, de normas, estándares y otros conceptos similares. De esta manera, la metáfora de la danza sólo parece ser aplicable a aquellas prácticas que ya están ajustadas sinérgicamente en vista de ciertas normas y fines. En cambio, el modelo artesanal implícito en Ingold y Malafouris parece menos adaptable a las prácticas defectuosas, a artefactos abortados, y a los inicios tentativos del aprendizaje basados en ensayo y error. Podríamos decir que, en estos fracasos de la práctica, la materialidad y las condiciones de producción han tomado el comando de la agencia y han abrumado la competencia del artesano. Lo que separa a un artesano experto de uno mediocre es la forma en que las acciones del primero se ajustan a medidas de excelencia establecidas por prácticas anteriores, que son aplicadas robustamente a la materia a través de condiciones siempre cambiantes. Las herramientas podrían ser defectuosas o inadecuadas; los materiales pueden no mostrar la consistencia o resistencia deseadas; en cualquier punto del proceso, el técnico debe ser capaz de recapitular sus errores y volver sobre los pasos necesarios en cualquier secuencia dada de acciones. De esta manera, el modelo artesanal retrata (de un modo paradójico o irónico) un agente humano que está firmemente en *control* de las circunstancias materiales que rodean su trabajo.

Como una especie de vehículo o medio de reproducción de artefactos, el artesano aplica esquemas cognitivos y causalmente anteriores al hecho de la producción. No es relevante aquí si concebimos estas normas como representaciones o como disposiciones inmanentes; lo relevante es que estos esquemas normativos requieren una crono-arquitectura y topología cognitiva que excede a la escena poética al tiempo que se articula *con* y *en* ella. La escala microtemporal singulariza las respuestas corporales habilidosas a las *affordances* (*potencialidades*) de los materiales y exige un análisis simétrico que no diferencia cualitativamente entre los esquemas distales y los factores en tiempo real.

Estos esquemas tienen un papel explicativo doble: (a) ayudan a explicar la normatividad y la direccionalidad del acto individual de (re-)producción, y (b) explican la estabilidad histórica de clases artefactuales a través de circunstancias diversas y contingentes. La estabilidad de las clases no puede ser explicada en referencia exclusiva a una escena de producción estable. De hecho, las formas de los artefactos (como vehículos de sus propiedades funcionales) parecen superar las resistencias de los materiales y el entorno de producción manteniéndose robustas en el interior de los fenómenos de entropía que caracterizan a la vida humana y a la transmisión cultural.

En este sentido se debe conceder que es correcto considerar que el artefacto, como plantea Aristóteles<sup>2</sup>, es tanto el producto del trabajo del artesano individual como el de una *techne* causalmente anterior, consistente en un cuerpo organizado de conocimientos que se concretan en disposiciones corporales y cognitivas que, a su vez, actúan como causas eficientes. Podríamos admitir, también, que estas normas no funcionan externamente, como arquetipos mentales, sino que involucran al sistema de forma dinámica y desde dentro; tal vez como “atractores”, para usar el término de Malafouris. Pero tenemos que explicar cómo estas causas formales desempeñan un papel regulador y si pueden efectivamente ser consideradas en el mismo nivel ontológico o explicativo de la materialidad. Estas causas generan la práctica al mismo tiempo que se generan en el interior de dicha práctica. Sin ellas, el trabajo del artesano carecería de consistencia y dirección.

Tanto Ingold como Malafouris admiten la importancia de estas dimensiones de la tecnología; sin embargo, insisten en la necesidad de eliminar toda referencia al representacionalismo en su teorización. Para este fin, el enfoque microtemporal está deliberadamente hecho a medida para reducir al mínimo la necesidad de discurso sobre representaciones. Sin embargo, esta estrategia se basa en dos supuestos cuestionables: que cualquier aspecto distal o ‘trascendente’ al campo inmanente de despliegue de la acción debe ser de alguna manera ‘representacional’; y que las representaciones son construcciones mentales rígidas o programas motores fijos. El blanco de los argumentos de Malafouris y de Ingold parece ser una versión dura del computacionalismo que es claramente insostenible; sin embargo, sus argumentos se radicalizan de manera inapropiada. Como se verá más adelante creemos que es

---

2 Aunque Aristóteles es considerado a menudo como el principal arquitecto del modelo centralizado de control, es también el primero en sugerir que la causa formal del producto técnico no es el artesano sino la propia *techne* como depósito de arquetipos y saberes: “Otro modo de causación es el accidental y sus géneros; así, la causa de una estatua es en un sentido Policleto, y en otro el escultor, puesto que no es sino por accidente que el escultor es Policleto” (195a32-195b1; 1995). Como explica Matthen (2009), el conocimiento o teoría (*logos*) de la esencia de una escultura es la causa formal de las acciones del escultor, que sólo coincide accidentalmente con el individuo real. En otras palabras, esta forma no está en el escultor o constructor (digamos, como imagen mental o *paradeigma*), sino que emerge de la propia *techne*: es decir, en la “concreción del arte del escultor en Policleto” (Matthen, 335). Aristóteles escribe: “Al investigar la causa de cada cosa hay que buscar siempre la que es preponderante. Así, un hombre construye porque es un constructor, y un constructor construye en virtud del arte de construir que posee, siendo entonces el arte de construir la causa anterior, y de la misma manera en todos los demás casos” (195b22-195b25). Trazando la arquitectura temporal y la topología cognitiva de la acción técnica, Aristóteles argumenta que una historia causal debe comenzar con causas externas, preexistentes y formales. Así, hablando precisamente, la *techne* de la construcción de viviendas es la causa formal de la casa, ejerciendo una fuerza eficiente a través de las disposiciones corporales y cognitivas del artesano.

posible (y deseable) concebir una articulación más matizada de aspectos materiales e intencionales de la agencia técnica.

Un último problema relacionado con lo anterior es que el modelo del artesano tiene un bajo contenido representacional. Uno podría preguntarse: ¿cómo podría aplicarse la noción de una danza simétrica de actantes -en la que no hay un *locus* agencial dirigiendo el juego- a artefactos de alto contenido representacional tales como un jarrón de fibra de vidrio diseñado por CAD (*Computer-Aided Design*), la impresión de un chip de computadora o la síntesis de un nuevo OGM (organismo genéticamente modificado)? No necesitamos siquiera ir tan lejos, ya que las culturas en las que las artes tradicionales son el modo predominante de producción pueden construir artefactos de alta complejidad que requieren la integración coordinada (social, técnica y cognitiva) de diversos agentes y conocimientos. En este sentido Houkes y Vermaas (2009) muestran las limitaciones del modelo del artesano para explicar la tecnología compleja:

[El artesano es] una sola persona que produce artefactos relativamente simples, a partir de un deseo (tal vez personal) que finaliza en un producto terminado. Este modelo artesanal no distingue entre diseño y fabricación de artefactos, sino que describe ambas actividades con un solo término. Esta falta de diferenciación contrasta con la práctica de la ingeniería contemporánea, en la que muchos agentes, jugando diferentes roles, contribuyen a la producción de artefactos. Estas diferencias pueden incluso obstaculizar la ingeniería y han dado lugar a intentos de integración ejemplificados por técnicas como la 'ingeniería concurrente' y el 'Desarrollo Integrado de Productos' (403-4).

Los argumentos anteriores confluyen en la cuestión acerca del alcance del modelo artesanal. En un momento dado, Ingold parece sugerir que tomemos su caso de estudio idealizado (el tejido de cestas) como un modelo central para la producción técnica (2000, 346) o por lo menos para las formas manuales tradicionales. Sin embargo, ¿puede este modelo extenderse a una teoría general o universal de la práctica técnica? Si no es así, ¿cómo podría ser integrado dentro de una filosofía de la tecnología en sentido estricto? Una primera alternativa es argumentar que la imagen del artesano captura un modo básico pero restringido de la agencia técnica, analítica y quizás también ontológicamente distinto de otros modos, más complejos. Pero esta estrategia plantea algunos problemas. Principalmente, sería necesario justificar la brecha entre estos dos marcos y por qué el representacionalismo sería admisible en un contexto pero no en el otro. ¿Hasta qué punto esta distinción ontológica se basa en la existencia de las mismas representaciones que Ingold y Malafouris se resisten a admitir?

Ingold y Malafouris son claros en esto: hay *algún* contenido representacional en la habilidad que se manifiesta en forma de reglas empíricas y esquemas. Pero

no está claro cómo estos recursos internos se articulan con los recursos materiales y corporales; es evidente que esta demanda impone una cierta asimetría, una especificidad explicativa cuya trama intentaremos indagar en las secciones siguientes.

### **3.2 Teleología y habilidad.**

Los aspectos normativos y teleológicos de la agencia técnica están profundamente entrelazados. Las formas normativas de la cognición guían las diferentes etapas de la producción y, tal como veremos, generan la trama característicamente teleológica de la acción. Las teorías intencionalistas de los artefactos (ya mencionadas en la introducción de este trabajo) establecen explícitamente este vínculo entre las normas y la direccionalidad de la acción, que se centra en la intencionalidad de los agentes. Aquí sería útil ofrecer una breve descripción de cómo las teorías intencionalistas articulan estos aspectos. Para tal efecto tomaremos la refinada versión de Livingston (2005) como nuestra guía.

Según Livingston, podemos definir una intención como una actitud significativa que “representa una situación o estado de cosas deseado, así como algunos medios para ese fin” (8). El contenido representativo de una intención puede ser nebuloso, ya que siempre habrá un hueco entre los “rasgos esquemáticos de la construcción mental y los hechos concretos, reales que pueden llegar a hacer realidad el plan” (8). Livingston identifica cinco funciones centrales del contenido representacional de las intenciones:

- (1) iniciar y mantener una conducta;
- (2) dirigir las acciones específicas hacia la consecución de un objetivo;
- (3) terminar pronta y adecuadamente el razonamiento práctico;
- (4) ayudar en la coordinación del comportamiento del agente en el tiempo;
- (5) ayudar a coordinar las interacciones entre los agentes (2005, 15).

La agencia, entonces, se puede definir como la autoría y el control efectivo de la realización de las intenciones en acciones; en otras palabras, como sostiene Malafouris, el agente es la causa del hacer. De acuerdo con una intencionalista fuerte como Thomasson, un artefacto “debe ser el producto de un proceso controlado de producción”, y esto implica “la imposición de un número de características intencionadas sobre el objeto...” (2007, 58-9). La intención de hacer una cosa perteneciente a una clase artefactual K “por lo tanto debe implicar un concepto

sustantivo (y sustantivamente correcto) de lo que es un K, incluyendo una comprensión de qué tipo de propiedades son pertinentes a K y la intención de realizar muchas de ellas en el objeto creado” (59).

Un intencionalista comprende la acción técnica como un aspecto de la razón práctica: la deliberación sobre los fines y los posibles cursos de acción que conducen a ellos. De esta manera, la agencia se teje a partir de una sucesión de estados intencionales y al menos algunos de estos estados requieren guías de construcción que (en el caso de la producción) se corresponden con las funciones intencionales ‘escritas’ sobre la materia. Para un intencionalista, la materia misma (la conformación física de los artefactos, sus características estructurales y objetivas) no contribuye a esta determinación, sino que se concibe más bien como un portador pasivo o instrumento neutro de la acción humana. Desde esta perspectiva podríamos admitir que un pintor o escultor es ‘guiado’ por sus materiales, o que la materia contribuye con un abanico de posibilidades creativas que pueden, hasta cierto punto, remodelar intenciones previas; pero sería filosóficamente extraño, o tal vez poco interesante, imbuir a la materialidad de agencia o de poder causal para generar formas.

En el modelo artesanal de Ingold y Malafouris, las formas emergen desde el interior de la *performance* en tiempo real y se tejen a partir de una serie de secuencias microtemporales, tales como la búsqueda táctil de las propiedades de tracción y resistencia del mimbre. En cambio, las normas parecen más alejadas de la práctica; no son una causa directa ni “eficiente” o “formal” en el sentido aristotélico. Sin embargo, el modelo artesanal conserva una estructura teleológica cerrada y bien definida: un patrón de acciones que empieza con la preparación de materiales y termina con la finalización del artefacto. La estructura de la acción parece tener una orientación y lógica generales, un conjunto de esquemas de orden superior que organizan esta serie de ajustes discretos en función de un objetivo general. Los intencionalistas argumentan que sólo tiene sentido hablar de la agencia en este nivel de análisis. Un intencionalista podría argumentar que, si expandimos la noción de agencia en la forma en que Ingold y Malafouris sugieren, de modo que incluya causas no-humanas, no nos quedaría ningún criterio para distinguir la agencia de la mera causalidad física (y, como veremos en breve, un sistema cognitivo de uno meramente reactivo). Podríamos decir que una piedra que cae en un río es un agente que produce las ondas resultantes en la superficie del agua, pero esto sería vaciar el término *agencia* de cualquier valor analítico reduciéndolo a la causalidad eficiente. Además, si la agencia no es propiedad exclusiva de los seres humanos, ¿por qué los casos de producción prototípica analizados por estos autores aparecen sólo cuando hay algún humano involucrado en una acción?

Dado el amplio abanico de aspectos que la noción de intención pretende explicar, cabe preguntarse cómo los enfoques que estamos examinando dan cuenta de estos mismos aspectos. En las teorías de Ingold y Malafouris, la noción de ‘habilidad’ (*skill*) tiende a absorber muchas de las funciones explicativas de la intencionalidad. La topología cognitiva del modelo artesanal considera a la habilidad como inmanente al campo, en parte corporizada y distribuida en su conjunto a través de ecologías y materiales. De acuerdo con Ingold, la habilidad no es una propiedad del “cuerpo humano individual como una entidad biofísica, una cosa-en-sí, sino de la totalidad del campo de las relaciones constituidas por el organismo-persona, indisolublemente cuerpo y mente, en un medio ambiente ricamente estructurado” (2000, 353). Para ambos autores, este entorno se limita a los soportes materiales y las presentaciones inmediatas. La agencia humana se reduce a la atención inmediata: “atención, juicio y destreza” (347). Parece que estas disposiciones y actitudes son estados intencionales sin contenido representacional.

Malafouris apela a la idea de trasfondo (*background*) de Searle (1983) como un aspecto fundamental de la habilidad. El trasfondo es “un conjunto de capacidades mentales no representativas que permiten que toda representación tenga lugar” (Searle, 1983, 143). A partir de Emirbayer y Mische (1998), podemos ampliar la noción de trasfondo en el contexto de la producción y la técnica, como un conjunto de recursos de “rutinas, disposiciones, preconcepciones, competencias, esquemas, modelos, tipificaciones y tradiciones” (975). Malafouris observa que Searle es ambiguo acerca del estatus del trasfondo. De hecho, desde una posición representacionista, el trasfondo se vuelve algo misterioso y difícil de entender. Searle lo llama “sentido preintencional”, algo que no es mental ni físico: “un conjunto de habilidades, posturas, supuestos pre-intencionales y presuposiciones, prácticas y hábitos... realizados en cerebros y cuerpos” (Searle, 154). Es una especie de *saber cómo*, más que de *saber qué* (Malafouris, 2008, 32). En consecuencia, se podría argumentar (contra Ingold y Malafouris) que la habilidad tiene cierto *input* externo, a medio camino entre el desarrollo de la acción y esquemas previamente adquiridos que dan forma a la estructura de esta acción. Representacional o no, el trasfondo tiene funciones normativas y operativas que son irreductibles a los recursos disponibles a la agencia en tiempo real. El trasfondo determina las *condiciones de éxito* (el marco en el que el agente evalúa el resultado de su acción de acuerdo a la conformidad a un estándar) de la producción, proporcionando anclajes normativos para la evaluación del trabajo en cualquier etapa de su desarrollo. Para Searle, el trasfondo constituye el horizonte semántico implícito que posibilita dar sentido a las proposiciones y “permitir que toda representación tenga lugar” (1983, 143). Los significados se forman en función de suposiciones que “determinan

su interpretación y por lo tanto sus condiciones de satisfacción” (Schmitz 2012, 58). Las habilidades y las técnicas están sujetas al mismo tipo de condiciones de satisfacción y, en este sentido, son análogas a las proposiciones. El factor clave es la *evaluabilidad semántica* de cada etapa de la obra, el hecho de que la atención y la capacidad de respuesta del artesano son informadas por normas sólidas. La evaluabilidad semántica es un concepto reconocido en la filosofía de la mente y del lenguaje que se refiere a la posibilidad de que una proposición pueda ser evaluada como verdadera o falsa.

Searle sugiere que el trasfondo se compone de capacidades no-representacionales; sin embargo, el criterio de evaluabilidad semántica también se aplica en este contexto, dado que permite una evaluabilidad pragmática (por ejemplo, comprobar si estamos operando un automóvil del modo correcto). Por su parte, Michael Kirchhoff (2011) sostiene que la evaluabilidad semántica es esencial para establecer el umbral mínimo de la intencionalidad (y por lo tanto distinguir a los sistemas cognitivos de los reactivos). La teoría ‘deflacionaria’ de la intencionalidad de Kirchhoff busca sintetizar nuevos enfoques en las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente que consideran la representación, ya no como una especie de imagen mental, sino como un elemento incorporado a la acción, y cuya función es la adaptabilidad del organismo. Esto es de interés para nosotros porque sugiere que teorías que rechazan el representacionalismo “duro” pueden llegar a incorporar un concepto más flexible e inclusivo de la representación. Así, partiendo de estas elaboraciones recientes, Kirchhoff demuestra que hay maneras de concebir el contenido representacional a fin de evitar los inconvenientes del computacionalismo rígido (el mismo que Ingold y Malafouris quieren desplazar). Desde la perspectiva que sugiere Kirchhoff, las representaciones se refieren a “las propiedades portadoras de información de ciertos procesos neurofisiológicos o estados en el cerebro de los animales humanos y no-humanos, que consisten en tener la función de acarrear ciertos tipos de *contenidos semánticamente evaluables*” (2011, 22; énfasis en el original). En otras palabras, los contenidos intencionales (acarreados por sus correspondientes estados cerebrales) son aquellos susceptibles de ser detectados como correctos o incorrectos (= verdadero o falso). Esto significa que un agente de comportamiento autónomo es aquel capaz de traer sus propias experiencias previas, aplicarlas a una situación particular, y utilizarlas para evaluar sus estados actuales. De esta manera, la acción del agente “emergerá de las *interacciones conjuntas* de su experiencia y la actual situación contextual” (22). En este caso, el agente debe exhibir la capacidad de “*adaptar* su comportamiento dentro de un entorno dinámico” y “hacerlo de manera que sean *apropiado* (o

beneficioso) en situaciones actuales” (23). Estos dos últimos criterios (adaptabilidad y autonomía) son, para Kirchoff, a la vez suficientes y necesarios “para demarcar sistemas genuinamente cognitivos de sistemas meramente reactivos” (21).

De acuerdo con el esquema de Kirchoff, no hay una distinción tajante entre actividades que demandan un alto grado de representaciones desacopladas o internas, y actividades que requieren respuestas más instintivas e inmediatas a los estímulos del entorno; el modelo artesanal debe localizarse en algún lugar en medio de un continuo de actividades orgánicas, con “actividades puramente *reactivas, determinadas situacionalmente*” en un extremo y “actividades altamente cerebrales e independientes de la situación” al otro extremo (2011, 19). En el medio de este espectro, Kirchoff sitúa “actividades en *tiempo real, ávidas de representación (representation-hungry)* donde el éxito de comportamiento no es ni completamente determinado por los estímulos del medio ambiente, ni totalmente desconectado de los estímulos situados, continuos y corporizados” (19). Como argumenta John Sutton, lo que importa no es decidir si hay representación o no, sino integrar diferentes recursos externos e internos en un mapa distribuido de la acción (la topología cognitiva de Malafouris). Sutton escribe: lo que distingue al artesano consumado es la “capacidad... para trabajar entre la mente, el cuerpo y el mundo, o para gestionar eficazmente los recursos distribuidos de ecologías cognitivas organizadas” (2013, 35). Esta ecología cognitiva puede admitir contenidos cognitivos, pero no necesariamente concebidos en los términos fuertemente representacionistas que Ingold y Malafouris atacan con cierta razón. De este modo, el esquema de Kirchoff puede ajustarse a la idea searleana de trasfondo. Ambas teorías postulan una estructura para la evaluación del contenido y como condición de posibilidad de toda semántica (ya sea del significado o de la acción corporizada), y conciben las normas como los productos de una carga pasada, las cuales el agente aplica en el curso de la acción.

Kirchoff extiende el criterio de evaluabilidad semántica (central al trasfondo de Searle) hasta los niveles más bajos de la autonomía biológica: a los niveles somáticos y corpóreos que más le interesan a las teorías de la agencia ecológica y material. Siempre y cuando estemos de acuerdo en que estos contenidos no se alojan exclusivamente en el cerebro sino que están distribuidos por todo el sistema nervioso. Esta perspectiva teórica puede dar cuenta potencialmente de cómo los esquemas que el artesano aplica en su trabajo son, por un lado, no verbalizables y opacos a la conciencia; y, por otro lado, son irreductibles a las condiciones inmediatas de la producción. Sin embargo, esta propuesta puede ser muy problemática para Ingold y

Malafouris porque busca “intencionalizar” lo que no debe intencionalizarse.<sup>3</sup> De este modo, nos encontramos con una curiosa encrucijada. Mientras los intencionalistas podrían criticar a los “materialistas” por extender el concepto de agencia a entidades y factores inanimados, por su parte los materialistas objetarían extender el concepto de evaluabilidad semántica (que apela a la noción de un contenido proposicional) a aspectos corpóreos-somáticos de la práctica.

### ***3.3 Causas distales e infradeterminación.***

De acuerdo con Ingold y Malafouris, no parece haber nada ‘añadido’ al propio producto terminado, ninguna otra entrada de información que no sea inmanente a la acción considerada en tiempo real y en el contexto material de su entorno. La forma final del artefacto es el resultado de una interacción mutuamente productiva entre materiales, movimientos y *affordances* (*potencialidades*). En esta sección invertimos el argumento de Ingold y Malafouris y sostenemos que las formas técnicas son *infradeterminadas* por las condiciones de la materialidad; es decir no son causas suficientes.

Un índice inmediatamente evidente de esta infradeterminación es la robustez de las clases artefactuales, el hecho de que: (a) las condiciones materiales-ecológicas similares pueden dar lugar a una amplia gama de artefactos y de variaciones sobre un tipo específico; y (b) por otro lado, diferentes circunstancias pueden generar los mismos tipos de artefactos. Estos dos aspectos coinciden con lo que Houkes y Meijers (2006) llaman la “infradeterminación bidireccional” entre función y estructura: los tipos de artefactos son múltiplemente realizables (es decir, la misma función o clase puede concretarse {be instantiated} en sustratos materiales heterogéneos, lo cual es la base de la sustitución funcional), mientras que “una base material dada puede realizar una variedad de funciones” (120).

Por lo tanto, las formas artefactuales pueden ir simultáneamente *a favor* y *en contra* de la propia materialidad: a favor porque, como bien sostienen la teoría ecológica y la de agencia material, las formas deben “seguir” las propiedades de la materia; en contra porque también deben imponerse contra las fuerzas contenidas en estas propiedades. Ciertas tendencias y propiedades materiales pueden sugerir cierta forma o curso de acción; pero también pueden sostener otras formas, no necesariamente contenidas en las posibilidades inherentes en los materiales. La materialidad es, entonces, una base insuficiente para explicar la variación.

---

<sup>3</sup> Le debemos esta última observación a un evaluador anónimo de un borrador previo de este artículo, por lo cual le estamos agradecidos.

Incluso en el nivel del artefacto individual podemos percibir claramente la fuerza de las normas que conforman el desarrollo de las formas. Tomando la cestería como ejemplo, podemos mencionar los diversos patrones en los que pueden ser tejidas hebras de mimbre. El mimbre es sustancialmente idéntico, pero las formas resultantes no lo son.

Como otro ejemplo de esta condición tomemos ahora la *concauidad*, el rasgo formal central de las vasijas de arcilla y las cestas. Si la cuestión de la agencia es la cuestión de la autoría, deberíamos preguntarnos si la concauidad puede surgir internamente de la danza de los subsistemas o si los componentes infradeterminan la forma. Por un lado, la concauidad se produce siguiendo las potencialidades (*affordances*) de la plasticidad de la arcilla y la resistencia a la tensión (*tensility*) del mimbre; por el otro, la concauidad va en contra de las propiedades de estos materiales y no está presente en “los principios generadores incrustados en las condiciones materiales de la producción ...” (Ingold, 2000, 346). En el trabajo con el mimbre, los hilos deben mostrar la resistencia correcta para permitir su flexión y fijación; en el caso de la arcilla, el material debe mostrar una consistencia óptima que permita que la forma cóncava se retenga durante y después del despliegue de la obra. Sin embargo, estos materiales no entran en el trabajo en un estado ‘puro’, y sus propiedades son a menudo el resultado de una etapa previa de preparación, con el fin de obtener las cualidades deseadas.<sup>4</sup> Del mismo modo, no todas las potencialidades (*affordances*), propiedades y señales ecológicas son ‘calculadas’ por el artesano; hay esquemas que determinan la cantidad de materialidad que será admitida en la producción. El artesano debe luchar *contra* la materialidad y su atención debe seguir normas muy claras. Estos esquemas estructuran la atención y la capacidad de respuesta del artesano hacia los rasgos relevantes de la forma a medida que se va desarrollando.

La concauidad, en otras palabras, está *infradeterminada* por las condiciones de producción; es decir, no está dada ni en las condiciones iniciales ni en las causas proximales de la obra. El hecho de que la concauidad pueda admitir variaciones de grado (siendo más o menos profunda, estrecha o más ancha) nos da una indicación más de esto. Las teorías de Ingold y Malafouris no poseen los recursos para considerar aspectos de la forma que no estén de algún modo presentes o contenidos en la escena aislada de producción. Como hemos visto, los únicos recursos externos admitidos son aquellos contenidos en las disposiciones del artesano (la habilidad).

---

<sup>4</sup> Sobre el aspecto de preparación de los materiales véase la extensa descripción que realiza Simondon (2015) acerca de las condiciones de la arcilla para devenir lo suficientemente plástica como para entrar en un rol de mediación y devenir posteriormente ladrillos.

El modelo artesanal, a su manera, replica el sesgo individualista de la teoría de la acción tradicional centrándose en un agente aislado que actúa en una porción limitada de tiempo. Pero es evidente que la deliberación del artesano tiene lugar no sólo en el mundo inmediato, sino también en el contexto de las prácticas y estándares establecidos. El cesterero se ciñe en mayor o menor grado a las formas tradicionales de hacer las cestas, y la materialidad del mimbre y de la arcilla brinda información significativa sólo dentro de los límites establecidos por las normas resultantes de prácticas anteriores. La danza de la agencia no es sólo un diálogo con los materiales; es también un diálogo entre productores y usuarios, sedimentado en una cultura técnica. Ingold escribe que los artesanos son los “portadores de técnicas” (2000, 321), y este *portar* es crucial. Se sigue de lo anterior que no reside inmanentemente en habilidades disposicionales o corporizadas, sino que nos remite a una historia causal de los artefactos con una carga histórica y cultural. Siguiendo a Aristóteles de nuevo (las reflexiones en su *Física*, examinadas previamente): si la pregunta es por el autor de la acción, entonces es que el *arte de hacer*, tanto como el fabricante, produce la forma. Y esta forma, a su vez, tiene una finalidad, una función. Este último problema será examinado en la próxima sección.

#### 4. Aspectos funcionales de los artefactos

Una pregunta inevitable en cualquier examen filosófico de los artefactos y de la agencia técnica es por la relación entre forma y función, y el papel de esta última como factor causal en la explicación de la primera; es decir, el papel de la función en la *etiología de las formas*. Algunas formas artefactuales se mantienen robustas a través del tiempo y el espacio, y una gran cantidad de energía y esfuerzo se invierte en conservar y transmitir el conocimiento que da lugar a los productos de la cultura material. Esta estabilidad mediada culturalmente se explica a menudo en términos de éxito reproductivo, un éxito que a su vez puede ser explicado en términos intencionalistas (por ejemplo, Thomasson 2007, Dipert 1995) o no intencionalistas (por ejemplo, Longy 2006, Preston 2013, Elder 2007). La función está más alejada de la materialidad que la forma, y por lo tanto no es fácilmente reducible a los factores inmediatos (causas proximales) de la producción.

Los intencionalistas explican la estabilidad cultural de las clases artefactuales en términos de actos intencionales individuales que fijan las funciones propias de los artefactos en el tiempo. Los linajes artefactuales, en su opinión, deben clasificarse en términos de la función intencional atribuida. De esta manera, los aspectos formales y materiales nos remiten a los aspectos funcionales. Como sostiene Thomasson, “la reproducción de artefactos (a diferencia de los organismos) debe ser mediada

por seres humanos que *creen* que los artefactos ancestrales han realizado alguna función útil y *tienen la intención* de que los nuevos artefactos hagan lo mismo” (2009, 204; énfasis en el original).

Los autores no intencionalistas, en cambio, se centran en la historia de selección, dejando la escena de producción fuera del análisis. Pero incluso algunos críticos feroces del intencionalismo, como Preston (2013), admiten que la función intencional puede desempeñar un papel central en la etiología de las formas. Preston apela a una distinción establecida entre dos tipos diferentes de función: función sistémica y función propia. Una función sistémica se refiere a la función que un objeto o sus componentes desempeñan en un “sistema incrustado” (*embedding system*) (195). De esta manera, la reproducción de una función sistémica “requiere no sólo la reproducción de la estructura, sino de su situación en un sistema incrustado apropiado” (195). Una función propia, por el contrario, es la función que supuestamente debe desempeñar un artefacto en condiciones determinadas, y por lo tanto debe ser referida a “un linaje particular definido en términos de patrones históricos de... uso” (195). De ello se desprende que la reproducción de una estructura funcional propia no consiste sólo en replicar una estructura de un material dado, sino “de reproducirla en condiciones que constituyan su pertenencia a un linaje particular” (196). Preston argumenta que la teoría de Ingold puede acomodar parcialmente ambos tipos de funciones, ya que la producción de una forma que realice una función debe situarse en un contexto relacional ampliado. Sin embargo, según Preston el problema es que “las *funciones* de los productos de la cultura material parecen depender de propósitos que los seres humanos tienen y se representan explícitamente a sí mismos de alguna manera” (199; énfasis en el original). Este es uno de los aspectos que las teorías intencionalistas han explicado con cierto éxito en (Thomasson, 2009). Preston no lo niega; ella procede, en cambio, a mostrar cómo la cultura material en sí puede imponer estos propósitos a los agentes, contrarrestando así la dirección estándar de los argumentos intencionalistas, que tienden a considerar al agente como un demiurgo desvinculado de todo contexto. De esta manera, la representación explícita de la función propia es también el resultado de la adquisición de habilidades a través de la interacción con artefactos previos y con otros agentes humanos (Preston, 2013, 204).<sup>5</sup>

Preston argumenta que las funciones se mantienen a través de prácticas y patrones de uso. Ella presenta dos objeciones a la teoría de la acción de Ingold:

---

<sup>5</sup> Al respecto Kim Sterelny (2004) señala que la materialidad de los artefactos tiene un carácter epistémico en la medida en que los artefactos “sirven tanto para reelaborar nuestras circunstancias físicas y biológicas, y como patrones, soportes y disparadores de su propia reproducción” (241).

que “tiene la intención explícita de desviar la atención teórica lejos del producto y hacia el proceso” y que pasa por alto “el papel de las representaciones mentales en la actividad de producción” (197-8). Por lo tanto, el problema con las perspectivas de Ingold y Malafouris es que no incorporan estos aspectos distales y etiológicos en la elucidación de la génesis y reproducción de la estructura. Los enfoques de la agencia material (incluyendo el ecológico de Ingold) tienden a ocluir, precisamente, este *para-qué* de los artefactos y la manera en que determina la estructura.

## 5. Conclusión

En este trabajo hemos examinado los argumentos de las teorías ecológicas y de agencia material en lo concerniente a la agencia técnica. Hemos demostrado que estos enfoques no dan cuenta de algunos aspectos de la acción que son generalmente aceptados como elementos centrales de la agencia técnica. Reconocemos que la cuestión del contexto disciplinario es importante: tanto Ingold como Malafouris no pretenden ofrecer una rigurosa filosofía de la producción, sino que su objetivo es rectificar algunos puntos ciegos metodológicos en sus respectivas disciplinas. De hecho, el enfoque de ambos autores es muy valioso para poner de relieve ciertos aspectos de la práctica y la cultura material. Por el otro lado, los filósofos de la tecnología quizás están interesados en cuestiones que tienen poco interés práctico para un antropólogo. No obstante, creemos que hay importantes puntos de contacto entre la filosofía y las ciencias humanas y en este caso esa conexión está plasmada en el hecho de que Ingold y Malafouris abordan problemas filosóficos cruciales tales como el del representacionalismo y la agencia.

Hemos empleado deliberadamente una teoría ‘rival’ (alineada con el intencionalismo) para exponer algunos de los *explananda* claves que preocupan a los filósofos de la tecnología: la normatividad de la agencia, la teleología de la acción, la etiología de las formas, y los problemas en torno a la noción de función. Esperamos haber demostrado que estos problemas exceden el alcance de las teorías de Ingold y Malafouris. Desde esta perspectiva, algunas de las características importantes de la agencia técnica y de la producción parecen estar infradeterminadas por la escena poética y por lo tanto el modelo artesanal no las explica adecuadamente. También hemos sugerido algunas de las formas en que el enfoque inmanentista de Ingold y Malafouris podría ampliarse: principalmente mediante la incorporación de una noción más flexible de representación, como la desarrollada en la literatura más reciente en las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente. Aunque hemos intentado ser agnósticos sobre el rol de las representaciones, argumentamos que

considerar a la agencia como un fenómeno distribuido y emergente no constituye en sí mismo un motivo para rechazar el representacionalismo. De hecho, ambos enfoques necesitan incorporar algunos recursos explicativos para hacer frente a las dimensiones normativas de la agencia.

Malafouris afirma que la tesis de la agencia material no “implica... que no existen diferencias importantes entre el alfarero y la arcilla, o que uno de los dos socios no es a veces el que lidera la danza” (2008, 25). Sin embargo, la agencia material y la teoría ecológica no ofrecen una base para distinguir la contribución específica de la agencia humana. Hemos destacado un aspecto de esta especificidad: el artesano encarna fuerzas distales, disociadas, y fuerzas externas que entran en la ecología material de la agencia técnica al tiempo que no son reducibles a ella. También hemos examinado cuatro dimensiones ampliamente reconocidas de la tecnología que deben ser explicadas: (1) la estructura del artefacto a menudo emerge de la escena morfogenética *a pesar de* las condiciones inmediatas que, de no ser mediadas por cierto tipo de agencia externa, no conducirían nunca a lo que identificamos como un acto poiético; (2) las formas artefactuales son culturalmente estables y capaces de ser reproducidas en el contexto de una variedad de condiciones materiales y culturales; (3) la función puede tener un rol en la explicación de los dos aspectos anteriores; (4) sin causas externas o distales, la agencia técnica perdería especificidad y consistencia, y sus dimensiones normativas -teleológicas se harían difíciles de entender.

Cualquier teoría de la agencia material que sea filosóficamente respetable debe remar contra una larga tradición intelectual que ha segregado la intencionalidad de la materialidad. La cuestión es bien difícil y no pretendemos haberla resuelto. Es nuestra humilde esperanza que la discusión anterior contribuya a articulaciones futuras más ricas de estos aspectos. Creemos que un proyecto de este tipo requerirá necesariamente el diálogo entre las diferentes disciplinas que se ocupan de la tecnología en todos sus multifacéticos aspectos.

### **Bibliografía**

1. Aristóteles (1995). *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos.
2. Baker, L. R. (2004). The ontology of artifacts. *Philosophical Explorations*, 7, 99–111.
3. Boivin, N. (2010). *Material cultures, material minds: The impact of things on human thought, society, and evolution*. New York: Cambridge University Press.

4. Dant, T. (2005). *Materiality and society*. Maidenhead: Open University Press.
5. Dipert, R. (1995). Some issues in the theory of artifacts: defining ‘artifact’ and related notions. *The Monist*, (78)2, 119–136.
6. Dreyfus, H. (2007). The return of the myth of the mental. *Inquiry*, 504, 352-365.
7. Elder, C. L. (2007). On the place of artifacts in ontology. In E. Margolis, S. Laurence (Eds.) *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*. New York: Oxford University Press.
8. Emirbayer, M. and Mische, A. (1998). What is agency? *The American Journal of Sociology*, 103(4), 962-1023.
9. Hayles, N. K. (1993). The materiality of informatics. *Configurations*, 11, 147-170.
10. Hilpinen, R. (2004). Artifact. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/artifact/> Accessed July 23rd, 2009.
11. Houkes, W. & Meijers, A. (2006). The ontology of artifacts: the hard problem. *Studies in History and Philosophy of Science*, 37, 118–131.
12. Houkes, W. and Vermaas, P. (2009). Contemporary engineering and the metaphysics of artifacts: beyond the artisan model. *The Monist*, 92(3), 403-419.
13. Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
14. Ingold, I. (2010). Bringing things to life: Creative entanglements in a world of materials. NCRM Working Paper # 15. Realities / Morgan Centre, University of Manchester. [http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/1/0510\\_creative\\_entanglements.pdf](http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/1/0510_creative_entanglements.pdf). Accessed 12 / 04 /2011.
15. Ingold, T. (2012). Toward an ecology of materials. *Annual Review of Anthropology*, 41, 427–42.
16. Kirchhoff, M. D. (2009). Material agency: a framework for ascribing agency to human culture. *Techné*, 13(3).
17. \_\_\_\_\_. (2011). Anti-representationalism: Not a well-founded theory of cognition. *Res Cogitans*, 2, 1-34.
18. Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the reality of Science Studies*. Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press.

19. Latour, B. (2000). When Things Strike Back: A Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences. *British Journal of Sociology*, 51, 107–23.
20. Law, J. (2008). Actor Network Theory and Material Semiotics. In B. S. Turner Ed., *The New Blackwell Companion to Social Theory* (pp. 141-158). London: Wiley-Blackwell.
21. Livingston, P. (2005). *Art and intention: A philosophical study*. New York: Oxford University Press.
22. Longy, F. (2006). Function and probability: the making of artifacts. *Techné*, 10(1), 81–96.
23. Malafouris, L. (2008). "At the potter's wheel: An argument for material agency", en *Material Agency: Towards a non-anthropocentric approach*, Knappett, C. & Malafouris, L. (eds.) New York: Springer.
24. Matthen, M. (2009). "Teleology in living things". En *A companion to Aristotle*, Anagnostopoulos, G. (ed.), pp 335-347. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
25. McLaughlin, P. (2003), *What functions explain*, New York: Cambridge University Press.
26. Miller, D. Ed., (2005). *Materiality*. Durham: Duke University Press.
27. Pickering, A. (1995). *The mangle of practice: Time, agency and science*. Chicago: University of Chicago Press.
28. \_\_\_\_\_. (2010). Material culture and the dance of agency. In D. Hicks & M. Beaudry (Eds.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, pp. 191-208. Oxford: Oxford University Press.
29. Preda, A. (1999). The Turn to Things: Arguments for a Sociological Theory of Things. *Sociological Quarterly* 40(2), 347–66.
30. Preston, B. (2013). *A philosophy of material culture: Action, function and mind*. New York and London: Routledge.
31. Rowlands, M. (2006). The normativity of action. *Philosophical Psychology* 193: 401-416.
32. Schmitz, M. (2012). The Background as intentional, conscious and non-conceptual. In Z. Radman (ed.), *Knowing without thinking: Mind, action,*

- cognition and the phenomenon of the Background (pp. 57-82). Palgrave: MacMillan.
33. Searle, J. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
  34. Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 2ª edición. Buenos Aires: Editorial Cactus.
  35. Sterelny, K. (2004). Externalism, epistemic artifacts and the extended mind. In Richard Schantz (Ed.), *The externalist challenge: New studies on cognition and intentionality*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
  36. Sutton, J. (2013). Skill and collaboration in the evolution of human cognition. *Biological Theory* 8(1), 28-36.
  37. Thomasson, A. (2007). Artifacts and human concepts. In E. Margolis & S. Laurence (Eds.), *Creations of the mind: Essays on artifacts and their representation*, pp. 52–73. Oxford: Oxford University Press.
  38. \_\_\_\_\_. (2009). Artifacts in metaphysics. In A. Meijers (ed.), *Handbook of the Philosophy of the Technological Sciences* (pp. 191-212). Amsterdam: Elsevier Science.
  39. Trentmann, F. (2009). Materiality in the future of history: Things, practices, and politics. *Journal of British Studies*, 48, 283–307.
  40. Turkle, S. Ed., (2007). *Evocative objects: Things we think with*. Cambridge, MA: MIT Press.
  41. Vannini, P. Ed., (2009). *Material culture and technology in everyday life: Ethnographic approaches*. NY: Peter Lang Publishing, Inc.

## COLABORADORES

**Claudia Patricia Fonnegra Osorio.** Magíster en Estudios Humanísticos y Especialista en Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT. Licenciada en Filosofía, Universidad de Antioquia. Docente de cátedra de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación de Filosofía Política del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Publicaciones: Nacionalismos, identidades y narraciones. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 16, núm. 30 (2016); Benjamin Constant. Libertad, democracia y pluralismo. *Estudios Políticos*, núm. 47 (2015); La guerra y el tiempo en Semejante a la noche, de Alejo Carpentier. *Co-herencia*, vol. 6, núm. 11 (2009).

E-mail: [claudiafonnegra@gmail.com](mailto:claudiafonnegra@gmail.com)

**Alejandro Fielbaum.** Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Sociólogo y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente, cursa estudios de Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM, y es coinvestigador del Proyecto Fondecyt “Filosofía y Literatura en América Latina. (Fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX). Docente en las Universidades Adolfo Ibáñez, ARCIS y Católica de Chile. Entre sus publicaciones destaca la coedición del libro *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile (2014).

E-mail: [afielbaums@gmail.com](mailto:afielbaums@gmail.com)

**Hernán Gabriel Inverso.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Profesor adjunto de la Universidad Nacional de San Martín y jefe de trabajos prácticos de la Universidad de Buenos Aires. Es actualmente miembro del comité editor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Secretario del CLAFEN (Círculo Latinoamericano de Fenomenología) e investigador de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Dirige y participa de proyectos de investigación acreditados del área de Fenomenología en UBA, CONICET y ANPCyT. Publicaciones: El mundo entre paréntesis (2015); Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad. *Prometeo* (2014); Fenomenología de lo inaparente. *Prometeo* (2017); Donación y límites de la fenomenología. *Franciscanum*, 55, 159 (2013); Una revisión de la relación entre epoché y corporalidad en Husserl y Merleau-Ponty. *Devenires*, 29 (2014); Derivas del ‘caso Schneider’: espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty. *Investigaciones Fenomenológicas*, 12 (2015); La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”. *Eidos*,

26 (2016); La vía psicológica y la colaboración entre Husserl y Heidegger en el artículo de la Enciclopedia Británica”. *Daimon*, nro. 71 (2017); El estoicismo y Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida y la comunidad. *Aufklärung*, 4.1 (2017); Phenomenology of the Inapparent. A Methodological Approach to Speculative Realism, en N. Garrera-Tolbert (Ed.) *Investigations on New Realisms*, Leiden, Brill, (2017).

E-mail: [hernaninverso@filo.uba.ar](mailto:hernaninverso@filo.uba.ar); [hernaninverso@conicet.gov.ar](mailto:hernaninverso@conicet.gov.ar)

**Jorge Iván Hoyos Morales.** Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Magna cum Laude, tesis doctoral: *Los compromisos con la racionalidad. A propósito del diálogo entre las escuelas de Ámsterdam y Lugano*. Magíster en comunicación educativa, Licenciado en filosofía y ciencias religiosas. Actualmente está vinculado a la universidad de Valladolid, España, realizando una segunda investigación doctoral en la que relaciona los tópicos, argumentación y educación. Publicaciones: *Razón, racionalidad, razonabilidad en la escuela argumentativa de Lugano y el compromiso con la racionalidad en el enfoque pragmatialéctico* (en prensa).

E-mail: [jorgeivanhoyos@gmail.com](mailto:jorgeivanhoyos@gmail.com)

**Pablo Uriel Rodríguez.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón. Docente del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos de la Universidad de Buenos Aires. Coordinador de Edición del Programa de Investigación de Filosofía Posthegeliana de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina. Publicaciones: “Elucidación del concepto de «idealismo» en el *Post-Scriptum*: Kierkegaard ante la superación hegeliana de Kant”, en AAVV, *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Sole, M. J. & Lerussi, N. (ed.), Buenos Aires, RAGIF ediciones, (2016); Amor a sí mismo y amor al prójimo: el problema del egoísmo en Kierkegaard y Feuerbach. *El arco y la lira. Tensiones y Debates*, año 3, N° 3 (2015); Querer ser o no querer ser sí mismo: un análisis de la desesperación en La enfermedad mortal de Kierkegaard. *Devenires*, Vol. XV, N° 29 (2014).

E-mail: [blirius@hotmail.com](mailto:blirius@hotmail.com)

**Manuel Ernesto Charry Bermúdez.** Candidato a Magíster de la Universidad de Antioquia y Filósofo de la misma universidad. Publicaciones: *Libertad y autoridad en Herbert Marcuse*. Versiones 2° época, n° 4 (2013).

E-mail: [manuel.charry@udea.edu.co](mailto:manuel.charry@udea.edu.co)

**Juan Antonio Fernández Manzano.** Docente del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Publicaciones: La cuestión de la igualdad democrática en el liberalismo político. *Revista argentina de Ciencia política*, n° 19 (2017); La estabilidad democrática a través del concepto de razonabilidad de John Rawls. *Res Publica*, n° 19 (2016); Educación cívica y regeneración democrática. *Sistema*, 239 (2015).

E-mail: [jafern01@ucm.es](mailto:jafern01@ucm.es)

**Andrés Pablo Vaccari.** Investigador Adjunto del CONICET (Argentina) y profesor adjunto en la Universidad Nacional de Río Negro, en epistemología e historia de las ciencias. Ha trabajado como investigador en el Centro Redes (Argentina), Fundación Bariloche, y actualmente en el CITECDE (Centro de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo). Su área de investigación se centra en la filosofía de la tecnología, la ontología de la materialidad, el posthumanismo, y la filosofía de Gilbert Simondon. Publicaciones: *Amar a las máquinas: Cultura y técnica en Gilbert Simondon* Buenos Aires: Prometeo, (2015).

E-mail: [andres.vaccari@mq.edu.au](mailto:andres.vaccari@mq.edu.au)

**Diego Parente.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor adjunto del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicaciones: Artifacts, Agents and Intentions: Towards a Reflexive Ontology of Technical Objects. *Ludus Vitalis*, No. 39 (2013); La rehabilitación ontológica de los artefactos. Un enfoque 'reflexivo'. co-autoría con A.Crelier. *Agora Philosophica*, No. 23, vol. XII (2011); Artefactos y realizaciones técnicas. Observaciones sobre normatividad en el ámbito artefactual. *Revista argumentos de razón técnica*, No. 13 (2010).

E-mail: [diegoparente@yahoo.com](mailto:diegoparente@yahoo.com)

## **NOTA A LOS COLABORADORES**

La Revista Estudios de Filosofía publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la Filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en otros idiomas. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

### **1. Entrega**

Envíe a la Revista dos ejemplares del artículo en papel, a la vez que una copia en soporte electrónico en CD o en archivo adjunto, a la dirección electrónica de la revista.

### **2. Datos imprescindibles**

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique en una nota al pie de página el título del proyecto, el código institucional (si tiene), la fase de desarrollo y la entidad o entidades que lo financian.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 4 a 8 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .doc o rtf.
- Al final del artículo debe ir la bibliografía, en la cual irá numerado cada título.
- En hoja separada, toda colaboración debe aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 100 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, nacionalidad, fecha de nacimiento; filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

### **3. Formatos para las referencias bibliográficas**

La Revista se rige únicamente por el modelo de citación de año-paréntesis. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido

del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973: 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula, en cursiva, adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973) *Así habló Zaratustra*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985) El problema de la virtud en Platón, *Pensamiento Filosófico*, Caracas, vol. 12 (4), agosto, pp. 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999) La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: Arboleda, M. (ed.). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*, Madrid, Tecnos. (Si son tres autores o menos se deben citar completos; si son más, se cita sólo el primero y se añade la expresión *et al.*).

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

#### **4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones**

- La evaluación de los artículos es anónima. El Consejo Editorial de la Revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la Filosofía.
- La Revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.

- Con autorización del autor, la Revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en la que aparezca su contribución, más diez separatas de su artículo.

Las colaboraciones deben ser enviadas a la siguiente dirección postal:

Revista Estudios de Filosofía  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Calle 67 N.º 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

- 4.1. 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.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación han sido revisados por evaluadores adecuadamente calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. 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).

## ARTÍCULOS

La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant  
ROBERTO R. ARAMAYO

Creating Justice in an Emerging World  
LUIS VALENZUELA-VERMEHREN

La actividad infinita del yo en la *Wissenschaftslehre*  
de 1794-1795 de Johann Gottlieb Fichte  
GUSTAVO MACEDO RODRÍGUEZ

¿Es la vida familiar relevante para la justicia social?  
ANA CAROLINA FASCIOLI ÁLVAREZ

La herencia escotista en la filosofía política moderna  
IGNACIO MIRALBELL

¿Soluciona el descriptivismo causal el problema de la  
referencia de los términos teóricos?  
BRUNO BORGE

Las contrapartidas incongruentes y el cuerpo  
propio en el idealismo trascendental de Kant  
MATÍAS HERNÁN OROÑO

Tres enfoques del pluralismo para la política  
del siglo XXI  
MOIRA PÉREZ

“Exportando” el conocimiento de los modelos  
económicos  
LEONARDO IVAROLA

Justificação epistémica  
ELNORA GONDIM

Noología y técnica en Zubiri  
RICARDO ESPINOZA LOLAS, PAMELA SOTO GARCÍA  
Y RONALD DURÁN ALLIMANT

Sobre valores e normas  
CARLOS ROBERTO BUENO FERREIRA

La reciente filosofía de la imagen  
ROBERTO RUBIO

Suceso y teleología  
PABLO OYARZÚN R.

El sentimiento de muerte como límite existencial  
en la obra de E. M. Cioran  
ALEXANDER ALDANA-PIÑEROS Y EDGAR-JAVIER  
GARZÓN-PASCAGAZA

## TRADUCCIÓN

## RESEÑAS

## DIÁLOGOS

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) en categoría A2 y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: [www.scopus.com](http://www.scopus.com)

THOMSON REUTERS: [thomsonreuters.com](http://thomsonreuters.com)

EBSCO: [www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

SCIELO COLOMBIA: [www.scielo.org.co/scielo](http://www.scielo.org.co/scielo)

REDALYC: [redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)

DOAJ: [www.doaj.org](http://www.doaj.org)

DIALNET: [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)

OJS: [www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores*, *Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

Contacto:

*Ideas y Valores*

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,  
ed. 224, of. 3044, [revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)

Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE COLOMBIA



## ARTÍCULOS

Kant y la “revolución del modo de pensar” (krv B XI):  
El significado metodológico general y su significado metafísico  
específico analizados desde una perspectiva sistemática  
e histórico-evolutiva  
FERNANDO MOLEDO

Ontología del acontecer.  
El camino de Hans-Georg Gadamer  
FERNANDO FORERO

Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad  
CARLOS MIGUEL GÓMEZ

Soberanía política, inmunidad y excepción. Claves  
hermenéuticas sobre la gubernamentalidad neoliberal  
IVÁN TORRES APABLAZA

Reflexiones sobre la filosofía práctica de Kant  
y su “no-conceptualismo”  
DAVID ROJAS LIZAMA

*Gaudium y fruitio*: la cuestión medieval del goce  
en la *Ética* de Spinoza  
JUAN VICENTE CORTÉS CUADRA

Sucidio soberano y suicidio patológico  
HERNÁN NEIRA

Integridad moral como ampliación emocional  
de la autorreflexión  
HELENA MODZELEWSKI

Una metafísica del ser en cuanto creación. Juan David García  
Bacca lee a Alfred North Whitehead  
ALBERTO FERRER GARCÍA

“Otro” liberalismo. Individualismo y colectivismo  
en la obra de John Stuart Mill  
FÉLIX J. AGUIRRE

“No veo más que a Heidegger y Lacan. Comentario  
a la distinción entre filosofía y espiritualidad en  
*La Hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault  
RODRIGO FARIAS RIVAS

Autosuperación hermenéutica de la cultura  
en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural  
de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer  
JAVIER GRACIA CALANDÍN

La dialéctica de Hegel en “Cuestiones del método”  
de Jean Paul Sartre  
RUBÉN CÉSPEDES

La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis  
básico para la teoría de la justicia social  
CIRO ALEGRÍA VARONA

El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze  
MARCELO SEBASTIÁN ANTONELLI

Ansiedad realista: diagnóstico y tratamiento.  
Respuesta a Ávila  
WILLIAM DUICA

### TRADUCCIÓN

RESEÑAS

DIÁLOGOS

DEBATE

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) en categoría A2 y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: [www.scopus.com](http://www.scopus.com)

THOMSON REUTERS: [thomsonreuters.com](http://thomsonreuters.com)

EBSCO: [www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

SCIELO COLOMBIA: [www.scielo.org.co/scielo](http://www.scielo.org.co/scielo)

REDALYC: [redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)

DOAJ: [www.doaj.org](http://www.doaj.org)

DIALNET: [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)

OJS: [www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores*, *Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:  
[www.sigloelhombre.com](http://www.sigloelhombre.com)

Contacto:

*Ideas y Valores*

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,  
ed. 224, of. 3044, [revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)

Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE COLOMBIA

No. 45

Nueva Serie  
Julio - Diciembre  
2017

# Praxis Filosófica

Los estoicos y la cuestión de la familiaridad

José María Zamora

Técnica y conformidad a fin en la estética kantiana

William Álvarez

Las condiciones para el consenso

Doris Elena Ospina

La pacificación de la existencia

Carlos Alberto Osorio

El Carl Schmitt de la tanato-políticos

Guillermo Andrés Duque

La apariencia estética como el aparecer del demos

Matias Cristobo

Foucault, las Alethurgias

Antonio Rodríguez

Filosofía y literatura en Deleuze y Guattari

Alonso Silva Rojas- Jorge Francisco Maldonado

Mario Augusto Palencia

La resiliencia como genealogía y facultad de juzgar

William González

El Pragmaticismo en el análisis  
de los Collected Papers de C. S. Peirce

Julián Trujillo

Pecado y autonomía

Jorge Aurelio Díaz

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387





**UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Estudios Políticos

**estudios políticos** **25**  
Edición **51** años

## Editorial

Las revistas científicas como escuelas

*Deicy Patricia Hurtado Galeano*

## Sección general

¿De patricios a plebeyos? Sociología de las elites políticas. El Senado y los senadores argentinos en la primera década del siglo XXI

*Gabriel Levita*

Alcances y perspectivas del control parlamentario en la democracia mexicana

*Carlos Alberto Aguilar Blancas*

Movilización y acción colectiva por los derechos humanos en la paradoja de la institucionalización

*Jairo Antonio López Pacheco*

Los investigadores de la Ciencia Política en Colombia. Realización científica y desigualdad social

*Rodolfo Masías Nuñez*

Autoritarismo y liberalismo. Una mirada a partir de la obra de Florentino González a la ideología liberal en Colombia en el siglo XIX

*Fernando León Tamayo Arboleda*

Espacios de socialización política y representaciones de la política en la Universidad de Antioquia

*Deicy Patricia Hurtado Galeano, Franci M. Corrales Acosta*

## Sección Temática

La construcción del discurso contrainsurgente como legitimador del poder paramilitar en Colombia

*Daniel Castaño Zapata, Gabriel Ruiz Romero*

La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)

*Natalia Quiceno, María Ochoa Sierra, Adriana Marcela Villamizar*

Construcción de paz en escenarios de violencia intracomunitaria. Estudio de caso Sierra de la Macarena (Meta-Colombia)

*Keren Xiomara Marín González*

Justicia sobre la hierba. Tribunales Gacaca, lecciones de reconciliación para Colombia

*Karen Giselt Domínguez Mendoza, Tatiana Andrea Rosero González*

Expresiones artísticas afroantioqueñas y multiculturalismo en Colombia.

Transformaciones locales América

*Larraín González, Pedro José Madrid Garcés*

## Libros

Minnaert, Anja y Endara, Gustavo (coords.). (2015). Democracia participativa e izquierdas: logros, contradicciones y desafíos. Quito: FES-ILDIS.

*Carlos Miguel Rodríguez de Caires*



LinkedIn

<http://estudiospoliticos.udea.edu.co>

[@ revistaepoliticos@udea.edu.co](mailto:revistaepoliticos@udea.edu.co)



ACADEMIA



**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 junio de 2017



## 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.º ..... Banco:..... Ciudad: .....

Giro Postal o Bancario N.º 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

