

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Enero-Junio de 2018

n° 57

## Contenido

### Artículos

#### Presentación

Santiago Arango Muñoz

#### Artículos

#### **La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt**

Lily García Vásquez

#### **Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía**

Adolfo Chaparro Amaya

#### **Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas**

Helbert E. Velilla Jiménez

#### **Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze**

Julián Ferreyra

#### **Revelación y religión en Levinas**

Rafael Fernández Hart

#### **Autoengaño y voluntarismo doxástico**

Gustavo Fernández Acevedo

#### **Crítica al absolutismo moral consecuencialista**

Francisco García Gibson

#### Traducción

#### **Argumentos de contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva**

Elijah Chudnoff

Trad. Elizabeth Cardona Muñoz y Juan Fernando Álvarez Céspedes

#### Reseña

**Anabella Di Pego (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión al juicio*. Buenos Aires: Biblos, 397 pp.**

Catalina Nora Barrio

**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° 57

## Contenido

### Presentación

Santiago Arango Muñoz ..... 7

### Artículos

#### **La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt**

Lily García Vásquez ..... 11

#### **Acordar la paz en Colombia o ‘la cosa misma’ de la filosofía**

Adolfo Chaparro Amaya ..... 35

#### **Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas**

Helbert E. Velilla Jiménez ..... 59

#### **Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze**

Julián Ferreyra ..... 95

#### **Revelación y religión en Levinas**

Rafael Fernández Hart ..... 119

#### **Autoengaño y voluntarismo doxástico**

Gustavo Fernández Acevedo ..... 139

#### **Crítica al absolutismo moral consecuencialista**

Francisco García Gibson ..... 161

### Traducción

#### **Argumentos de contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva**

Elijah Chudnoff

Trad. Elizabeth Cardona Muñoz y Juan Fernando Álvarez Céspedes..... 175

### Reseña

#### **Anabella Di Pego (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt.***

***El camino desde la comprensión al juicio.* Buenos Aires: Biblos, 397 pp.**

Catalina Nora Barrio ..... 205

## 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. Se aceptan artículos en español, inglés y francés.

### 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

DOAJ-Directory of open access journals

© 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. Santiago Arango Muñoz, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Editor:**

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

**Comité Editorial:**

Dr. Pilar Calveiro, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia

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

Dr. Santiago Echeverri, Departamento de Filosofía, Rutgers University, Estados Unidos

Dr. José María Zamora, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España

Dr. Enrico Berti, Departamento de Filosofía, Universidad de Padua, Italia

Dr. Rainer Forst, Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt, Alemania

**Comité Científico:**

Dra. Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de Giessen, Alemania

Dr. Felipe De Brigard, Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian, Departamento de Filosofía, Otago University, Nueva Zelanda

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

Dr. Plínio Junqueira Smith, Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Colombia

Dr. Pablo de Greiff, Centro Internacional para la Justicia Transicional, Nueva York, Estados Unidos

Dr. Fabio Morales, Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, República Bolivariana de Venezuela

Dr. Miguel Giusti, Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España

Dr. Axel Honneth, Instituto para la Investigación Social, Universidad de Frankfurt, Alemania

**Asistente de dirección:**

Carmen Elena Muñoz Preciado

**Corrección de estilo:**

Juan David Gómez Osorio

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

Osmar Gaviria Rendón

Sergio Hernán Orozco Echeverri

**Diagramación:**

Erledy Arana. Imprenta. Universidad de Antioquia

**Título:** Estudios de Filosofía

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

**Tamaño:** 16.4 cms. X 23.4 cms.

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

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

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

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

**Distribución:** Editorial Universidad de Antioquia

Tels. 57 (4) 2195010. Medellín, Colombia

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

**Correspondencia y suscripciones:**

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

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

Los resultados de la convocatoria 768 de Publindex han sorprendido negativamente a la comunidad académica colombiana. Muchos editores e investigadores han visto cómo se desclasificaron sus revistas o bajaron su clasificación sin el menor escrúpulo; sus esfuerzos de años fueron desechados de un día al otro sin importar las consecuencias que esto pudiera tener a nivel institucional, investigativo o académico. Como ya han señalado otros editores, los métodos de esta clasificación de Colciencias desestimulan las iniciativas editoriales nacionales. *Estudios de Filosofía* también fue afectada por esta nueva clasificación y por ello hemos iniciado un proceso de autoevaluación de la revista con miras a construir un plan de desarrollo a cinco años. Así pues, la revista ve en estos resultados negativos una posibilidad de mejora más que una derrota.

El número 57 de *Estudios de Filosofía* marca un momento de transición en la revista. La revista está revisando todos sus procesos y sus integrantes. En este proceso de revisión, se nombró a Santiago Arango Muñoz (quien escribe estas líneas) como nuevo director y se examinaron el comité editorial y el comité científico. La revista es consciente de la importancia de tener ambos comités activos y dinámicos para garantizar la excelencia académica. Por ello, se decidió invitar a nuevos colegas de diversas latitudes con quienes la revista y el Instituto de Filosofía guardan estrecha relación. Al comité editorial ingresan los siguientes integrantes nuevos: Pilar Calveiro (Universidad Autónoma de México), Vicente Raga Rosaleny (UdeA), Liliana Molina (UdeA), Santiago Echeverri (Rutgers). Por otra parte, el comité científico también tiene nuevos invitados: Regina Kreide (Universidad de Giessen), Felipe de Brigard (Duke University), Kourken Michaelian (Otago University), Francisco Cortés Rodas (UdeA), Plinio Junqueira-Smith (Universidad de Sao Paulo), José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid). Agradecemos a todos estos profesores haber aceptado participar en nuestra revista y ayudarnos garantizar la excelencia de la misma. También queremos extender este agradecimiento a los profesores que nos acompañaron durante los últimos años en ambos comités y que ahora salen.

También, se evaluó el proceso de evaluación de artículos. La revista tiene muy presente que la excelencia de los artículos que publica depende de la calidad y eficiencia del proceso de evaluación. Por ello, se diseñaron nuevos formatos que permitirán una evaluación más completa y ágil, y se implementó el uso del sistema

OJS (*Open Journal System*) que brinda una mayor transparencia y trazabilidad para los autores. Este sistema, además, nos permite regular mejor los tiempos de evaluación por parte del comité y los evaluadores anónimos; la revista está trabajando en reducir los tiempos entre el envío del artículo y la decisión editorial sobre la publicación o no del mismo. Nuestro ideal es que sólo haya tres meses entre el envío y la decisión, y lo estamos cumpliendo con los últimos textos que nos han llegado.

La revista también está trabajando en mejorar su visibilidad en internet. Por ello se están revisando los contenidos de la página web de la revista. Se ha arreglado alguna información y complementado otra. Próximamente, también mejorará el diseño. Todavía hay mucho trabajo por hacer en este aspecto, pero la revista está empeñada en la actualización y renovación de su página web. Paralelamente, se ha intensificado la presencia de la revista en redes sociales como Academia.edu y Facebook.com, lo que le ha permitido llegar a un público más amplio a nivel internacional. Se está preparando la aplicación a varios indexadores internacionales, y también se está negociando el ingreso de la revista a *The Philosophy Documentation Center*.

El número 57 de *Estudios de Filosofía* recoge un grupo variopinto de artículos. La variedad de temas y perspectivas de los mismos refleja claramente la pluralidad de la revista. Entre los temas abordados, encontramos la filosofía política en los textos “Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze” de Diego Julián Ferreyra de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), “Acordar la paz en Colombia o ‘la cosa misma’ de la filosofía” de Adolfo Chaparro Amaya de la Universidad del Rosario (Colombia), y “La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt” de Lily García Vásquez de la Universidad de Antioquia (Colombia). Por otro lado, el texto “Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas” de Helbert E. Velilla Jiménez de la Universidad de Antioquia (Colombia) se inscribe en el ámbito de la filosofía de la ciencia. La fenomenología francesa está representada por el texto “Revelación y Religión en Levinas” de Rafael Fernández Hart de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú). Cierran el número tres textos de corte analítico: “Autoengaño y voluntarismo doxástico” de Gustavo Fernández Acevedo de la Universidad Mar del Plata (Argentina), “Crítica al absolutismo moral consecuencialista” de Francisco García Gibson de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y el texto “Argumentos de



contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva” de Elijah Chudnoff (Universidad de Miami), traducido por Elizabeth Cardona y Juan Fernando Álvarez de la Universidad de Antioquia (Colombia).

Esperamos que los textos aquí incluidos nutran las discusiones filosóficas en los diversos temas y campos abordados por este número.

**Santiago Arango Muñoz**  
**Director**  
**Estudios de Filosofía**  
**Doi: 10.17533/udea.ef.n57a01**



# La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt\*

## The irrationality of technique. Approaches to the concepts of myth and charismatic leader in Carl Schmitt

**Por: Lily García Vásquez**  
G. I.: Filosofía Política (GIFP)  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: lily.garcia@udea.edu.co

Fecha de recepción: 24 de agosto de 2017  
Fecha de aprobación: 30 de noviembre de 2017  
Doi: 10.17533/udea.ef.n57a02

**Resumen.** Este artículo busca problematizar los conceptos de mito y líder carismático en la obra de Carl Schmitt, presentándolos como ejes fundamentales en la comprensión de la crítica del autor al liberalismo y, al mismo tiempo, señalando la contradicción que subyace en el aparente irracionalismo de estos conceptos y su devenir en técnica pura dentro de la teoría política schmittiana.

**Palabras clave:** mito, líder carismático, irracionalismo, Schmitt

**Abstract.** This article seeks to problematize the concepts of myth and charismatic leader in Carl Schmitt's work, presenting them as fundamental axes in the understanding of the author's critique to liberalism and, at the same time, pointing out the underlying contradiction in the apparent irrationalism of these concepts and its becoming pure technique within Schmittian political theory.

**Keywords:** myth, charismatic leader, irrationalism, Schmitt

---

\* El presente artículo hace parte del trabajo de maestría *Crítica a la antropología política de Carl Schmitt*, presentado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Colombia) y asesorado por el profesor Andrés Saldarriaga Madrigal. Es producto del Grupo de Investigación Filosofía Política –GIFP– del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

### Cómo citar este artículo

MLA: García, Lily. "La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt." *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 11–33

APA: García, L. (2018). La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt. *Estudios de Filosofía*, 57, 11–33.

Chicago: García, Lily. "La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt". *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 11–33.

El empeño de Schmitt por combatir las teorías racionalistas de la política y el afán por develar la falsedad del anhelo de neutralidad que —en su opinión— caracteriza el devenir del espíritu europeo, parecen otorgarle el lugar del Quijote —protagonista de sus escritos de juventud—, quien arriesgándose a ser el hazmerreír se enfrenta a la «comprensión normal» impuesta por la vida liberal burguesa. Su enfrentamiento y el presunto heroísmo del que él mismo se hace acreedor, se pueden resumir en las siguientes líneas de H. Meier:

A un mundo que intenta escapar de la distinción entre amigo y enemigo [Schmitt] le pone frente a los ojos el carácter ineludible de una disyuntiva radical para agudizar la «conciencia del caso extremo» y fomentar o volver a despertar esa capacidad cuya eficacia se manifiesta en aquellos «momentos en los que el enemigo se ve concreta y claramente como tal»; en una época en la que «nada es más moderno que la lucha contra lo político», lo que él pretende es hacer valer el carácter «irreductible» de lo político, el carácter «ineludible» de la hostilidad (Meier, 2008: 14).

El liberalismo —convertido en un gran maquinaria de falsa conciencia, sostenida sobre cuatro siglos de ingenuidad teórica racionalista<sup>1</sup>, sobre la técnica propagandística y el poder subreptico de grandes poderes que se ocultan bajo el aura de ‘la Verdad’—, debe ser puesto en evidencia y, adicionalmente, todos los sueños de la razón que van más allá de la veracidad de lo inmediato caen como mitos ante el veredicto del existencialismo político. Incluso el positivismo, a pesar de su conformidad respecto a la constatación del caso particular y su renuncia al sentido de lo constatado, resulta culpable por haber pretendido algo como la objetividad y la cientificidad, y por la incapacidad que le define para aceptar el relativismo del que, según Schmitt, es presa todo conocimiento humano.

El Quijote del desencantamiento lucha contra el enorme imaginario de la razón construido por el hombre moderno y combate como «ilusión» a todo intento de concebir una objetividad de la razón: “Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; vaciadas de su contenido, todas las nociones

1 Aun cuando esta expresión no es propiamente de Schmitt, en textos como *La época de las neutralizaciones y despolitizaciones*, *El valor del Estado y el significado del individuo*, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *Teoría de la Constitución*, puede encontrarse una crítica al racionalismo liberal que pone como eje principal de esta “concepción del mundo” el optimismo antropológico y la esperanza en la razón. Dado que los argumentos de Schmitt en contra de estas dos últimas posturas apelan a la hostilidad y al caos inevitables en el hombre y en la sociedad, y no a los intereses que esconde la misma ideología liberal (propiedad privada), puede argüirse que, para Schmitt, el liberalismo no es incompleto o irrealizado a causa de los intereses particulares de sus propios defensores, sino que el racionalismo por él profesado es ingenuo por desconocer la parte (malvada) de la constitución humana que funge como límite de los logros alcanzables pacíficamente por la humanidad y atribuibles a la razón.

fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza.” (Horkheimer, 2007: 19)

La desautorización de la razón como fuerza y principio ordenador va seguida del intento por resolver el caos de la única manera que la limitada existencia humana puede permitírsele: con una nueva falsa conciencia, erigida sobre el cadáver de la razón, construida a partir de los impulsos irracionales de los hombres y, sobre todo, consciente de su propia falsedad. Esta falsa conciencia que —como ya se ha mencionado— Marcuse acierta al denominar «realismo heroico–popular», se vale del mito, concibiéndolo como instrumento principal de la técnica política con el propósito de conducir a los hombres hacia la unidad política y el orden. Este mito se propone, por todos los medios, ser la sustancia de una identidad que —como se verá— es la condición de la democracia como forma de gobierno del Estado total soberano y no puede pensarse en ausencia de un líder carismático quien, además de encarnar la figura del soberano —de la fuerza que decide en caso de excepción—, es el gran portador del mito; es decir, en su poder se encuentran los medios técnicos útiles para crear y popularizar la fe sobre la que se sostiene la homogeneidad del pueblo.

Interesarse en el mito es, según Schmitt, ir a las fuentes de toda gran acción histórica. Adherir a un gran mito puede conferir a un grupo social o a un pueblo una misión histórica y un destino político. Es que el mito no nace del racionamiento ni de la reflexión, sino de la profundidad de los instintos vitales. Conlleva además una capacidad de movilización de las masas contra la cual los razonamientos se intentarían en vano. A través del mito que un pueblo o una clase social produce en un momento de la historia, esta puede convertirse en el motor de la historia universal. (Zarka, 2010: 10)

Sin embargo, el restablecimiento de una concepción, en principio atávica<sup>2</sup>, del Estado, que acepte el mito y sus implicaciones como partes fundamentales dentro del ejercicio de legitimación del poder, supone la confrontación con la concepción racionalista del Estado que Schmitt identifica con el liberalismo parlamentario. Por esta razón, en *Los fundamentos histórico–espirituales del parlamentarismo actual*, Carl Schmitt asume la tarea de criticar al liberalismo desde sus «principios», o lo que él mismo denomina «categorías enmohecidas», las cuales, como ya se ha mencionado, son la *discusión* y la *publicidad*, ambas consideradas por el autor

---

2 Se plantea de esta manera porque el atavismo que inmediatamente parece definir la función del mito en el Estado total entra en confrontación con la interpretación que una concepción dialéctica de la modernidad puede ofrecer. De acuerdo con esta última, el mito debe pensarse también como producto de la racionalidad instrumental y como consecuencia del triunfo de la razón subjetiva sobre la razón objetiva.

como condiciones de posibilidad de las instituciones derivadas del pensamiento liberal. Refiriéndose a este punto de su obra crítica, Schmitt arguye que solo a partir de los razonamientos sobre dichas categorías puede reconocerse lo específico del parlamentarismo y, «únicamente en ellas conserva el Parlamento el carácter de institución con un fundamento peculiar, capaz de mantener su superioridad espiritual tanto frente a las consecuencias de la democracia directa como ante el bolchevismo y el fascismo» (Schmitt, 2008b: 8).

Así pues, las críticas de Schmitt a la modernidad y al liberalismo tienen como propósito develar las dificultades fácticas que se interponen a la posibilidad de unas instituciones que en acto, y no solo en potencia, funcionen coherentemente a partir de tales principios o categorías; es por eso que

[...] al ideal político de negociación y de entendimiento [...], conviene oponer una concepción guerrera de lo político donde domina la idea «de una batalla decisiva, sangrienta, definitiva, aniquiladora». Esta concepción guerrera de lo político era compartida a mediados del siglo XIX tanto por el socialismo radical de Proudhon como por el conservadurismo católico de Donoso Cortés [...]. Es decir que, a pesar de la oposición casi completa entre el socialismo radical y el conservadurismo católico, había un punto en común: una mitología política —que también puede llamarse teología política— fundadora de la creencia de que debe haber negaciones radicales y afirmaciones soberanas, y que la violencia del combate tendrá su sanción histórica (Zarka, 2010: 11)<sup>3</sup>.

La nueva concepción de lo político, coherente con la postura gnoseológica de Schmitt y en clara contradicción con los postulados del parlamentarismo liberal, se concibe a sí misma como portadora de un impulso revolucionario que requiere de una movilización total y que da sentido al Estado. Esta concepción tiene como condición la identificación de cada uno de los hombres con la totalidad, es decir, la mimesis antes que el sometimiento por la pura fuerza policial, la esperanza y la fe, y no el miedo como sentimiento unificador, y la simpatía por el líder carismático, considerado portador de las características que la totalidad ha definido como virtudes. Para tales propósitos, la democracia, entendida como «forma política

---

3 Un fragmento de *1984*, de George Orwell, refleja en buena medida la dinámica del Estado total que Schmitt tiene en mente: «There will be no loyalty, except loyalty towards the Party. There will be no love, except the love of Big Brother. There will be no laughter, except the laugh of triumph over a defeated enemy. There will be no art, no literature, no science. When we are omnipotent we shall have no more need of science. There will be no distinction between beauty and ugliness. There will be no curiosity, no enjoyment of the process of life. All competing pleasures will be destroyed. But always — do not forget this, Winston — always there will be the intoxication of power, constantly increasing and constantly growing subtler. Always, at every moment, there will be the thrill of victory, the sensation of trampling on an enemy who is helpless. If you want a picture of the future, imagine a boot stamping on a human face — for ever.» (Orwell, 1972:215)

que corresponde al principio de la identidad [quiere decirse identidad del pueblo en su existencia concreta consigo mismo como unidad política]» (Schmitt, 2006: 221), es un método eficaz para el ejercicio de las actividades estatales sin que ellas impliquen descuidar el hecho de que en el siglo XX «nadie tiene el valor de gobernar de otra manera que no sea mediante el recurso de apelar a la voluntad del pueblo» (Schmitt citado por Serrano, 2002: 54).

### **El mito**

En *La teoría política del mito*, Schmitt, al exponer los planteamientos de George Sorel, dice obedecer al propósito de conocer la situación histórico-intelectual del parlamentarismo y la verdadera fuerza de la idea parlamentaria. Ante tal cometido su conclusión es la siguiente:

La teoría del mito es la manifestación más clara de cómo ha perdido evidencia el racionalismo relativo del pensamiento parlamentario. El hecho de que ciertos autores anarquistas hayan descubierto la irracionalidad del mito a partir de su antagonismo contra la autoridad y la universalidad, no impidió que colaboraran en sentar las bases de una nueva autoridad y un nuevo sentimiento de orden, disciplina y jerarquía. (...) El optimismo parlamentario tiene, quizá, la esperanza de limitar este movimiento también a una función relativa y de soportar todo con resignación, como en la Italia fascista, hasta que vuelva a discutirse; tal vez quiera poner a deliberación la discusión misma, si es que en verdad se está deliberando. Con todo no será suficiente si, al recibir tales ataques a sus cimientos, sólo puede señalar que aún no existe nada capaz de sustituirlo; es decir, si sólo puede oponer a las ideas antiparlamentarias su argumento de «parlamentarismo, ¿qué más?» (Schmitt, 2004b: 74).

Aun cuando este texto corto procura mantener las referencias al mito como producto de pensadores diferentes al mismo Schmitt, en la conclusión no es despreciable el hecho de que el mito —que comparten tanto Sorel, como pensadores del conservadurismo católico como Donoso Cortés— constituye la mejor alternativa a la decadente y falsa neutralidad del liberalismo que es objeto de denuncia en la obra de Schmitt. Esta alternativa a la que Schmitt se refiere como la ‘filosofía de la irracionalidad’ tiene como fin la resolución de un problema del que Schmitt no puede liberarse y que consiste en la exaltación de la ejecución, de la decisión y de la verdadera lucha fuera de su alcance metafórico, en oposición al «ideal burgués del acuerdo pacífico, del que todos sacan ventaja y obtienen provecho, [el cual, desde el punto de vista de esta filosofía] se convierte en un engendro de intelectualismo cobarde» (2004b: 68). La renovación del mito que tiene lugar en la teoría del Estado total de Schmitt responde, pues, a la exaltación de una filosofía irracionalista, que se

aparta de los contratos sociales racionales, de la discusión como medio de expresión de la razón y, en cambio, asume como verdad ontológica que el poder es la esencia de todas las relaciones posibles entre el hombre y todo aquello que le rodea.

La diferencia en la apelación al mito del conservadurismo y el anarquismo yace en que el primero apela —como lo dice Schmitt en *Teología Política*— a la exaltación de los ánimos violentos y de las fuerzas vitales como elementos indispensables para dar lugar al momento de excepción, que es a la vez «el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas, y ninguna discusión parlamentaria lo detendrá» (Schmitt, 2009a:68); en cambio, el anarquismo, aunque se vale de las mismas fuerzas, se pone del lado de los instintos del pueblo y reconoce en los ánimos exaltados el impulso de una revolución permanente que logre oponerse a cualquier tipo de autoridad; sobre esto dice Schmitt: «Todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Gross, giran en torno a este axioma: ‘El pueblo es bueno y el magistrado, corruptible’» (Schmitt, 2009a: 50).

Pero más allá de las diferencias estructurales de ambos mitos, Schmitt ve en el Estado fascista la realización de «las aguerridas y heroicas ideas vinculadas a la lucha y la batalla, las cuales encarnan los magnos impulsos de la vida intensa» (Schmitt, 2004b: 69), a las que Sorel convocaba al proletariado, al tiempo que lo exhortaba a tomarse en serio la lucha de clases como una «lucha auténtica, no como lema para discursos parlamentarios y la propaganda electoral democrática (...) [sino comprendida] a partir de su instinto vital, no con base en una construcción científica, sino al crear un gran mito que le infunde el valor para la batalla decisiva» (Schmitt, 2004b: 69).

Por lo tanto —agrega Schmitt, con la clara intención de mostrar las inusitadas coincidencias entre el pensamiento anarquista y el Estado fascista — «el peligro máximo enfrentado por el socialismo y esta idea de la lucha de clases son los políticos profesionales y la participación en el ejercicio parlamentario, el cual, con su palabrería e intrigas, debilita el gran entusiasmo y mata todos los instintos e intuiciones auténticas de las que brota la decisión moral» (Schmitt, 2004b: 69). Así, después de que el parlamentarismo y sus principios son declarados enemigos absolutos de la filosofía del irracionalismo, Schmitt llega a una conclusión existencial, que conecta el llamado a los impulsos vitales con la gran revolución a la que aspira el movimiento del Estado total: «Lo que la vida humana tiene de valiosa no proviene de un razonamiento sino que se produce en un estado de guerra dentro de los participantes en la lucha, inspirados en grandes símbolos míticos».



De este modo, lo que para Bakunin, Proudhon y Sorel aparece como un fin —la agitación de las fuerzas vitales del pueblo— que implicaba la sustitución del Estado por la fuerza creativa del proletariado (Schmitt, 2004b: 71), para los conservadores —con los que Schmitt simpatiza abiertamente— es solo un medio, una forma de sacar a la masa de la somnolencia liberal y de conducirla hacia una nueva unidad, en la que no predomina una existencia racional y mecanicista, basada en el predominio del mecanismo de producción (71) —como sucede en el Estado burgués— sino que se privilegia «el intento heroico (...) de conservar e imponer la dignidad del Estado y de la unidad nacional frente al pluralismo de los intereses económicos» (Schmitt, 2004a: 76), propósito que va de la mano del totalitarismo y que incluso, en las palabras usadas por Schmitt en su reseña del libro de Erwin von Beckerath *El ser y el devenir del Estado fascista*, es la prueba de «la superioridad del fascismo sobre los intereses económicos, ya sea de los patrones o de los trabajadores» (Schmitt, 2004a: 76).

Es así como las concepciones del mito de los anarquistas y de los conservadores toman caminos completamente diferentes. La unidad, la centralización y la uniformidad que con tanto ímpetu busca superar Sorel con su teoría, es el fin último, el objetivo primordial de un conservador como Schmitt. Por eso su revisión de la teoría del mito de Sorel es tan cuidadosamente selectiva. De ella valora los elementos que sirven a su propia teoría y que describen la utilidad que representa el mito en la consolidación de la homogeneidad requerida por la auténtica democracia:

La fuerza para actuar y para el gran heroísmo, es más, toda actividad histórica trascendente, radica en la disposición para el mito. Algunos ejemplos de tales mitos son, según Sorel: la idea griega de la fama y del renombre o la expectativa del juicio final en la antigua cristiandad; la fe en la *vertu* y la libertad revolucionaria en la gran Revolución francesa; la exaltación patriótica de la guerra de independencia alemana de 1813. La fuerza para crear el mito constituye el criterio que permite discernir si un pueblo u otro tipo de grupo social posee una misión histórica y si ha llegado su momento histórico. (Schmitt, 2004b: 67)

Sin embargo, el enunciado con el que Schmitt continúa el párrafo citado permite plantearle algunos problemas al mito conservador:

El gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito brotan de la profundidad de los auténticos instintos vitales, no de un razonamiento ni de una evaluación de utilidad. A partir de la intuición directa, la masa exaltada produce la imagen mítica que impulsa su energía y le confiere fuerza para el martirio, al igual que valor para la violencia (67).

Esos problemas pueden resumirse en la pregunta por el origen del mito y la identidad de quien determina su utilidad, en cuya respuesta —el pueblo— parecen converger en el discurso tanto los anarquistas como los conservadores, y aunque en este texto sea necesario mantener la atención en la relación de los segundos con dicha pregunta, no debe omitirse el hecho de que la cita anterior cobra un sentido muy diferente cuando es enunciada por un anarquista —quien se escinde políticamente de toda intención de consolidación de un nuevo poder—, y cuando hace parte de los discursos de un conservador como Schmitt o Donoso Cortés, quienes ven en el mito la fuerza potencial para la instauración de un nuevo orden.

Cuando Schmitt asegura que el mito ha brotado de las masas y no de los ideólogos e intelectuales, parece contradecir el hecho de que sea el soberano el portador del mito y la verdadera decisión que crea el estado de excepción. Sin embargo, ya que la auténtica democracia implica la absoluta identidad entre gobernados y gobernantes, el autor podría responder a la objeción por el origen del mito arguyendo que ante tal homogeneidad no hay diferencia en decir que el soberano es portador del mito, a decir que es el pueblo quien lo hace. De este modo, todo lo que haga el soberano, aun partiendo del secreto de Estado o de la razón de Estado como causas, puede ser tomado como acción de la totalidad.

No obstante, debe subrayarse una importante diferencia entre gobernantes y gobernados: mientras que los segundos deben renunciar a la razón y dejarse llevar por la vitalidad de sus instintos y fuerzas irracionales, los primeros, deben actuar en conformidad con la racionalidad que supone el mantenimiento de la estructura del Estado moderno y aún más, del Estado administrativo soberano. Es así como en el contexto de los gobernantes, el mito más que irracionalidad y vitalidad es técnica política, asunto del que —según Schmitt— Maquiavelo se ocupó magistralmente en *El Príncipe*: «En los asuntos políticos y diplomáticos, lo que más le preocupa [a Maquiavelo] son las cuestiones de cómo puede alcanzarse un determinado éxito, cómo «se hace» algo, y cuando en *El Príncipe* se deja traslucir un afecto más honrado, este es el odio y el desprecio por los diletantes, por los chapuceros de la vida política, que hacen a medias las cosas, con medias crueldades y medias virtudes» (2009b: 39). Así pues, en lo que se refiere a la técnica política,

lo que se plantea como problema es algún resultado político, ya sea la dominación absoluta de un individuo o una República democrática, el poder político del príncipe o la libertad política del pueblo. La organización política del poder y la técnica de su conservación y su ampliación es diferente en las distintas formas estatales, pero siempre es algo que puede ser realizado de una manera técnica objetiva, igual que el artista crea una obra de arte

partiendo de una concepción racional. Los métodos difieren según las relaciones concretas —situación geográfica, carácter del pueblo, creencias religiosas, agrupación social del poder y tradiciones—, las cuales hacen nacer un edificio distinto. (Schmitt, 2009b: 39)

El mito —como técnica requerida para una auténtica democracia— va de la mano de la razón de Estado y del *arcanum* político —figuras de las que el Estado total no debe prescindir—, por lo que no es un producto espontáneo de la masa, sino que depende directamente de la pregunta por «quién es el portador del gran mito» (Schmitt, 2004b: 68), y dado que el carácter del representante de la unidad sustancial es la preocupación que Schmitt busca resolver con el fortalecimiento del Estado, se infiere que es este mismo el que debe encargarse de definir la naturaleza y utilidad del mito en concordancia con los fines y el mantenimiento del poder político.

Este mito se vale también de la técnica científica porque ya ha reconocido en ella la maleabilidad de sus usos, su capacidad intrínseca para ser revolucionaria o reaccionaria; pero aquello que presenta como «cuestiones de hecho», como datos empíricos comprobables —entre los que se incluye el pluralismo concreto de los pueblos y las naciones, que se opone a cualquier concepción de humanidad liberal o socialista— no se asume solo como lo real, sino también como lo verdadero. De ello resulta una ontologización sistemática de la existencia, que se manifiesta en los enunciados apodícticos y los epítetos de pretensiones objetivas que se presentan en los discursos del mito. En suma, el mito es el producto de una técnica que evidencia la esencia del devenir de la Ilustración a finales del siglo XIX y principios del XX, ya que su condición pos-positivista —es decir, de un positivismo que ha renunciado a la objetividad y a la científicidad, pero que se ha aferrado a la realidad— da como resultado un saber que «no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital» (Adorno y Horkheimer, 2009: 60); es así como el mito de Schmitt es la instrumentalización de los viejos sueños, de los deseos más profundos de los hombres, es el aprovechamiento de las precarias condiciones de la sociedad en un período de la historia y la explotación discursiva de sus necesidades.

Tener el poder sobre el mito implica, al mismo tiempo, tener el poder sobre lo político. La capacidad de crear una homogeneidad o una identidad sustancial tiene su correlato en la fuerza para crear la diferencia, lo heterogéneo; por ello, al hablar del mito no sobra recordar que «la distinción amigo-enemigo —que es la distinción específica de lo político—, es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación» (1998: 57). Esta distinción requiere

de un *nosotros* —constituido a partir de la creación de identidad sustancial— y un *ellos*, que igualmente adquiere su fuerza de la técnica política, orientada a delinear la figura del enemigo<sup>4</sup> a través del mito. Este enemigo, por lo demás, es arbitrario en el discurso schmittiano, y su fuerza no reside en validez objetiva alguna, sino en la capacidad del Estado —como portador del mito— para hacer uso de los medios masivos de la propaganda y la publicidad. El mito tiene como fin darle la forma y el contenido a ese enemigo. Por su parte, el Estado crea el mito, lo difunde y lo hace vital; para luego afirmarlo como un producto que ha nacido de la fuerza de la masa misma, del seno del pueblo y no de la cabeza de los intelectuales o demagogos, como sí lo hace la utopía o los discursos racionales del liberalismo.

En lo que concierne al contenido del mito, Schmitt vaticina el fracaso del mito socialista y valora la transformación histórica y, por ello, necesaria de lo que el autor denomina el «mito de las clases», hacia el mito de la nación. Al marxismo y a los anarquistas les reconoce la construcción de la imagen del burgués y su consolidación como un «adversario en el que pueden descargarse todas las emociones de odio y desprecio» (Schmitt, 2004b: 72). Por ello —y en una paradójica asimilación a su concepción de la distinción entre amigos y enemigos— dice Schmitt que Marx y Engels dieron al burgués, «la dimensión de un producto de la historia mundial. Le otorgan el significado del último representante de una humanidad dividida en clases, el último enemigo de la humanidad, el último *odium generis humani*» (2004b: 72). De este modo, Schmitt hace de la obra de Marx y Engels un ejemplo del mito

---

4 En este desplazamiento, Slavoj Žižek identifica una forma específica de repudio del momento político, el cual, para el eslovaco, implica tensión entre el cuerpo social estructurado, e implica lo que él denomina «una suerte de corto circuito entre lo Universal y lo Particular: involucra la paradoja de un singular que aparece como sustituto para el Universal, desestabilizando el orden funcional ‘natural’ de las relaciones en el cuerpo social» (2011: 47). Aun cuando la crítica de Schmitt al liberalismo esté fundamentada en controvertir el rechazo del antagonismo por parte de las instituciones liberales y la búsqueda de la neutralización de todos los ámbitos de la existencia humana, cuando el filósofo alemán apela a la externalización de lo político, rechaza de una nueva manera el antagonismo inherente a una dinámica política interna, esfuerzo al que se dirige toda su construcción teórica de la auténtica democracia. La forma que toma este rechazo es denominada por Žižek la *ultrapolítica* y es definida por el autor como «llevar el conflicto al extremo, mediante la militarización directa de la política, para intentar despolitizarlo. En la *ultrapolítica* —agrega Žižek—, lo político ‘reprimido’ regresa como el intento de resolver el punto muerto de conflicto político mediante su radicalización falsa —mediante la reformulación de éste como una guerra de «Nosotros» contra «Ellos», nuestro enemigo, donde no hay terreno común para el conflicto simbólico [...]. La indicación más clara de este repudio schmittiano a la política es la primacía de la política externa (relaciones entre estados soberanos) por sobre la política interna (antagonismos sociales internos) en la cual insiste: ¿no es la relación con un Otro externo como el enemigo una forma de repudiar la lucha interna que atraviesa el cuerpo social?» (Žižek, 2011: 48).

materializado en la constitución de un enemigo<sup>5</sup>. Sin embargo —para Schmitt— no es el mito de clases el que dará la fuerza al Estado como unidad superior, sino el mito de la nación:

La violencia proletaria le devolvió su carácter moscovita a Rusia. En boca de un marxista internacionalista se trata de una alabanza extraña, porque revela que la energía nacional es más fuerte que el mito de la lucha de clases. Los otros demás mitos contemporáneos mencionados por Sorel también demuestran la superioridad del concepto nacional (...) En el sentimiento nacionalista confluyen diversos elementos de maneras muy variadas en los distintos pueblos: los conceptos congénitos de raza y origen, un *terrisme* más bien típico, al parecer, de las tribus romanoceltas; también el idioma, la tradición, la conciencia de una cultura y formación comunes, de un destino común, y sensibilidad para la diferencia en sí: todo ello hoy en día tiende más bien a antagonismos nacionales que de clases (Schmitt, 2004b: 73).

Las palabras de Mussolini en el discurso de octubre de 1922 en Nápoles, citadas por Schmitt al final de la *Teoría política del mito*, dan cuenta de la fuerza irracional del mito de la nación: «Hemos creado un mito y el mito es una fe, un noble entusiasmo que no necesita ser realidad; constituye un impulso y una esperanza, fe y valor. Nuestro mito es la nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta» (Schmitt, 2004b: 73). Esta alocución sienta también las bases diferenciadoras entre lo que es y no es el mito, diferenciación que pone en cuestión las afirmaciones de Schmitt respecto a lo que él denomina el «mito de clases».

Esa diferenciación está puesta en el hecho de que el mito, como lo dice Mussolini, no esté fundado en una realidad concreta, sino que sea el producto de una «fe», proposición que difiere sustancialmente del esfuerzo científico de Marx y Engels por sustentar la lucha de clases a partir de las condiciones concretas e históricas de la sociedad burguesa. El mito que se corresponde con la utilidad buscada por el Estado fuerte, propuesto por Schmitt, y que intenta superar la heterogeneidad de la masa es, en cambio, un manto encubridor de la realidad plural concreta y se aproxima a la idea de una construcción discursiva de quienes detentan el poder, destinada al cumplimiento de un fin específico como parte del ejercicio de la técnica política. Por eso, aun cuando ese mito busque apelar en sus contenidos a «realidades concretas» que, por ello, superan «el concepto socialista de humanidad y su monismo ideológico–abstracto

---

5 Tal interpretación es cuestionable en la medida en que Marx (2001) habla continuamente de la emancipación de toda la humanidad, aún cuando ve en el proletariado a la clase social que reúne las condiciones necesarias para erigirse como sujeto de la revolución mundial. En ese sentido, el burgués no puede considerarse un enemigo que debe aniquilarse, sino el resultado de las condiciones de producción, el cual debe desaparecer en la medida en que las condiciones objetivas cambien.

fantástico» (Schmitt, 2004a: 81), esa concreción no es más que el uso ideológico<sup>6</sup> de conceptos capaces de movilizar el sentimiento y el deseo más humano, v. g. raza, territorio y origen, acompañados de la re-utilización de formas míticas del pasado. En palabras de Cassirer:

Myth has always been described as the result of an unconscious activity and as a free product of imagination. But here we find myth made according to plan. The new political myths do not grow up freely; they are not wild fruits of an exuberant imagination. They are artificial things fabricated by very skilful and cunning artisans. It has been reserved for the twentieth century, our own great technical age, to develop a new technique of myth. Henceforth myths can be manufactured in the same sense and according to the same methods as any other modern weapon as machine guns or airplanes. That is a new thing and a thing of crucial importance. (Cassirer, 1946: 282)

Una buena referencia a lo anterior se encuentra en el texto de Ernst Bloch, *Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich*. En él, el autor alude a la vivacidad y vigencia de los viejos sueños de un Salvador y un Imperio, y al arraigo de las formas míticas del pasado y de las épocas doradas del mismo reconstruidas por un nuevo jefe, incluso, cuando este es un «grupo de estafadores» (Bloch, 1971: 104). Bloch ilustra el enunciado anterior de la siguiente manera:

[Los] mitos arcaicos y evocadores viven todavía, aunque a veces estén muy debilitados o pervivan solamente de forma analógica muy desdibujados por la historia. El mismo Napoleón se vestía como un Carlomagno redivivo y Hitler (si me es posible citarlo en la misma comparación) hizo una expedición a la tumba de Enrique el Lobo donde inició relaciones para su ‘encarnación’ futura. No cabe duda de que los nazis pensaron desde el principio substituir, en la menor ocasión que tuvieran, el título de Jefe que habían heredado por el de Príncipe del Pueblo. Sin embargo, esta ocasión no se presentó. Tampoco debe dudarse de que a los nazis les prestó gran ayuda la antigua idea del Salvador, por lo demás muy desvirtuada, y especialmente la visión más firme a la que aquella se subordinaba, la del Tercer Reich. (Bloch, 1971: 108)

Las condiciones concretas determinan también la fuerza y el entusiasmo de las masas ante un proyecto como el del Estado total y, por supuesto, su disposición frente al mito. Sobre esto afirma Bloch que «los pobres se valen por sí mismos tarde y despacio. El deseo de un ‘jefe’ debió ser el deseo más antiguo» (Bloch,

---

6 Como ya se había dicho en párrafos anteriores, el relativismo teórico de Schmitt no le permite asumir peyorativamente la frase relativa al uso ideológico de los conceptos, ya que dicha actitud es asumida por el autor como la única posible. Los conceptos se presentan así como entidades vacías que adquieren el contenido de acuerdo con su utilidad. Por ello, en oposición a una verdad objetiva, Schmitt ve una multiplicidad de ideologías que coexisten polémica y conflictivamente y cuya fuerza se deriva de su poder para ser aceptadas por la masa.

1971: 104). En otras palabras, cuando las condiciones son precarias, debido a la escasez, la guerra o a la incertidumbre, la necesidad de un padre se hace perentoria y la espera que supone el pensamiento, insoportable. Los momentos históricos en los que el totalitarismo y el mito de la nación han tenido gran acogida dan cuenta de su vinculación con condiciones especialmente precarias —la situación de la república de Weimar era precisamente la de un país empobrecido y estancado en dicha situación y, en general, el fascismo tomó fuerza en los países europeos que no habían alcanzado un alto grado de industrialización y desarrollo o en aquellos que habían quedado debilitados por la Primera Guerra Mundial —; pero, también en ausencia de estas condiciones, el Estado total busca mantener a través del mito la situación mental de la masa al nivel de dicha precariedad, a través de la renovación del enemigo como amenaza real y permanente. E. Cassirer enuncia la relación entre la precariedad y el mito en las siguientes palabras: «In desperate situations man will always have recourse to desperate means and our present day political myths have been such desperate means. If reason has failed us, there remains always the ultima ratio, the power of the miraculous and mysterious» (Cassirer, 1946: 279). En este sentido Adorno se refiere en «Aldous Huxley y la utopía» a la relación entre el pánico y la identidad colectiva, la cual bien puede considerarse equivalente a la identidad sustancial schmittiana:

El pánico es el estado en el cual se disgregan poderosas identificaciones colectivas y la energía instintiva liberada se convierte repentinamente en terror, entonces el hombre aferrado por el pánico consigue enervar lo más tenebroso que se encuentra sobre el fondo de la identificación colectiva misma, la falsa conciencia de los individuos que, sin clara solidaridad, ciegamente atados a las imágenes del poder, se creen identificados con un todo cuya ubicuidad les asfixia (Adorno, 1962: 101).

El poder de crear lo heterogéneo y lo homogéneo lleva también implícita las tareas de decidir sobre las condiciones de la normalidad, como estado propicio para el ejercicio de cualquier norma ética o jurídica, las cuales significan el regreso de la tranquilidad. Esa es, a su vez, una importante justificación del Estado fuerte defendido por Schmitt y uno de los argumentos en contra del debilitamiento de la forma estatal a causa del pensamiento y las instituciones liberales.<sup>7</sup> Lo que se ve, entonces, en la atribución de la tarea del establecimiento de la normalidad a la decisión arbitraria del soberano (el cual también determina las condiciones del

---

<sup>7</sup> El debilitamiento de este vehículo único de decisión política que, en la política moderna, es el Estado, y más allá de ello, la ruptura con la normalidad establecida, crean «una situación intolerable, dado que la remoción de las condiciones normales se lleva consigo la presuposición de cualquier norma ética o jurídica» (Schmitt citado por Kervégan, 2011: 85).

estado de excepción), es la consecuencia del derrumbamiento de los valores y de todo intento de abstracción del poder ordenador; es decir, cuando todo intento de pensar el orden a través de principios morales universales es entendido como tiranía, o como una falsa conciencia contra la que Schmitt ha enfrentado toda su lucha teórica, la consecuencia es la aprobación de la facticidad del orden. Entonces, al orden no le quedan más opciones que existir en la palabra, en la acción coactiva o en la figura de un gran líder.

Así se muestra la Ilustración luego de hacerse violencia a sí misma: primero rompe con el poder del monarca absoluto, luego toda moral y principio racional cae como tiranía de los valores y, finalmente, la técnica objetiva y la utilidad como único principio aceptable exigen un regreso al mito como instrumento y medio para alcanzar los fines de los poderosos; el proceso obedece al hecho de que para dar espacio al mito instrumentalizado hay que limpiar primero a los hombres de todos los otros mitos: del mito de la razón, de la verdad, de la objetividad, de la libertad sobre la necesidad. Así pues, lo que se consigue es que «la antimitológica obediencia a lo existente [restablezca] la cadena mítica» (Adorno, 1962: 105). Cassirer expresa la permanente amenaza del resurgimiento de estas fuerzas míticas de la siguiente manera:

In politics the equipoise is never completely established. What we find here is a labile rather than a static equilibrium. In politics we are always living on volcanic soil. We must be prepared for abrupt convulsions and eruptions. In all critical moments of man's social life, the rational forces that resist the rise of the old mythical conceptions are no longer sure of themselves. In these moments the time for myth has come again. For myth has not been really vanquished and subjugated. It is always there, lurking in the dark and waiting for its hour and opportunity. This hour comes as soon as the other binding forces of man's social life, for one reason or another, lose their strength and are no longer able to combat the demonic mythical powers (Cassirer, 1946: 280).

La sospecha de Schmitt de la neutralidad que suponía la era de la técnica es confirmada por el restablecimiento del mito en pleno siglo XX. En lugar de pacificar y despolitizar la existencia humana, la técnica había servido como catalizador de las ideas sobre el mito, que encontraron en la nueva era los medios necesarios para desarrollarse y un poder dispuesto a apropiarse tanto de los medios como del mito tecnificado:

To change the old ideas into strong and powerful political weapons something more was needed. They had to be accommodated to the understanding of a different audience. For this purpose a fresh instrument was required not only an instrument of thought but also of action. A new technique had to be developed. This was the last and decisive factor. To put it into scientific terminology we may say that this technique had a catalytical effect. It



accelerated all reactions and gave them their full effect. While the soil for the Myth of the Twentieth Century had been prepared long before, it could not have borne its fruit without the skilful use of the new technical tool (Cassirer, 1946: 277).

Schmitt había dicho ya que «la técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral» (Schmitt, 1998:118), y la comprobación histórica de este enunciado no se hizo esperar durante su propio siglo. Un rápido ejemplo de ello son las técnicas de difusión de la información que como medios propagandísticos permitieron la rápida expansión y acogida del mito.

La capacidad de las tecnologías de la comunicación para afectar el juicio y adormecer la razón supera con creces las posibilidades ofrecidas por la tradición oral y escrita; los medios de comunicación de masas acentúan la sensación de estar en contacto con lo inmediato, con lo ‘verdadero’ y la imagen en movimiento crea la impresión de estar viendo las cosas tal y como ellas son, por lo que el mediador queda oculto en la aparente objetividad de lo que se puede ver y escuchar. De este modo, el mito construye sus fundamentos a partir de imágenes que lo validan como una fe con bases objetivas y el líder se vale de los trucos de la tecnología para mostrarse más grande, más bello, más virtuoso, con discursos bien editados y por ello perfectamente diseñados por la técnica.

Así pues, el nuevo mito —que en lugar de contradecir los productos de la razón técnica se vale de ellos, incluso cuando se trata de ponerse el ropaje de la inmediatez, la vitalidad y la irracionalidad— abarca las ideas sobre el pueblo, la identidad, la nación, la totalidad y hasta el carisma del líder, el cual es también una construcción bien planificada de un salvador, que depende tanto de unas condiciones concretas precarias que hagan emerger los anhelos de un padre o de un gran guía, como de la manipulación discursiva de dichas condiciones y la elaboración y propagación de la idea de un gran hombre portador de un carisma inigualable. Neumann explica esta conjunción de condiciones en el siguiente fragmento:

Como ha demostrado Rudolf Otto, el estado mental y las emociones que esa adoración implica son los de un hombre que se siente anonadado por su propia ineficacia y que se ve llevado a creer en la existencia de un *Mysterium Tremendum*. El misterio crea el temor reverente, el miedo y el terror. El hombre siente escalofríos ante el demonio o ante la ira de Dios. Pero su actitud es ambivalente —está atemorizado y fascinado a la vez—; experimenta momentos de entusiasmo extremo durante los cuales se identifica con lo sagrado. [...] Los estratos menos racionales de la sociedad buscan líderes. Como los hombres primitivos, buscan un salvador que elimine su miseria y les libre de la pobreza. hay siempre un factor de cálculo, con frecuencia en ambas partes. El líder usa y realza el sentimiento de temor reverente; los secuaces se aborregan junto a él para alcanzar sus fines. (Neumann, 1943: 121)

### El líder carismático

El Estado fascista de Schmitt es una gran máquina de medios y fines que dependen del arbitrio de quien funge como su primer servidor. Solo hay un fin superior que se identifica en Schmitt y que justifica la multiplicidad arbitraria de decisiones que se desprende del gusto del líder carismático, y es la labor intermediaria que tiene el Estado entre el mundo de los hombres o el mundo empírico y el derecho; esa es la esencia del Estado, ser el único sujeto del *ethos* jurídico; es decir, solo al Estado como unidad política le está dada la posibilidad de actuar en nombre de algo que pueda denominarse derecho y solo a partir de él puede el individuo particular conocer y pensar el derecho. Todo lo que se le enfrenta desde afuera como normativo es, pues, apócrifo en el sentido de que no existen fuentes legítimas del derecho al margen del Estado.

La totalidad trascendente (el Estado) es, entonces, el vínculo, el mediador entre la finitud de todo lo humano y la infinitud o la unidad perfecta (esta unidad es la norma pura que en la obra de Schmitt queda indeterminada, sin contenido preciso). Hay que recordar que en el sentido weberiano del concepto, el Estado de Schmitt se encuentra determinado por el territorio, la población y un monopolio de la violencia legítima, en ello radica la pertenencia al Estado y la categoría de ciudadano; pero, en la sociedad de masas dichos elementos no parecen ser suficientes para conservar la unidad y la integridad del Estado nación, de ello resulta la necesidad de consolidar la pertenencia a partir de una identificación sustancial que vaya más allá de los registros de nacimiento dentro de un territorio. Es así como el carisma de un líder sirve en el propósito de generar la simpatía necesaria para sentirse parte de una unidad legítima y al mismo tiempo de una comunidad capaz de trascender a cada individuo en su finitud intrínseca. El soberano contribuye de dos maneras a la realización de la mediación entre la infinitud y la finitud de lo particular: por un lado, da existencia a la totalidad a través del uso instrumental del mito en la creación de una identidad sustancial; y por otro lado, a través de su ejecutividad, de la decisión continua, mantiene tanto el orden como la movilidad de la totalidad. Según Schmitt —afirma Žižek— «no es posible pasar directamente de un orden normativo puro a la realidad de la vida social —el mediador necesario entre ambos es un acto de Voluntad, una decisión, fundada sólo en sí misma, que impone un cierto orden o hermenéutica legal» (Žižek, 2011: 35).

Así, la totalidad puede fluir de la inmediatez del estado de excepción —en el que las fuerzas vitales exacerbadas por el efecto del mito se encuentran en su pura acción revolucionaria—, a la mediación, momento en el que una nueva decisión ha dado lugar a la normalidad sobre la que se sostiene la totalidad administrada. Contrario a la quietud que experimenta el Estado bajo las lógicas del liberalismo, el Estado gubernativo–administrativo schmittiano reemplaza la discusión eterna por la decisión, lo que implica el importante paso de la quietud al movimiento permanente; la dirección y el destino de dicho movimiento no son claros en Schmitt y quedan también indeterminados, sin embargo, el movimiento producido por la decisión, independientemente de su contenido tiene un valor en sí mismo que está arraigado en la situación de movilización que supone la existencia del Estado total. Sobre esto agrega Žižek: «la decisión (...) no es una decisión para algún orden concreto, sino sobre todo la decisión para el principio formal de orden como tal. El contenido concreto de la orden impuesta es arbitrario, depende de la voluntad del Soberano, se lo deja a la contingencia histórica» (Žižek, 2011: 36). En la insignificancia del ‘para qué’ de la decisión se manifiesta también el existencialismo político de Schmitt. La justificación objetiva de la conducta es insignificante para el irracionalismo de esta postura que además sostiene que «lo esencial es sólo adoptar una dirección, tomar partido» (Marcuse, 1978: 39).

La importancia del soberano en la auténtica democracia no es, pues, poca, sino que como gran concededor de la técnica política, es su efectividad y carisma las características que dan lugar al mito como sustancia de la identidad, la cual no puede mantenerse en las condiciones de un Estado débil como el Estado de derecho burgués<sup>8</sup>. Por el contrario, la fortaleza del mito es directamente proporcional

---

8 Sobre esto escribe Schmitt en *La dictadura*: “En la transición del absolutismo regio al Estado de derecho burgués se presupuso, como evidente por sí mismo, que en lo sucesivo estaba asegurada de una manera definitiva la unidad solidaria del Estado. La seguridad podía ser alterada por tumultos y motines, pero la homogeneidad no estaba amenazada seriamente por los agrupamientos sociales dentro del Estado. Si un individuo o un tropel de individuos alteran el orden jurídico, esta es una acción cuya reacción puede ser calculada y regulada previamente, del mismo modo que la ejecución procesal civil y penal delimita con exactitud la esfera de sus medios de poder, en lo cual radica la regulación jurídica de su procedimiento. [...] Pero este escarnio no amenaza la unidad del Estado ni la existencia del ordenamiento jurídico. La ejecución puede ser regulada en un procedimiento jurídico, siempre que el adversario no sea una potencia que ponga en peligro esa misma unidad. En esto se basa, al menos para el liberalismo del Estado de derecho continental de los siglos XVIII y XIX, el valor jurídico de la monarquía absoluta, que aniquiló los poderes feudales y estamentales, creando así una soberanía en el sentido moderno de la unidad estatal. La unidad así lograda es el presupuesto fundamental de la literatura revolucionaria

a la fuerza ejecutoria del Estado, a la realización de la soberanía y, por ende, a su capacidad para determinar, politizar y darle significado a los individuos. Características que le permiten a Schmitt hablar de la filiación entre la auténtica democracia y la dictadura cesarista:

El liberalismo consecuente está arraigado tanto en el ámbito económico como en el ético y constituye, por lo demás, un sistema de métodos hábilmente diseñados para debilitar al Estado. Desde su posición ética y económica disuelve todo elemento de carácter específicamente político y estatal. La democracia, por el contrario, es un concepto que de manera igualmente específica pertenece a la esfera de lo político. El auténtico nacionalismo, el servicio militar obligatorio y la democracia son «uno y trino, inseparables», y el demócrata de tendencia cesarista es una categoría histórica ya antigua (Schmitt, 2004a: 76).

La compatibilidad entre democracia y dictadura es un punto importante en el pensamiento de Carl Schmitt, que ocupa, además de unas líneas de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, el tema principal desarrollado por el autor en *La Dictadura*. En ambos textos, la dictadura (tanto la soberana como la dictadura comisarial<sup>9</sup> en diferentes proporciones) aparece como una perfecta confluencia de los elementos que deben definir el Estado moderno, a saber, el racionalismo de la estructura burocrática, la tecnicidad y la ejecutividad (2009b: 44), elementos que convergen en una empresa

---

del siglo XVIII. El esfuerzo por aislar a los individuos y eliminar a todo grupo social en el seno del Estado, a fin de enfrentar entre sí de una manera inmediata al individuo y el Estado, se pone de relieve en la exposición de las teorías del despotismo legal y del contrato social (Schmitt, 2009b: 261–262).

- 9 En la dictadura comisarial, propia de la República Romana, existía un propósito específico conforme al cual se nombraba un ejecutor capaz de establecer un *imperium* fuerte en momentos de peligro: «El dictador, que era nombrado por el cónsul a solicitud del Senado, tiene el cometido de eliminar la situación peligrosa que ha motivado su nombramiento, o sea, hacer la guerra o reprimir una rebelión interna [...]. El dictador era nombrado por seis meses, pero antes del transcurso de este plazo resignaba su dignidad, al menos con arreglo al loable uso de los viejos tiempos republicanos, si había ejecutado su misión. No estaba ligado a las leyes y era una especie de rey, con poder ilimitado sobre la vida y la muerte» (Schmitt, 2009b: 34).

En cambio, la dictadura soberana no se propone la defensa de una Constitución, como sí lo hace la comisarial, sino que «ve en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. [...] No suspende una constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera», es por esto que la dictadura soberana es la única con verdadera capacidad de ejecución y sin términos fijos que la limiten en su acción. Así, es esta la que cumple a cabalidad la definición dada por Schmitt a una dictadura: «Políticamente, puede calificarse de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de una manera inmediata, es decir, no mediatizado a través de instancias intermedias independientes, entendiéndose por ella el centralismo, por oposición a la descentralización» (Schmitt, 2009b: 178–179).

creada exclusivamente para perseguir ciertos fines que vienen determinados por la contingencia de la situación concreta o por el ánimo del soberano. «El Estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política» (Schmitt, 2009b: 44), enuncia Schmitt con la intención de reivindicar como elementos propios del Estado moderno la razón de estado, el secreto de estado y la figura del César con las virtudes que su ejercicio supone. En efecto, el Estado fascista, al reunir tales elementos en una correcta aleación entre democracia y dictadura se erige como la forma correcta en la que ‘el Estado vuelve a ser Estado’ y como alternativa para la realización de la auténtica democracia:

La renuncia del fascismo a las elecciones, la aversión y el menosprecio que profesa por el *elezionismo*, de ninguna manera son actitudes antidemocráticas sino antiliberales, derivadas de la observación correcta de que los medios actuales de votación uninominal secreta ponen en peligro la esencia del Estado y de la política por medio de la privatización total, eliminan completamente el ámbito público al pueblo como unidad (el soberano desaparece en la cabina electoral) y degradan la formación de la voluntad estatal al convertirla en la suma de las voluntades privadas y secretas, es decir, de los deseos y resentimientos en realidad incontrolables de las masas (Schmitt, 2004a: 77).

Pero lo que Schmitt considera fundamental de la dictadura cesarista es la relación que esta supone entre el pueblo y el dictador; este último hace las veces en su teoría de líder carismático, cambiando la idea de una dominación absolutista por el carácter de liderazgo. Así pues, la primera reivindicación que supone la evocación de la figura del César dentro de la auténtica democracia es la *acclamatio* como verdadera expresión de la voluntad del pueblo, en oposición al voto individual y secreto —al cual el autor reprueba por estar en «el secreto más estricto y completamente aislado, o sea, sin salirse de la esfera de lo privado e irresponsable» (Schmitt, 2008a: 37). La aclamación es —para Schmitt— «el hecho natural e incuestionable de estar ahí» (38), la voluntad del pueblo que, como pueblo, solo existe en la publicidad, lejos de todo el aparato estadístico que ha reemplazado la fuerza vital de la expresión democrática:

Pueblo es un concepto que sólo adquiere existencia en la esfera de lo público. El pueblo se manifiesta solo en lo público; incluso lo produce. Pueblo y cosa pública existen juntos; no se dan el uno sin la otra. Y, en realidad, el pueblo produce lo público mediante su presencia. Sólo el pueblo presente, verdaderamente reunido, es pueblo y produce lo público. (...) Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede aclamar, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar ‘viva’ o ‘muera’, festejar a un jefe o una proposición, vitorear al rey o a cualquier otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos (Schmitt, 2006: 238).

La *acclamatio*, elegida como expresión adecuada de la democracia, se distancia claramente de la democracia liberal, de los dualismos entre individuo–estado, individuo–sociedad, y estado–sociedad y de la separación entre esfera pública y esfera privada, propia de la teoría del Estado de derecho. Esta no viene a reemplazar el lugar que en liberalismo tenían la discusión y la publicidad, pues ambos principios se ven de tajo eliminados de la estructura de este nuevo Estado en el que no hay nada que discutir, ni desconfianza alguna que deba suplirse con una publicidad estricta de las decisiones de quienes detentan el poder. Todo ello ha sido resuelto a partir de un acuerdo común respecto al mito, un acuerdo que no es el producto de voluntades libres, sino de un ejercicio del poder sobre el inconsciente colectivo, los deseos y las necesidades particulares. En este nuevo Estado es el sentimiento el que decide si apoya o no al líder, a partir de una deliberación al mejor estilo hobbesiano entre el placer y la aversión, y entre los deseos más inmediatos que caracterizan esa pobre y limitada concepción de felicidad que va a justificar luego la subordinación a un Leviatán (Hobbes, 1996). Aquí todo argumento racional ha sido dejado de lado, al menos en el sentido de una razón objetiva. Esta nueva irracionalidad es, sin embargo, la más racional de todas en términos técnicos, todo en ella se encuentra orientado y milimétricamente diseñado para cumplir con los fines propuestos por el soberano.

La referencia a la aclamación evoca multitudes de hombres y mujeres movidos por la fuerza de la demagogia, el mito y el aparato técnico, reunidos en plazas públicas, plenamente identificados con el líder carismático; en suma, un movimiento total que da cuenta de la politización de toda la existencia humana. Así pues, la aclamación es la imagen genuina del Estado totalitario, lo que da pie para explorar la entrañable relación que encuentra Schmitt entre la auténtica democracia y el proceder de una dictadura fascista o bolchevique:

Ante una democracia directa, no solo en sentido técnico, sino también vital, el Parlamento surgido a partir de razonamientos liberales aparece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no solo se sostienen sobre la *acclamatio* del pueblo, sino que pueden ser incluso manifestaciones directas de una sustancia y una fuerza democráticas (2008b: 38)

Para el realismo heroico–popular lo eterno es la totalidad natural del pueblo; todo lo demás, «los destinos particulares de los individuos, sus afanes y necesidades, sus horas de penuria y de felicidad, todo esto es vano, transitorio. El pueblo es lo único permanente: está en la historia como la naturaleza misma» (Marcuse, 1978: 30). Ese pueblo, sin embargo, es el resultado de la identidad sustancial a la que el

mito dota de contenido y, en consecuencia, también el producto de una decisión del líder carismático, quien se encarga de buscar la perfecta identificación entre el pueblo y sus gobernantes hasta dar lugar a la totalidad. Ante todo, el líder debe constituirse a sí mismo como mito, como «ser dotado de cualidades que no tiene el común de los mortales. De él emanan cualidades sobrehumanas que penetran en el Estado, el partido y el pueblo» (Neumann, 1943: 109).

El líder tiene la misión de guiar la gran revolución que es el Estado total y la realización del papel histórico del pueblo; al ser la figura que unifica a la *complexio oppositorum*, el líder debe erigirse por encima de las particularidades y ser el representante de la homogeneidad. Para ello debe ser un virtuoso en el manejo de la técnica política y a partir de ella planificar de formas bien calculadas la constitución de los productos que evocan la vitalidad de la masa y el impulso del pueblo. La racionalidad instrumental es la que produce todo lo que es atribuido a la inmediatez irracional: el mito, la identidad, el pueblo, el líder, la excepcionalidad. Para Neumann sería, entonces,

[...] una equivocación fatal pretender que el carisma político contradice toda justificación racional de la soberanía estatal. La pretensión carismática de los líderes modernos funciona como un artificio consciente, encaminado a fomentar el sentimiento de desamparo y la desesperanza del pueblo, a abolir la igualdad y a sustituirla por un orden jerárquico en el cual el líder y su grupo se dividen la gloria y las ventajas del numen (Neumann, 1943: 121).

Finalmente, queda la filosofía irracionalista también al descubierto y exhibida como el producto de la técnica y la perfecta planificación. Con el discurso de la irracionalidad, la razón evade la responsabilidad de una verdadera reconciliación de los hombres y diluye las expectativas mediante la naturalización de las condiciones y los poderes objetivos, los cuales pasan a ser determinaciones naturales del ser. Pero el retroceso de las condiciones subjetivas de los hombres no implica la paralización del avance de la razón en lo que concierne a la técnica y la tecnología. De ello se vale el poder, el cual logra hacerse más fuerte al apropiarse de los medios materiales y al acentuar una separación radical entre el progreso espiritual y el progreso material.

Así pues, la paradoja de la razón se revela cuando en la escena de una industria y una técnica inusitadamente desarrolladas, aparecen hombres dispuestos a sacrificar toda la conciencia del individuo en aras de una totalidad cuyos fines se reducen a la autoconservación de la unidad estatal. El regreso al mito pone al descubierto las fracturas de la razón y de la idea acerca de la capacidad de la

ciencia para desencantar al mundo por sí sola. El realismo heroico–popular existe solo gracias a ese encanto de laboratorio que renueva los deseos de un padre carismático, *decidor* y autoritario; sin embargo, este deseo debe ir acompañado de la renuncia a la individualidad, a la autonomía, a la libertad y por ende, a la idea de la maleabilidad del hombre que había servido de hilo conductor para el espíritu occidental desde el Renacimiento.

### Bibliografía

1. Adorno, Th. W. (1962). *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad* (Manuel Sacristán, Trad.). Barcelona: Ediciones Ariel, S.A.
2. Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos* (Juan José Sánchez, Trad.). Madrid: Trotta.
3. Bloch, E. (1971). Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich. En A. Neüssus (comp.), *Utopía*. Barcelona: Barral Editores.
4. Cassirer, E. (1946). *Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
5. Hobbes, T. (1996). *Leviatán* (Manuel Sánchez Sarto, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
6. Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental* (H.A. Murena y D.j. Vogelmann, Trad.). Buenos Aires: Terramar.
7. Kervégan, J.F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad* (Alejandro García Mayo, Trad.). Madrid: Escolar y Mayo Editores.
8. Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad* (E. Bulygin y E. Garzón Valdés, Trad.). Buenos Aires: Sur.
9. Marx, K. (2001). *Manuscritos económico-filosóficos* (Francisco Rubio Llorente. Trad.). Madrid: Alianza.
10. Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes* (Alejandra Obermeier, Trad.). Madrid: Katz.
11. Neumann, F. (1943). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* (Vicente Herrero y Javier Márquez, Trad.). Mexico: Fondo de Cultura Económica.



12. Orwell, G. (1972). *1984*. Recuperado de <http://gutenberg.net.au/ebooks01/0100021.txt>
13. Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político* (Rafael del Agapito Serrano, Trad.). Madrid: Alianza, Madrid.
14. Schmitt, C. (2004a). El ser y el devenir del Estado fascista. En H. Orestes (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
15. Schmitt, C. (2004b). La teoría política del mito, En H. Orestes (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
16. Schmitt, C. (2006). *Teoría de la constitución* (Francisco Ayala, Trad.). Madrid: Alianza.
17. Schmitt, C. (2008a). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* (Javier Conde, Trad.). Mexico D. F.: Fontamara.
18. Schmitt, C. (2008b). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (Pedro Madrigal, Trad.). Madrid: Tecnos.
19. Schmitt, C. (2009a). *Teología política* (Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Trad.). Madrid: Trotta.
20. Schmitt, C. (2009b). *La dictadura* (José Díaz García, Trad.). Madrid: Alianza.
21. Serrano, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
22. Zarca, Y. C. (2010). *Carl Schmitt o el mito de la utopía* (Denis Trierweiler, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
23. Žižek, S. (2011). Carl Schmitt en la era de la post-política. En Chantal Mouffe (Comp.). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo.



# Acordar la paz en Colombia o ‘la cosa misma’ de la filosofía\*

## Agreeing peace in Colombia or ‘the very thing’ of philosophy

Por: Adolfo Chaparro Amaya  
G. I.: Estética y Política  
Escuela de Ciencias Humanas  
Universidad del Rosario  
Bogotá, Colombia  
E-mail: adolfo.chaparro@urosario.edu.co

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2017  
Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2017  
Doi: 10.17533/udea.ef.n57a03

**Resumen.** *Este artículo se propone hacer una lectura filosófica de los acuerdos de paz firmados entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc. Después de (i) presentar la tesis de Derrida acerca de la necesidad de deconstruir el concepto de enemigo como la cosa misma de la filosofía, y (ii) intentar una aproximación a los conceptos de re-conciliación y re-evolución en los distintos ámbitos del conflicto, entonces, (iii) retomo la tesis inicial con el fin de sugerir rutas de exploración a modo de indicios teóricos sobre la manera de resignificar el concepto de enemigo en términos de un genuino pluralismo social y filosófico.*

**Palabras clave:** *Acuerdo de paz, enemigo, deconstrucción, conflicto interno, re-evolución, Schmitt, Derrida*

**Abstract.** *This article aims to make a philosophical reading of the peace agreements signed between the Colombian government and the FARC guerrilla. After (i) presenting Derrida's thesis about the need to deconstruct the concept of the enemy as the very thing of philosophy, and (ii) attempting an approach to the concepts of reconciliation and re-evolution in the different fields of the conflict, then, (iii) I return to the initial thesis in order to suggest exploration routes by way of theoretical indications on how to re-signify the concept of enemy in terms of a genuine social and philosophical pluralism.*

**Keywords:** *Peace agreement, enemy, deconstruction, internal conflict, re-evolution, Schmitt, Derrida*

---

\* El artículo hace parte de la investigación titulada: *La cuestión del ser enemigo*, y hace parte de los productos de investigación del grupo interinstitucional Estética y Política (Universidad del Rosario, Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia).

### Cómo citar este artículo:

MLA: Chaparro Amaya, Adolfo. "Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía." *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 35–57

APA: Chaparro Amaya, A. (2018). Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía. *Estudios de Filosofía*, 57, 35–57.

Chicago: Chaparro Amaya, Adolfo. "Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía". *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 35–57.

\*

Después de cinco décadas de conflicto y de cuatro años de negociación con las guerrillas de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), el gobierno del presidente Juan Manuel Santos firmó un *Acuerdo de Paz* (en adelante: el Acuerdo) con la guerrilla más antigua del continente. Sin embargo, en lugar de tramitar el Acuerdo directamente para su implementación, Santos prefirió someterlo a un referendo popular de aprobación el 2 de octubre de 2016. El resultado, por un margen mínimo, fue negativo, esto es, que la mayoría de los votantes decidió que *no* estaba de acuerdo con el Acuerdo. A pesar del apoyo internacional, del premio Nobel de Paz otorgado al presidente, de la calidad del documento y de lo acordado en relación con otros procesos de paz en el mundo, el triunfo del No en el plebiscito sobre el Acuerdo firmado en La Habana con las Farc ha dejado entre los colombianos la idea de una paz imperfecta en su diseño e improbable en su implementación. En lugar de defender el carácter imperfecto pero seguro de la paz acordada, la reacción del gobierno ha sido revisar y corregir un alto porcentaje de las observaciones hechas al Acuerdo. Aun así, los representantes del No insisten en negar puntos esenciales, como la justicia transicional para todos los actores (civiles y armados) del conflicto, la posible conexidad del narcotráfico con el delito político, las penas alternativas a la cárcel para los líderes guerrilleros y la elegibilidad política inmediata (incluso para aquellos que estén incurso en delitos de lesa humanidad o crímenes de guerra). Se supone que la mayoría ganadora quiere justicia, antes que paz, y que la única manera de lograrlo es a través del juicio y el encarcelamiento de los guerrilleros que se considere son los máximos responsables de los distintos crímenes sistemáticos contra la población civil.

Ya es imposible convertir los acuerdos en un proceso equivalente a una rendición de la guerrilla, pero no que los partidos conservadores y de derecha logren impedir que se puedan implementar aspectos sustanciales de lo acordado. Eso depende en buena parte del alcance político de la base social que respaldó en las urnas a los sectores interesados en deshacer el Acuerdo. El apoyo a los pilares de la seguridad democrática implementada por el expresidente y ahora senador Álvaro Uribe, impide que una mayoría de la población se deshaga la imagen de las Farc como el *enemigo*, y mantiene la idea de que se debería aniquilar, encarcelar, deslegitimar y/o minimizar la acción política de la guerrilla desmovilizada, en lugar de avanzar en el proceso de su reincorporación como ciudadanos a la vida pública.

Después de más cincuenta años de lucha contra las Farc, esa certeza tanatopolítica da mucho que pensar a la filosofía. Aunque no es fácil. Al evaluar la historia reciente, la realidad parece ir demasiado rápido respecto a los conceptos, las medidas y los procedimientos. El hábito de la guerra interna ha tenido un efecto entrópico de indiferenciación entre lo político y lo militar, entre los métodos de la extrema derecha y la izquierda extrema, entre la rebeldía y el terror, entre la economía y el narcotráfico, entre la corrupción y la administración, entre la seguridad y la reconciliación. En ese *maremagnum* resaltan dos fenómenos, la violencia territorial que le imprimen a las regiones la dinámica expansionista del narcotráfico junto a la continuidad política y patrimonial del (ex)paramilitarismo, y la irrupción intempestiva de instancias religiosas y biopolíticas que deconstruyen la concepción liberal básica, institucional, de la democracia.

Una lectura optimista del conflicto interno en Colombia diría que estamos ante una disyuntiva histórica y que de los debates que ha provocado esta negativa a los acuerdos de paz, finalmente, va a resultar una solución equilibrada. En una vena más realista, pienso que lo que hoy vivimos en Colombia es el tiempo de una fatalidad que no parece llegar a su fin, que no está inspirada ya en un 'buen fin' y, por tanto, no encuentra su término ni aclara su finalidad. En esa perspectiva, el texto se propone pensar *qué sentido tiene la guerra* en esta encrucijada, y trata de responder a la pregunta acerca de por qué no hemos logrado que "ninguna política, ningún lazo social como lazo político tenga sentido sin ella, sin su posibilidad real" (Derrida, 1998: 156).

Frente a esa dislocación del sentido común respecto del futuro, el texto no se adelanta a negar la guerra por razones morales sino que intenta examinar hasta qué punto la guerra, y las correspondientes relaciones sociales basadas en la partición amigo/enemigo, tienen sentido y finalidad hacia futuro. Después de (i) presentar la tesis de Derrida acerca de la necesidad de deconstruir el concepto de enemigo como *la cosa misma* de la filosofía, (ii) intentar una aproximación a los conceptos de re-conciliación y re-evolución en los distintos ámbitos del conflicto, entonces, (iii) retomo la tesis inicial con el fin de sugerir rutas de exploración a modo de indicios teóricos sobre la manera de resignificar el concepto de enemigo en términos de un genuino pluralismo social y filosófico.

## 1. La hostilidad absoluta o la cosa misma de la filosofía

Para empezar quisiera examinar el trayecto subjetivo de la deconstrucción que hiciera Derrida de la oposición amigo/enemigo, por la curiosidad acerca de esa idea suya según la cual en la pregunta por la amistad y la enemistad está en juego el sentido mismo de la filosofía. No es el lugar para una deconstrucción de los fundamentos<sup>1</sup>, pero sí para enlazar esa pregunta por la fraternidad el enemigo con las posibilidades de reconciliación que han estado presentes en el Acuerdo desde un comienzo bajo la figura emblemática de una ‘paz duradera’.

Al radicalizar los principios conceptuales de Schmitt, Derrida concluye que respecto del enemigo habría que pensar “en una hostilidad sin afecto, al menos sin afecto individual y privado, una agresividad puramente desapasionada y despsicologizada, una hostilidad pura, y finalmente puramente filosófica” (1998: 146). Es de la filosofía pensar lo impensable. En este caso, pensar un tipo de *neutralidad* que ponga en evidencia la futilidad o la trascendencia de las causas por las cuales nos adscribimos las razones que nos ponen en conflicto, sin que de esa evidencia se siga la necesidad de llevar la causalidad que nos parece razonable a su resolución mortífera, y sin que esa relativización causal disuelva mágicamente la pulsión que moviliza las razones del odio, el rencor, el resentimiento o la venganza. Si se borra/olvida/suspende la objetivación del enemigo como *al que puedo dar muerte*, en la estructura relacional de lo político —pero también de lo familiar, de lo étnico, de lo sexual, de lo religioso, de lo cultural—, queda abierta una casilla *asignificante* que indica un umbral de neutralidad previo a cualquier objetivación del otro. Ese umbral no es la ilusión de la neutralidad como ideal de convivencia social o como condición de un determinado proceso consensual constituyente: no hay forma de anular las diferencias y las contradicciones que constituyen lo social. Simplemente, de la misma manera que cambian nuestras expectativas respecto del otro, también se agotan las representaciones ya conocidas de enemigo. En ese sentido, no es difícil suponer que al disminuir las desigualdades sociales y garantizar el acceso de *cualquier x*, esto es, de la mayoría a los servicios públicos, a la educación, al empleo y a la justicia, esa forma sustantiva de equilibrio social

---

<sup>1</sup> La primera parte de la deconstrucción se inspira en las evocaciones presocráticas de Heidegger a propósito del conflicto que anima la creación del cosmos para mostrar la impertinencia de una división tajante entre guerra interestatal (*pólemos*) y guerra civil y *stasis* (Ver: Derrida, 1998: 398 ss).

neutraliza el contencioso social del conflicto y abre el interés y la imaginación colectivas a nuevas expectativas, debates y diferenciaciones.

En lenguaje levinasiano, se trata de neutralizar la noción de *otro* con una *x* abierta a la infinitud, a la incertidumbre que es el otro, y la cual no debería ser resuelta de antemano por la moral, la política o el interés económico. Sin embargo, lo que demuestra nuestra historia reciente, es que el concepto de neutralidad, igual que cualquier otro, es una forma de agrupar amigos y enemigos, incluso respecto de la neutralidad. El argumento histórico de Schmitt, todavía irrefutado, son las tantas guerras en nombre del DIH, la paz y la seguridad. Derrida descubre el argumento generalizando un contrafáctico: si dejara de existir la posibilidad de la lucha, dice, si no hubiese más que neutralidad, entonces, “no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado también la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política, incluida la de la evitación de la lucha” (1998: 149). Siguiendo al Schmitt lector de Hegel, Derrida insiste en que “un ser–para–la–muerte que no fuese para dar–muerte” estaría condenado a una existencia simplemente natural. En ese sentido ontológico, hay una enemistad *originaria* que no se reduce a la discusión intelectual, ni a la lucha simplemente simbólica o cultural. No hay hostilidad sin la *posibilidad real* del dar muerte, sin la “pulsión mortífera, que no tendría que querer decir necesariamente criminal” (Derrida, 1998: 145). Justo esa posibilidad es el resto *no* deconstruible de la dialéctica entre conflicto y neutralidad.

En nuestro caso, la expresión política de esa pulsión tanática depende de las variables implicadas en el proceso de paz. La polarización provocada por la votación sobre el Acuerdo permite establecer algunas tendencias. Para la derecha es evidente que al concentrar la fuerza en una guerra declarada contra el enemigo, se evitan otros conflictos y se gana en unidad patriótica y autoridad estatal. Es preferible, anticipan, tener claro quién es el enemigo y declararle la guerra (lo que es igual a mantener indefinidamente el conflicto interno), a dejar que en un ambiente de libre expresión política se intensifiquen los conflictos sociales y se pierda la unidad que el miedo y la demanda de seguridad propician en períodos de incertidumbre. Para la izquierda, igual que para la guerrilla, pareciera que la paz es una condición de un nuevo proyecto social; pero eso no borra el hecho que hasta ahora siempre haya estado entre sus opciones, especialmente para las más transidas de utopía, la de radicalizar lo político a través de la lucha armada. Para los liberales, la violencia remite a una anomalía que impide el desarrollo económico, la competencia y la realización individual, por lo cual, sencillamente queda por fuera de lo político;

sin que eso les impida utilizar las fuerzas militares y policivas para mantener sus propiedades, sus derechos y su privacidad.

En Colombia, el *plus* de la violencia ha sido siempre una posibilidad real de lo político. La pregunta es si a futuro la pulsión puede expresar la hostilidad sin que llegue a realizarse en la muerte física del otro. Para ello, habría que resituar la virtud política vinculada desde antiguo, en todas las culturas, al valor del guerrero, a la disposición a dar muerte y, en su virilidad más excelsa, a la exposición heroica a la muerte. Al deconstruir la virtud política como una virtud *viril*, Derrida (i) deja libre la expresión de la pulsión tanática, la desobjetiva respecto del cuerpo del enemigo, (ii) abre el espacio de lo femenino para una política enemiga —no del otro sino— de la guerra misma, (iii) pone en perspectiva “el acceso lento y doloroso de la mujer a la ciudadanía”, resaltando las figuras femeninas del combatiente, (iv) se distancia de la desconfianza de Schmitt acerca de los síntomas de la “neutralización despolitizadora” como una expresión obvia del parlamentarismo liberal, y (v) introduce en la casilla *x* de la neutralización asignificante del otro una pregunta que está más allá de lo político y que exige otros conceptos de amigo y enemigo (1998: 183).

Cada paso de la deconstrucción tiene efectos políticos e institucionales que habría que explicitar. Al seguir una cierta lógica socrática de la deconstrucción de la figura amigo/enemigo, se llega al punto de máxima tensión entre la repetición viril del enunciado según el cual el enemigo es aquel al que hay que dar muerte físicamente, y la idea de que el enemigo es ‘algo’ con lo que nos deberíamos involucrar interiormente con la certeza de que reconocer al otro es una forma de conocernos a nosotros mismos. Si la cuestión, en nuestro caso, es la del “hermano enemigo”, y esa cuestión debería remitir a un yo, a cualquier yo que asuma como un problema propio el proceso de paz, la cuestión deviene en una forma de cuestionarse a sí mismo: “en la forma cuestionadora de la cuestión, *la cuestión que yo planteo se me plantea a mí en primer lugar* [...] habría entonces que remontar la pregunta, remontarse a lo largo de la pregunta [...] *cuando el amigo y el enemigo se convierten el uno en el otro* por medio de la figura del hermano” (Derrida, 1998: 173; cursivas mías). Cuando se insiste en la pregunta “¿Quién puede ser finalmente mi enemigo?” o “¿A quién puedo finalmente reconocer como mi enemigo?”, es muy probable que la respuesta sea: “sólo a aquél que puede ponerme en cuestión”. Pero, al final, quién más que yo mismo puede ponerse radicalmente en cuestión. En cuanto me reconozco como *mi* enemigo, asumo que ante todo soy yo mismo el que puedo



ponerme en cuestión (Derrida, 1998: 187). El socratismo de Derrida se plantea así como un filón filosófico, incierto y abisal, que logra conectar por un momento a los sujetos con su *mínimo de soberanía*, a partir del cual es plausible abrir una exclusa distinta de lo político, de la responsabilidad y de la decisión.

Este es el final de la deconstrucción en clave subjetiva. [Así como hay un límite subjetivo en la deconstrucción de la figura de enemigo, en 'última instancia', siempre hay un límite para la deconstrucción. La *muerte violenta*, por ejemplo, no es deconstruible: simplemente se mantiene en esa instancia indecidible o virtual de la "posibilidad real", tal como lo vivimos en la proliferación de hostilidades a nivel global. Igual sucede con la *justicia*, entendida como *un más allá* del Derecho. Eso significa que, si bien la justicia transicional constituye el punto de inflexión de una política de paz a largo plazo en Colombia, ella misma no se agota en la disposición jurídica de los acuerdos ni en su implementación. Por último, y aunque podamos dudar de su naturalidad, tampoco la *vida* es deconstruible, simplemente porque es un principio transdiscursivo que excede las nociones de *bios* y *zoé*, de humanidad y animalidad. Lo mismo podríamos decir de Dios. Pero justamente por eso, por la imposibilidad de la deconstrucción de esas instancias últimas, es que la filosofía deja de ser un asunto de los filósofos para convertirse en un discurso abierto acerca de lo común: la vida, la muerte, la justicia, lo sagrado].

Ahora bien, la deconstrucción no es la demostración de un error, ni la destrucción de las prácticas que un discurso agencia. Simplemente es la puesta en abismo del fundamento. Lo cual, a continuación, puede ser leído como un argumento definitivo con múltiples efectos y/o como la transformación de prácticas indisolubles del discurso deconstruido. En este caso, la desmilitarización del conflicto tendría como efecto una desactivación radical de las formas tradicionales de lo político. Lo interesante, observa Derrida (1998), es que a continuación la despolitización no haría más que "extender el dominio de lo político hasta la hostilidad absoluta, en su mayor pureza filosófica", esto es, que provocaría una hiperpolitización de todos los aspectos de la vida, sean públicos o privados, sociales o culturales, científicos o religiosos, económicos o sexuales, de donde deduce que "la hostilidad absoluta sería entonces la cosa de la filosofía, su causa misma" (157).

En el contexto del postconflicto, la conversión de la filosofía en un asunto público no debería ser solo una elaboración más aguda y consistente acerca de lo fundamental, un tratado de cómo construir democracia en la periferia o una ética

de la pedagogía del perdón. Es la posibilidad pragmática de traducir la lucidez colectiva sobre lo común —con todas las circunvoluciones del disenso en medio de las elaboraciones razonadas del consenso— en un *telos* no tanático de lo político. En ese sentido, una consecuencia política de la deconstrucción sería el reconocimiento terapéutico, dignificador, re-evolucionario, por parte de civiles y combatientes, del hecho de que lo que vivimos en Colombia es una guerra *fratricida*. Al reconocer el carácter telúrico de guerrilleros y paramilitares, es plausible limitar el espacio de la enemistad y las formas concretas de una justicia posible y no absoluta. Tal reconocimiento debería mostrar las distintas maneras en que los enemigos han estado hermanados —para bien y para mal— en el conflicto colombiano. Y aunque resulte doloroso y especialmente dramático, es necesario ese reconocimiento para avanzar en los procesos de reconciliación. La exposición pública y la aceptación más íntima de esa hermandad —que les corresponde compartir al guerrillero, al soldado y al paramilitar en su autoctonía local, regional, pero también a las víctimas y a la sociedad civil que rodea cada círculo de guerreros— es un modo de abrir fuentes de subjetivación del enemigo que podrían deconstruir en la práctica la objetivación del otro como un enemigo al que ‘hay que’ aniquilar. Asumir la derrota que significa la existencia de las guerrillas para el Estado, y la derrota que supone para la guerrilla el abandono de la lucha armada sin acceder al poder, el reconocimiento recíproco de la derrota, permite comprender la inutilidad de la guerra y la necesidad de otras reglas de lo político.

Lo que Schmitt describe como un proceso indeseable de disolución de los conceptos de amigo y enemigo, para nosotros es un diagnóstico que intenta impedir la desnaturalización irreversible del orden social. A medida que esa indistinción enturbia todos los ámbitos de la vida social, los dilemas se organizan alrededor de un vector ineludible: o se lleva a cabo el proceso de paz, tratando de reconocer al hermano en el enemigo, o se deja avanzar el conflicto a su máxima expresión mediante el terrorismo y el contraterrorismo, lo cual de hecho ya hemos vivido. En palabras de Derrida (1998):

Si en lo que es peor que una guerra civil, peor que un desencadenamiento de una *éstrasis* moderna, la hostilidad *absoluta* puede dirigirse al hermano y convertir la guerra interior, esta vez en verdadera guerra, en guerra absoluta, y así en política absoluta, ¿acaso no sucede esta inversión vertiginosa en la verdad de lo político en el momento de alcanzar su límite, a saber, a sí mismo o a su doble, el gemelo, ese amigo absoluto que regresa siempre bajo los rasgos del hermano? Y si el hermano es también la figura del enemigo absoluto, ¿qué significa la fraternización? (171).

El efecto más inmediato de la fraternización del enemigo es reconocer que no es un monstruo, una entidad inhumana, ni la encarnación del mal sobre la cual acostumbramos a proyectar como poderes futuros los miedos acumulados por la crueldad, muchas veces imperdonable, de la experiencia. La dificultad mayor es justamente separar, en gracia al Acuerdo, el daño ocasionado por la guerrilla, incluso los crímenes de los guerrilleros, de una metafísica del Mal que corroboraría nuestros temores y nuestros odios. Desmovilizada la guerrilla, seguramente seguiremos experimentando daños y crímenes de toda naturaleza, aunque por otras causas y en otra intensidad, que seguirían alimentando esa urgencia metafísica de localizar el mal que cuestiona la existencia. Para neutralizar esa identificación del daño con el Mal metafísico, como diría Žižek, los sujetos deben reconocerse en el exceso de violencia que amenaza por aniquilarlos como nación, deben buscar la libertad que esperaban de un Amo en su propia subjetividad, de modo que “el amo exterior sea reemplazado por uno interior” (2015: 219).

A continuación, y aunque el momento de su asunción imperativa no sea fácil de acompañar colectivamente, es necesario enfocar la intención común en un *nosotros* para el cual la política no tiene más como argumento el derramamiento de sangre de algún otro considerado como enemigo. Desde luego, podríamos pensar que la exclusión, la miseria, la desigualdad son formas de matar sin efusión de sangre, pero ese es justamente el tipo de problemas que la guerra mantiene en suspenso, sin que puedan entrar en el ámbito de la política. En ese umbral, la responsabilidad levinasiana con el otro, el ‘No matarás’, es traducible en una inversión del principio de la guerra como continuación de la política, de modo que los motivos y las causas del asesinato político encuentren una forma discursiva de expresión. Lo que hace suponer que el conflicto interno no es simplemente un mal, una enfermedad terrible de la nación que tiene tantas formas de hacer síntoma, sino una expectativa de transformación.

La deconstrucción práctica de la objetividad del ser enemigo nos coloca frente a un tipo de duelo que nos impide aceptar que el otro ha dejado de ser un enemigo al que hay que aniquilar y que, por tanto, lo hemos perdido como tal. Al desaparecer en su objetividad, cumplida la entrega de las armas, el enemigo no puede ser más el objeto de la venganza que compensaría nuestro dolor, nuestra rabia o nuestra profunda indignación. Pero dado que la identidad de la víctima y del victimario dependen de su oposición, es muy difícil que el sujeto acepte que la figura del enemigo le es necesaria “para mantener la ilusión de su propia consistencia”, o que logre deducir hasta qué punto su posible victoria “equivale a su derrota o

desintegración” (Žižek, 2015: 223). Desde luego, no se trata de negar la masacre, el desplazamiento, las desapariciones, la expropiación, el secuestro o los falsos positivos, sino de mostrar la incidencia de todo ello en un tercero que es la población civil y no propiamente en los enemigos objetivos definidos militarmente. En lugar de redundar en un ‘cara a cara’ entre enemigos, la deconstrucción pone en primer plano las tensiones de ese *doublebind* del sujeto y de la realidad en la perspectiva de la teleología interna que ha hecho (im)posible la continuidad de la guerra.

Por eso mismo, tiene sentido volver al origen histórico, siempre discutible, de la contienda. Se ha dicho que ese origen está en el momento en que el narcotráfico empezó a alimentar la guerra interna (al final de los años ochenta), otros proponen como fecha la de la creación de la guerrilla de las Farc (1964), yo preferiría pensar en la violencia desatada desde el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán (1948). A mi juicio, la figura de Gaitán colma con creces el prototipo latinoamericano de caudillo en fusión indisoluble con su pueblo. Pero también cumple con una cierta dialéctica hegeliana según la cual, a pesar de la fragmentación de las multitud que busca un propósito más allá de los partidos, Gaitán habría logrado dar vida a una instancia de comunión popular y a una promesa de redención de los más pobres como nunca antes (y nunca después) en la historia de Colombia.

Hay varias hipótesis sobre lo que podríamos llamar la configuración de un modo de subjetivación inscrito en la división amigo/enemigo en la historia de la sociedad colombiana. Lo importante no es la definición precisa de una u otra fecha como el detonante fatal del conflicto, sino descubrir la configuración interna de esa división de manera que darle un sentido histórico al conflicto sea al mismo tiempo un modo de conjurar el *sinsentido* de su prolongación. Y no al contrario: dejar en el sinsentido la historia del conflicto para justificar su prolongación.

## 2. De la no-repetición a la re-evolución

La ontología schmittiana del ser enemigo hace indisociable *el ser para la muerte* —que define a cada hombre o mujer como un combatiente— del *ser para dar muerte* en combate. Por razones jurídicas y diplomáticas, esa relación intrínseca parece obvia en conflictos interestatales pero resulta mucho más compleja en conflictos internos. Primero, por ausencia de un derecho que regule la guerra de por sí irregular, segundo, porque los conflictos internos tienden a alargarse en su indefinición, tercero, porque la entrada de la sociedad civil en el conflicto

desplaza dramáticamente la ontología del cuerpo de los combatientes al cuerpo de la población no combatiente. La figura del guerrillero es útil para entender ese desplazamiento en la medida en que, al colocarse por fuera de la legalidad de forma permanente, lleva al máximo de intensidad política las dos posibilidades del ser para la muerte y del ser para dar muerte. A su vez, al romper con las reglas estatales de la guerra abre la posibilidad que los soldados estatales repliquen los mismos métodos de la guerrilla. El simple hecho de actuar como guerrillero sin uniforme hace que la sociedad civil de su entorno pueda ser estigmatizada y victimizada fácilmente. Igual pasa con los informantes del ejército y con los paramilitares. En ese contexto, la pertinencia de *La teoría del partisano* de Schmitt no es tanto mostrar cómo las figuras del partisano y del guerrillero profesional transgreden —con su pura existencia— las distinciones clásicas entre lo legal y lo ilegal desde el punto de vista del derecho constitucional, y —con sus acciones— la distinción regular/irregular desde el punto de vista de la técnica militar. El aporte más significativo es haber ampliado el concepto de lo político para pensar las diferencias y las similitudes entre enemigos de ejércitos nacionales en conflicto, y la relación de enemigo entre un ejército nacional y un grupo armado que pone en cuestión la autoridad y/o la legitimidad el Estado constituido. La diferencia está en los procedimientos de la guerra. La similitud en el hecho que en ambos casos es el Estado el que está en cuestión, por lo cual, el conflicto interno adquiere una dimensión genuinamente política.

Teniendo en mente la ontología destinal de la acción tanática y el reconocimiento del enemigo interno como un enemigo político, podemos avanzar en la necesidad 'lógica' de un Acuerdo de paz con grupos armados que ponen en peligro la estabilidad básica de la sociedad y del Estado. Pero la diferencia entre los dos tipos de conflicto señala también una diferencia entre la relación nosotros/ellos de la guerra estatal frente a la pertenencia del guerrillero al *nosotros original de la nación*. Suponemos que el Acuerdo de paz se propone restituir esa pertenencia a cambio de la aceptación de la autoridad y la legitimidad el Estado por parte de la guerrilla. Con esa premisa, y abusando del *nosotros* como lugar de enunciación —de por sí el más polemológico de todos—, se puede afirmar que los colombianos hemos activado y también sufrido de múltiples formas el enunciado *matar al enemigo* pero no hemos experimentado la posibilidad de *amar a nuestros enemigos* en el horizonte de la paz. Hay una disociación todavía insalvable entre la finalidad más alta de la paz entendida como una construcción acerca de lo común y la presencia ontológica del otro como enemigo. La falta de distancia reflexiva sobre

esa incongruencia impide la comprensión de las causas y los daños irreversibles que significa continuar el conflicto.

La distancia podría ofrecer, además, una instancia afectiva de abstracción para entender que la amistad es indisociable de la enemistad, y que probablemente de esa oposición irresoluble también se puede deducir una conclusión incluyente sobre la perfección del hombre y de la sociedad. Esto es, aceptar una visión conflictiva, inacabada, y por eso mismo prometedor, de la condición humana. Si la sociedad tuviera como único principio el bien y la amistad, ante la ausencia de mal y de enemigos, estaría condenada al integracionismo totalitario en un modo de vida, a la neutralización definitiva de lo político, a la entropía moral<sup>2</sup>. Hay varios modelos para traducir este postulado en términos políticos. Si colocamos la libertad como el bien máximo en el centro de un hipotético espectro político, a derecha e izquierda tendríamos grados de intensificación cada vez mayores hacia el comunismo y el fascismo los cuales, en un modelo continuo, terminarían por tocarse. Si colocamos la igualdad en el centro del espectro, el resultado sería totalmente distinto. No solo porque los conceptos más opcionados serían los de comunidad y democracia, sino porque ellos por sí mismos tienen una definición pluralista a la base. Lo que trato de decir es que en lo político se imponen las gradaciones, las mezclas con dosis homeopáticas de uno u otro régimen, y no las definiciones que permitirían asimilar lo político a una oposición moral entre bien y mal.

Lo político, al menos en un período transicional como el del postconflicto, es irreductible a una oposición directa y objetiva entre amigo y enemigo que ignore el pliegue moral de subjetivación que supone, cada vez, la composibilidad de libertad e igualdad como los dos polos de la ecuación. Lo que se puede intuir en el futuro inmediato, es que las grandes discusiones sobre igualdad y libertad queden supeditadas a la claridad colectiva sobre la guerra y la paz. El contexto polemológico de la decisión de acabar la guerra, no solamente hace muy difícil un acuerdo anterior al Acuerdo que tuviera referentes políticos de nación compartidos, sino que pone en duda los significados básicos de lo que se entiende por paz, guerra, vida o posconflicto. Esa polarización sobre el significado de la paz como bien común supremo, ha puesto en primer plano el temor de una mayoría de la población a que el resultado del Acuerdo sea la proliferación de nuevas formas de conflicto social. Sospechan, con razón, que la entrada de las Farc como actor político es apenas

---

<sup>2</sup> Un argumento semejante, y más ampliamente sustentado, se encuentra en Baudrillard (2008: 140 ss).

el iceberg de una serie concertada de demandas acumuladas que podrían hacer crecer los partidos de izquierda y los movimientos sociales, culturales y ecológicos hasta cambiar radicalmente el mapa político del país. Aunque algo similar ocurre en las distintas capas sociales, es paradójico que sea el mismo pueblo que podría beneficiarse de esa transformación el que se opone a su realización.<sup>3</sup>

En un contexto tan precario en cuanto a democracia sustantiva, ya sería un éxito lograr poner en marcha una *democracia mínima* en la que, además de propiciar la participación y el debate público para resolver las contradicciones, se garantice la vida de todos los ciudadanos ante cualquier debate, diferencia o contradicción, como una *premisa biopolítica*<sup>4</sup> (Esposito: 2006) que antecede y trasciende lo político. De ahí la importancia realizativa del principio de *no repetición*, tan concreto y tan inasible cuando se considera la dinámica regional del conflicto y la impotencia del Estado para garantizarlo. Se podría pensar que, dada nuestra cultura religiosa, el imperativo universal de antigua ascendencia religiosa y larga tradición filosófica: *no matarás*, es un universal ético. Pero no. Ese imperativo no es categórico sino que ha devenido hipotético. En ese sentido, tuvo razón Antanas Mockus, cuando decidió suspender su labor académica para trabajar pedagógicamente en la esfera pública con una consigna que disuelve las posturas belicistas y cuestiona profundamente la violencia misma como tal: *la vida es sagrada*. Desde luego, la eficacia política de un enunciado no depende tanto de su valor moral o de su verdad, sino de la inyección colectiva que termina por convertir el deber ser en un estilo de vida. La fuerza transformativa del enunciado *la vida es sagrada*, su potencia originaria y su capacidad para irrigar las más diversas formas sociales hacia futuro, lo convierten en un buen candidato para desactivar las máquinas de guerra a cambio de la *conversión* de los guerreros en contradictores ideológicos que vendrían a discutir sus principios aceptando las reglas de la democracia. Si se descubre que esa apelación a la vida es

---

3 Dado que la participación política inmediata es un punto innegociable para las Farc, se puede prever desde ahora la invención de todo tipo de recursos para impedirles el ejercicio de sus derechos políticos, sea por el sabotaje sistemático a sus proyectos y a su presencia en la vida pública, sea en las formas ya conocidas (recordar el genocidio de la UP como movimiento político en los años ochenta) del asesinato selectivo de líderes sociales y políticos de izquierda por las 'fuerzas oscuras' que normalmente han logrado traducir en acciones, sin acuerdo evidente, los deseos de los sectores más radicales de la sociedad.

4 De cierto modo, la obra de Esposito está destinada a problematizar la siguiente afirmación: "Si el comportamiento político está inextricablemente encastrado en la dimensión del *bíos*, y si el *bíos* es aquello que conecta al hombre con la esfera de la naturaleza, se sigue que la única política será aquella ya inscrita en nuestro código natural" (2006: 40).

compatible como un principio *impolítico* no sujeto a polémica que sacraliza lo vivo sin remitirse a una religión en particular<sup>5</sup>, quizás entonces se pueda desactivar la noción ontológica de enemigo como un principio político que comporta la decisión sobre la aniquilación objetiva, física, del otro.

Sin proponer una forma específica de resolver la encrucijada en que se ha convertido el Acuerdo, sospecho que la prescripción evangélica *amad a vuestros enemigos* —en tanto que precepto moral del cristianismo en proceso de secularización— puede activar instancias éticas y pragmáticas para resolver parte de los cortocircuitos dilemáticos que alimentan nuestras expectativas hacia futuro. En ese sentido, reconocer la historia y las razones del enemigo es ya ponerse en camino de sincronizar, de hacer coincidir las diferencias en un nuevo orden que vivimos como *Hamlets* criollos, o sea, atravesados por los más grandes dilemas pero abocados a las más mezquinas soluciones. La mezquindad surge de la imposibilidad de traducir las razones y los afectos del otro por una suerte de analfabetismo político y afectivo, pero también por la incertidumbre que supone alterar el campo tradicional de lo político poniendo en el primer plano una *economía del don* y una *ritualización cívica de la reconciliación*. Para avanzar en ese terreno, que cruza la ética con principios de filosofía práctica que se potencian justo por su presentación dogmática, incuestionada, quisiera proponer una discusión posible al interior del cristianismo entre el Dios padre y el Dios hijo. Dicho metafóricamente, la penumbra que comporta el carácter hostil del Dios padre contrasta con la luz que, en términos biopolíticos, irradia el mensaje de Jesús en tanto en cuanto coloca en su centro la *comunidad*. Igual que otras comunidades no occidentales, el cristianismo inaugura el concepto de *munus* concebido como una forma de socialidad derivada de la “ley del don”, de la entrega y la gratuidad, de modo que toda *hostilidad* es desbordada, acogida, por el concepto y la práctica de la *hospitalidad*.

La imposibilidad del cristianismo amoroso y solidario en nuestro contexto ha puesto de presente una división del mundo en amigos y enemigos que impregna de una intensidad particular a lo político, y hace que la suprema virtud amorosa que supone *amar a nuestros enemigos* sea altamente improbable o sencillamente

5 En lugar de insistir en políticas de defensa de la vida que terminan implementando políticas de muerte, la idea es reconvertir los dispositivos de muerte en una biopolítica afirmativa de lo vivo en general, a partir de una premisa postnaturalista en la que coinciden Deleuze, Derrida, Esposito y Nancy, entre otros: el afuera que es la vida en general está conectado a lo más íntimo de la vida individual. Es verdad que la vida siempre va *más allá de sí misma* pero, al menos en el ámbito terráqueo, el recipiente orgánico, el totalizador religioso y el dispositivo de abstracción conceptual de esa transformación es el individuo.



impensable<sup>6</sup>. En efecto, uno de los dilemas más agudos y complejos, para los individuos y para el país, tiene que ver con el perdón, la práctica cristiana por excelencia de esa economía del don. En su manifestación primera, el perdón es una forma radical de suspender la venganza y de establecer otro horizonte afectivo en la relación de los sujetos consigo mismos y con los demás. Sin embargo, no creo conveniente fijar el perdón como si estuviera atado necesariamente a su raíz religiosa, lo contrario, es en la confrontación de los individuos con la violencia que han sufrido, en ese contexto y en esas circunstancias, que todo perdón, sea cual sea su grado de secularización, tiene implicaciones políticas. Hay una instancia radicalmente personal en el ejercicio del perdón, pero eso no impide que sus efectos irradian al conjunto de la comunidad<sup>7</sup>.

En esa lógica, asumir la *economía del don* implícita en el enunciado *amad a vuestros enemigos* es asumir la revolución, en su sentido mesiánico, como un acto de amor universal en el más auténtico sentido del cristianismo. No hay que olvidar, a pesar de la historia del comunismo real, el carácter liberador de la doctrina comunista en cuanto traslada la universalidad espiritual del ser cristiano a la universalidad del ser genérico dado por la condición del hombre como ser que trabaja. Justo en ese plano utópico, los exégetas de la metahistoria han logrado establecer una conexión nada desdeñable entre el ideal cristiano y el ideal comunista aquí en la tierra, más allá del ateísmo radical con que normalmente se identifican las creencias políticas derivadas del marxismo. En un plano reflexivo, Habermas ha planteado la génesis de los conceptos de *libertad subjetiva, autonomía, sujeto socializado o liberación*, como resultado de la “infiltración” de las ideas judías y cristianas en la metafísica griega. Llama la atención en su exposición, que el concepto de “liberación” sea entendido tanto “en el sentido de condiciones humillantes como en el sentido de proyecto utópico de una vida lograda” (2001: 175), esto es, como un concepto esencialmente *transicional*, que indica el tránsito de una condición de opresión a una condición vital emancipada.

Todo ello parece utópico pero, además del cálculo y la negociación, nada es inútil en el esfuerzo por indagar en la instancia profunda desde la cual los individuos y la sociedad en su conjunto pueden entrever otra experiencia de

---

6 Derrida ha sabido poner en un mismo plano lo que considera expresiones del mesianismo en la época contemporánea: liberalismo, marxismo y cristianismo, con la idea de que todos intentan movilizar “las fuerzas del mundo y el orden mundial en la guerra sin cuartel que mantiene, directa o indirectamente” (1995: 72).

7 Para una exposición cuidadosa de las aporías del perdón en procesos de reconciliación, ver: Derrida, 2002.

la justicia y otro proyecto de nación. No sabemos hasta donde el límite de la relación con el otro puede ser afectado, roto y recompuesto, a expensas de ese impulso que en otra época se llamaba *revolución*. Habría que resaltar para ello el sustantivo original atendiendo a la necesidad de evolucionar socialmente de un modo radical, definitivo, abandonando el uso de la violencia tanática en la vida política de los colombianos.

### 3. Conjeturas

1. Entiendo que la prudencia y el realismo son tan importantes como el entusiasmo y el don de la reconciliación para construir la sociedad del postconflicto. Justo por eso, supongo que es útil una aclaración sobre la reconciliación, que junto a la re-evolución resulta tan cargada de juicio final, tan fácil de asociar a las imágenes mediáticas del fin apocalíptico de la historia. En principio, la reconciliación, en su acepción ordinaria, más que un concepto es una inyunción y un imperativo de apertura al otro que opera como conjuro imaginario de todas las violencias futuras. En ese sentido, es más cercana a la responsabilidad levinasiana que al deber ser kantiano o a las circunvoluciones de la ética hegeliana. En lenguaje sacro, podemos concebirla como un acto de amor capaz de desactivar los argumentos, las emociones y las figuras previas de enemigo en una determinada sociedad. En lenguaje ordinario, se puede definir como un ejercicio constante de hospitalidad incondicional en una sociedad sitiada por la segregación, el desplazamiento, el desempleo, la precariedad, la desconfianza, el miedo. En lenguaje político, se trata de aceptar alternativas concretas a los límites históricos de nuestra democracia, pero también la potencia de renovación y la promesa de transformación que conlleva el respeto efectivo de las diferencias, de los mundos posibles que asoman en el rostro del otro (Levinas, 1977: 207ss).

Escuchar las historias, las interpretaciones y las razones del otro es en sí mismo un ejercicio de reconocimiento que anticipa la restauración, la justicia, la dignidad y el respeto por la vida (Ferry, 2001). Aunque los procedimientos que garantizan el debate ético son inciertos y, hasta cierto punto inanes y manipulables, la proliferación de las narraciones, las interpretaciones y los argumentos que dan cuenta del conflicto en cada caso, en cada región, en cada época, se van decantando como instancias éticas del reconocimiento y como prácticas colectivas de reconstrucción del tejido social. Esa heterogeneidad

de lenguajes y procesos de subjetivación implica que, en lugar de mantener la esperanza en una síntesis armónica que reconcilie los contrarios, se trata de un ejercicio diferido y responsable de reconocimiento colectivo de las diferencias y, sobre todo, de una aceptación a futuro de los diferendos que no parecen solubles por efecto de la negociación.

Siguiendo a Lyotard (1988), entiendo la noción de diferendo como un plano del conflicto que no se resuelve por la vía de la contradicción. Por tanto, no se trata solo de una discusión sobre las *diferencias* acerca de lo propio: inversiones, tierras, subsidios, cuotas burocráticas, participación política; sino también de trazar la frontera entre los *diferendos* con el fin de hacer com- posibles entre sí distintas ideas de vida buena, tradiciones culturales, posiciones políticas, prácticas del derecho, nociones de propiedad, formas de producción, modos de vida.

2. Si el diseño del postconflicto resulta privilegiando proyectos agroindustriales que se desarrollan en zonas de predominio de las grandes propiedades, es probable que al avalar tal modelo de desarrollo como política de Estado se termine por legitimar formas criminales de apropiación del territorio y de consolidación del poder político y social de los paramilitares. Por eso, además de los ideales compartidos y las promesas institucionales, en el proceso de paz es inevitable poner sobre el escenario de las relaciones sociales *el negocio de la negociación*. Dicho más claramente, dado el poder que las guerrillas (tenían) y los (ex/narco)paramilitares tienen en vastas regiones del país, lo que está en juego no es tanto el modelo económico ni las ventajas de una u otra forma de desarrollo sino el control del territorio y la propiedad de la tierra a largo plazo.

En Colombia la tierra tiene una plusvalía de código que garantiza poder político, prestigio, acceso a los recursos, al mercado y a las instituciones, en fin, formas de preservar la desigualdad, la servidumbre disfrazada y la exclusión. Entendido de esa manera, el escenario de la negociación debería atender a una mirada micro, regional, de los territorios en disputa donde la no repetición depende de una salida a lo que en una época se llamaba 'las causas estructurales del conflicto'. La devolución de las tierras usurpadas, por compleja y cuidadosa que sea, no es suficiente para conjurar el fatalismo cómodo de una contrarreforma agraria que, con la amenaza de reiniciar el conflicto, legitimara la exclusión, la injusticia social y la desigualdad

históricas como el efecto ‘inevitable’ de un modelo económicamente más rentable de postconflicto.

3. Deconstruida la conjura mutua que el cristianismo y el comunismo en su versión doméstica ejercen entre sí para evitar el predominio político del otro, no es casual que el liberalismo institucional sea el indicado para imponer un tono más realista y más pragmático al proceso de paz. En ese plano, más que una disputa doctrinal se trata de secularizar la experiencia de la guerra, comprometer las instituciones estatales en la implementación de los acuerdos, racionalizar costos y beneficios, despojar la noción de enemigo de toda carga étnica, religiosa o cultural. Ese desplazamiento de los enemigos por un tercero se explica, en parte, por el hecho que en las sociedades liberales el imperativo moral que guía las instituciones no es un fin en sí mismo, sino que busca maximizar las ventajas y las posibilidades de la justicia dentro de una economía de libre mercado.

La referencia obvia en esa revisión pragmático/normativa es Rawls, el cual, en el intento por resolver los problemas de justicia social en los límites de las sociedades realmente existentes, renuncia abiertamente a considerar la utopía marxista o la promesa evangélica, justamente porque en ambos casos se trata de fundamentar el proyecto social en un “más allá de la justicia” —que, hemos visto, seduce a Derrida como instancia última, incondicional, donde *vendría*, en un tiempo siempre hipotético y condicional, a resolverse el perdón como una forma social inédita de lo común. Frente a la economía cualitativa e impredecible del don, de la entrega sin límites, donde coinciden el amor cristiano y la solidaridad comunista, Rawls (1979) preferiría un perdón imperfecto pero capaz de resolver, a través de instituciones reales, una redistribución parcial —siempre desigual, pero continuada y progresiva— de la tierra y del capital, como prenda cuantificable de la elección que la sociedad colombiana hace hacia futuro (262 ss).

Ese sería el polo pragmático de la antinomia derridiana del perdón incondicional, proyectado en el contexto de una sociedad disociada entre el hábito de la guerra y la urgencia por encontrar el lenguaje de la reconciliación. Sin embargo, si no encontramos los medios para *resistir al presente*, si no asumimos que el pueblo de la re-evolución y la re-conciliación no existe todavía, y que hay que crearlo, igual que la sociedad que le corresponde, por esa vía, el puro bienestar económico se convierte en cómplice de la abyección

en que nos hemos sumido moralmente. El síntoma evidente de esa coartada moral es la corrupción generalizada de las élites a nivel público y privado. Aunque no parezca en principio una salida pragmática, que también lo es, la condición de inhumanidad en que nos hemos sumergido justifica pensar el sentido de la revolución y la reconciliación posibles.

En realidad, la revolución que nos podría comprometer no se inspira en ningún modelo del pasado o del futuro, de la misma manera que la democracia no se confunde con un Estado de derecho más o menos perfectible. Simplemente convoca nuestra lucidez para traducir el diagnóstico del presente en un devenir (r)evolucionario que no se agota en los hechos ni en el derecho, sino que se expresa en el acontecimiento que significa descubrir modos de repensar radicalmente la vida en común. Ese proceso coincide con el alcance del enunciado *amad a vuestros enemigos* propuesto como respuesta al cristianismo precristiano de la retaliación. Ese cambio de perspectiva no es obvio, ni se cumple como efecto automático del proceso de paz. No es fácil que el impulso de dar muerte al enemigo se transforme en su contrario por una disposición moral que para muchos es un precepto inalcanzable o un ideal irresponsable. Aun así, no deja de ser fascinante en la historia *por venir* la riqueza que se abre desde el fondo del rostro del otro, cualquiera sea ese otro, si el 'no matarás' más categórico, el más incondicional, es asumido como un imperativo moral compartido por todos los enemigos (co)implicados en el conflicto.

4. En ese contexto, la búsqueda de un *ethos disputatorio* (Mejía, 2003: 153) no consiste tanto en cómo hacer política la amistad sino justamente como hacer política la enemistad. Pobre democracia la que solo gobierne con sus amigos. Mezquina y peligrosa. Tendencialmente totalitaria. Imposible democracia la que, más allá de todo cálculo, se abre a una hospitalidad sin límites y hace de lo político un espacio sin restricciones. Habrá entonces que encontrar la medida que pone a prueba nuestro deseo de comunidad en la invención de *formas de enemistad política*.

Ahora bien, es evidente que la paz no suscita el mismo entusiasmo que la guerra. Se asume que es una tarea del Estado, no del individuo. Habría que hacer, entonces, justamente lo contrario: sustraer la condición soberana del enunciado *amad a vuestros enemigos*, con el fin de llevarlo de la esfera del Estado a su realización política en la vida cotidiana. El propio Schmitt

había avanzado ya en la deducción del enemigo como alguien que en su identificación exige algún tipo de reconocimiento y no la pura criminalización. Si ese proceso de reconocimiento fuera recíproco y generalizado —en función de una sociedad más justa, libre e igualitaria que ya es un problema definir en un consenso básico, constituyente—, se desactivaría la idea básica según la cual el enemigo es quien debe ser eliminado, y habríamos encontrado algo así como la grandeza del concepto de lo político.

A pesar de la distancia, como diría Žižek parafraseando a Hegel respecto de la Revolución francesa, si lo que sucede en el plano individual deviene proceso colectivo de subjetivación, entonces, podríamos entender el enigma de cómo “a pesar del hecho que el Terror revolucionario fue un callejón sin salida histórico, debemos pasar a través de él para llegar al Estado racional moderno” (2015: 229). El Estado, en su precariedad, se ha convertido en el recurso potencialmente garantista de la pluralidad de formas de lo social que no se reducen sin resto y sin resistencia a la máquina del capital. No solo porque el Estado ha ido asumiendo formalmente la defensa de derechos civiles, humanos, sociales o ecológicos, sino porque es a través de él que las desterritorializaciones del capital global siguen encontrando formas sociales de reterritorialización y de gestión de esas contradicciones. En ese triángulo entre capitalismo, estado y poblaciones, se mueve como un sensor telúrico el índice de realismo político todavía disponible para alcanzar la paz.

5. Estamos acostumbrados a oponer las teorías normativas al realismo tipo Schmitt o Foucault, suponiendo que éstos presuponen un hombre esencialmente malo, peligroso y problemático. En este caso no hay modo de separar los opuestos. Así como la deconstrucción funciona con tantas duplas que siguen en serie a la de amigo/enemigo, también opera en la oposición entre teorías realistas y normativas. Hay un argumento que acerca el optimismo de los normativos y el pesimismo de los realistas: si la guerra deja de ser un fin en sí, el *telos* político ligado a presencia de la guerra *interna* se abre a otras posibilidades de finalidad común, sin que eso necesariamente signifique confundir una sociedad en paz con una sociedad neutralizada políticamente.

La polemología no tiene el propósito de convencer acerca de la bondad normativa de una política sin armas. Su papel sería más bien deconstruir los límites conceptuales entre la fuerza y el derecho, entre la violencia

conservadora y la violencia revolucionaria, entre la integración pacífica al sistema global y el terrorismo. Antes de pensar en el futuro, la idea es pensar el presente de la transición, con el objetivo de reconocer el límite indecible donde aparecen la fuerza y la violencia, de todo tipo, como parte de la política. Pero, en el extremo opuesto, también es tarea de la filosofía trabajar en la multiplicidad de lo que divide y difiere, re/de/construyendo la heterogeneidad originaria en que ha venido a fundarse la comunidad política. Esa heterogeneidad radical en el fundamento de lo político no niega la noción de enemigo, lo contrario, la disemina en la exigencia de “pensar y vivir una política, una amistad, una justicia que comiencen por romper con su naturalidad o con su homogeneidad, con su supuesto lugar de origen” (Derrida, 1998: 128).

6. En un esfuerzo de abstracción pragmática, podríamos concebir la creación práctica de una democracia entendida como el espacio para tramitar los diferendos sin otra hegemonía que la del Estado de derecho (Rawls) como instancia procedimental (Habermas) para la construcción de una sociedad heterogénea (Derrida) en términos de modos de producción, concepciones de lo político, prácticas jurídicas, tradiciones culturales y máquinas sociales de deseo (Deleuze).

Ya en “Violencia y metafísica” Derrida había indagado la violencia que entraña la objetivación del otro sin aceptar del todo la opción levinasiana de una subjetivación radical de la ética. Ahora, en *Políticas de la amistad*, parece coincidir con Deleuze en la necesidad de una ontología de lo múltiple que coloca a la política en una zona indecible con lo impolítico (Esposito) en cuanto abre lo que de animalidad, deseo, modo de vida y, si se quiere, mundo de la vida, ha venido a enriquecer la política como biopolítica. En un ambiente saturado tanatopolíticamente, ello supone que los que participamos de una u otra forma en el conflicto, en lugar de tener como objetivo inmediato la comunidad, tendríamos que salir a la multiplicidad que Esposito (2012) señala como “la dimensión de la vida” (26).

Asumida la homogeneidad de los universales filosóficos que la reconciliación exige como forma autoreflexiva del *nosotros* donde se expresa la diferencia del individuo y de cada cultura respecto de las demás, a continuación, habría que atender a lo singular, esto es, a la particular composición de los elementos técnicos, lingüísticos, naturales que hacen posible los más diversos procesos

de individuación en los cuerpos, en las personas, en las comunidades, en las culturas, en las instituciones. Restituir la heterogeneidad de lo social es pensar la democracia desde la universalidad de lo singular.

De la adecuada resolución de la tensión entre singularidad y universalidad podríamos esperar, no la realización de una (pre)determinada idea regulativa como el plan del postconflicto, sino la creación autopoietica de soluciones y modos de vida singulares *composibles* en nuestra propia individuación como nación, como comunidad política y como protagonistas de un proceso de paz hasta ahora impensable para nosotros mismos en condición de víctimas y victimarios.

La tarea es pensar la incertidumbre de la historia *por venir* en calidad de ciudadanos globales sin el lastre de la venganza como forma básica de relación social.

Para decirlo más poéticamente, el enemigo es la guerra en que estamos enfrascados contra nosotros mismos.

### **Bibliografía**

1. Baudrillard, J. (2008). *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal* (Irene Agoff, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
2. Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (Thomas Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
3. Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo* (Francisco Monge, Trad.). Barcelona: Paidós.
4. Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx* (J. M. Alarcón & C. de Peretti, Trad.). Madrid: Trotta.
5. Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad* (P. Peñalver & P. Vidarte, Trad.). Madrid: Trotta.
6. Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. En P. Peñalver (Trad.), *La escritura y la diferencia* (pp. 107-211). Barcelona: Anthropos.
7. Derrida, J. (2002). Política y perdón. En Adolfo Chaparro (ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 19-37). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.



8. Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
9. Esposito, R. (2006). *Bíos: Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Ferry, J. M. (2001). *Ética de la reconstrucción* (D. M. Muñoz González, Trad.). Bogotá: Universidad Nacional, Embajada de Francia, Siglo del Hombre.
11. Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Eduardo Mendieta, Ed.). Madrid: Trotta.
12. Mejía, O. (2003). El origen constituyente de la crisis política en Colombia: la filosofía política y las falacias de la constitución. En A. Mason y L. J. Orjuela (eds.), *La crisis política colombiana. Más que un conflicto armado y un proceso de paz*. Bogotá: Universidad de los Andes, Fundación Alejandro Ángel Escobar.
13. Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito* (Miguel García-Baró, Trad.). Salamanca: Sígueme.
14. Lyotard, Jean-François (1988). *La diferencia* (Alberto L. Bixio, Trad.). Barcelona, Gedisa.
15. Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia* (María Dolores González, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
16. Rawls, J. (1995). *Liberalismo político* (Sergio R. Madero, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
17. Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano. Acotación del concepto de lo político* (Anima Schmitt de Otero, Trad.). Madrid: Trotta.
18. Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En Héctor Orestes Aguilar (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 167–223). México: Fondo de Cultura Económica.
19. Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Antonio J. Antón Fernández, Trad.). Madrid: Akal.



# Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas\*

## Forms of mathematization of natural philosophy: Galileo and the socio-cognitive redefinition of his mathematics

Por: **Helbert E. Velilla Jiménez**

G.I.: Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad  
Facultad de Educación, Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
E-mail: [helbertvelillajimenez@gmail.com](mailto:helbertvelillajimenez@gmail.com)

Fecha de recepción: 25 de febrero de 2017

Fecha de aprobación: 30 de octubre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a04

**Resumen.** *El tema de este artículo es la certeza de las matemáticas en los siglos XVI y XVII. El problema específico del que trata es que las matemáticas, en este contexto, no ofrecen explicaciones causales y por ello no forman parte de la filosofía natural. Mi hipótesis es que la redefinición epistemológica de las matemáticas depende de las prácticas y de factores sociocognitivos; propongo que se redefinen las prácticas y el manejo de los objetos, como el plano inclinado, la balanza, la palanca y el péndulo. Para desarrollar esta hipótesis, en primer lugar analizaré el problema de la hegemonía de la filosofía natural sobre las matemáticas. En segundo lugar, mostraré la relación de las matemáticas con la filosofía natural a partir de los usos conceptuales y prácticos de los objetos en el contexto galileano. Finalmente, mostraré que sí hay una redefinición práctica y epistemológica de las matemáticas: se redefinen como el estudio de las matemáticas aplicado al movimiento.*

**Palabras clave:** *prácticas, matematización, geometría, Galileo, filosofía natural*

**Abstract.** *The topic of this paper is the certainty of mathematics during the 16th and 17th centuries. The specific problem it addresses is that mathematics, in this context, does not provide causal explanations and therefore is not considered to be part of natural philosophy. My working-hypothesis is that the epistemological redefinition of mathematics depends on the practices and on sociocognitive factors; I suggest that there is a redefinition of practices and of the treatment of objects, such as the inclined plane, the balance, the lever and the pendulum. In order to develop this idea, I will firstly analyze the question of the hegemony of natural philosophy over mathematics. Secondly, I will present the relationship between mathematics and natural philosophy, based on the conceptual and practical uses of objects in the Galilean context. Finally, I will point out the practical and epistemological redefinition of mathematics as the study of mathematics applied to motion.*

**Keywords:** *practices, mathematization, geometry, Galileo, natural philosophy*

\* Este artículo es producto de la investigación de maestría dirigida por los profesores Ángel Romero y Andrés Klaus Runge. Agradezco al profesor Sergio Orozco por sus rigurosas sugerencias y por estar atento a responder todas mis preguntas. El artículo forma parte de los productos de investigación del Grupo Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad clasificado en Colciencias.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Velilla, Helbert. "Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas". *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 59–93

APA: Velilla, H. (2018). Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas. *Estudios de Filosofía*. (57), 59–93.

Chicago: Velilla, Helbert. "Formas de matematización de la filosofía natural: Galileo y la redefinición sociocognitiva de sus matemáticas." *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 59–93.

## Introducción

El propósito de este artículo es abordar el problema sobre la legitimación epistemológica de las matemáticas en los siglos XVI y XVII, que tiene como punto de inscripción la supuesta incapacidad de éstas de poder explicar las causas eficientes y finales, en comparación con la filosofía natural, y en consecuencia se les considera subordinada a ésta. En este contexto, las matemáticas no ofrecen una explicación causal, pero su valor reside en que su carácter demostrativo es el más elevado. Ahí se inscribe el debate sobre la legitimidad de incorporar las matemáticas en la filosofía natural para analizar la naturaleza en términos cuantitativos, lo cual, desde luego implica una reconfiguración de la organización (jerarquización) de las ciencias, tal como sucedió en el surgimiento de la ciencia moderna. Cuando hablo de “términos cuantitativos” no me refiero únicamente a técnicas matemáticas para realizar cálculos. Si bien esto es muy importante sólo cubre parcialmente su significado. En efecto, pensar en una única definición como “ciencias de las cantidades” o “magnitudes” resulta problemático por las diversas prácticas y concepciones sobre la cantidad. En su lugar, lo que quiero señalar es que es importante apelar a una definición históricamente situada y empírica de las matemáticas, lo cual sugiere que lo que debería ser llamado “matemáticas” son las prácticas de los que se llamaron —o fueron llamados por otros— “matemáticos” (Roux, 2010; Velilla, 2015b). En este artículo sostengo que la ciencia de Galileo surge en un contexto cultural e intelectual en el que la práctica de las matemáticas se encontraba en reconstrucción por parte de algunos matemáticos cuyo campo de investigación estaba en proceso de ser definido. Esto quiere decir que parto de la hipótesis según la cual, sí hay una redefinición de las prácticas matemáticas de Galileo, se redefinen sociocognitivamente para mostrar que sus pruebas, contrario a lo que defendían los filósofos naturales, pueden constituir una explicación filosófico–natural, entendida ésta como el análisis del movimiento y sus causas. Mediante la introducción de un análisis sobre los objetos (plano inclinado, balanza) y su representación geométrica, enfocado en las prácticas matemáticas de Galileo, concluiré que el estudio del movimiento es lo matematizable.

### 1. Matemáticas y filosofía natural: antecedentes

El problema que abordaré es la supuesta incapacidad de las matemáticas de poder ofrecer explicaciones causales en el contexto del debate sobre sus demostraciones y su certeza (*De Quaestio de certitudine mathematicarum*). En el renacimiento tardío se puede estudiar el estatus sociocognitivo de las matemáticas en el marco

de su legitimación en la filosofía natural, dado que en este periodo se encuentran diferentes textos y posturas que debaten sobre su certeza y que ofrecen elementos de análisis sobre la incorporación de esta disciplina a la filosofía natural, debates que se dieron por la alegada incapacidad de las matemáticas de ser explicativas en el orden de la causalidad. Particularmente, me refiero a la revisión crítica de la filosofía aristotélica que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII. Esta revisión se hizo en todos los frentes,<sup>1</sup> uno de los cuales se refiere a la certeza del que me ocuparé a continuación.

En el caso particular de la naturaleza de las matemáticas y su rigor demostrativo, filósofos naturales como Alessandro Piccolomini (1565), Pietro Catena (1563) y Benito Pereira (1591) afirmaron que las matemáticas no son ciencias. Sin embargo, matemáticos como Francesco Barozzi (1560) y Giuseppe Biancani (1615), trataron de restablecer las matemáticas al orden de las ciencias causales.

Las dos tesis fundamentales de este debate, según Paolo Mancosu (1992), son:

1. ¿Cuál es la relación entre la lógica aristotélica y las matemáticas euclidianas? En otras palabras, ¿se pueden considerar las matemáticas, como a menudo se cree, el paradigma de la ejemplificación de la “ciencia aristotélica” descrito en los *Analíticos posteriores*? Esto llevó a un análisis cuidadoso, en los estándares del renacimiento, de la naturaleza de las demostraciones matemáticas.
2. Si las matemáticas no derivan su certeza por la forma de sus demostraciones, ¿cómo vamos a justificar su certeza y evidencia? (p. 242)

Los filósofos naturales como Alessandro Piccolomini, Pietro Catena y Benito Pereira tienen como punto de inscripción el ideal explicativo aristotélico, el cual se halla en la causalidad como se puede observar en los *Analíticos Segundos* (78a 25–40)<sup>2</sup> cuando Aristóteles distingue las demostraciones: *hoti y dioti*, es decir, el qué y el por qué (*quid y propter quid* en latín).<sup>3</sup> Las explicaciones que ofrecen los matemáticos parece que no se ajustan a los criterios que se señalan en los *Analíticos Segundos*. De hecho, en el comentario a la traducción de las *Cuestiones Mecánicas* pseudoaristotélicas (*Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*) realizada por Alessandro Piccolomini, éste sostiene la inferioridad epistemológica de

---

1 Entre ellos: la certeza de las matemáticas y su posible aplicación para la solución a problemas filosófico-naturales, su estructura lógica y su causalidad. Se pueden consultar también las disputas matemáticas de Hobbes con Jonh Wallis en: Schaffer (1988) y Jesseph (1999).

2 Utilizo la versión de Gredos cuya traducción es de Miguel Candel (1995)

3 Para ampliar este tema se puede consultar: Mancosu (1992); Ochoa (2013); Velilla (2015). Se pueden revisar también los trabajos de Giulio Cesare Giacobbe, a quien agradezco además por compartirme este material: Giacobbe (1972b, 1972a, 1972c, 1973, 1976, 1977).

las matemáticas en relación con la lógica porque “la certeza de las matemáticas no surge de la demostración *potissima*” (Piccolomini, 1565: 100) en que se demuestra, a partir de la demostración *quid y propter quid*, la existencia de un efecto y su causa (Velilla, 2015a). Aquí se inscribe el debate sobre la legitimidad de analizar la naturaleza en términos cuantitativos. En este contexto, los ataques a la certeza de las matemáticas se articularon por las diferentes posturas *reaccionarias* que planteaban la separación entre el análisis de la cantidad, del análisis del movimiento, el cual le corresponde a la filosofía natural. En efecto, los filósofos naturales como los arriba mencionados, insisten en preservar la separación entre las matemáticas y la filosofía natural, sometiendo así a la primera a una subordinación con respecto a la segunda porque el énfasis se hace en que las matemáticas no son filosofía natural.

Precisamente, dicho énfasis se hace porque el conocimiento en sentido aristotélico, como lo caracterizó Piccolomini en su *Commentarium*, significa el conocimiento de las cuatro causas. Así, las cuatro causas pueden considerarse cuatro tipos de explicaciones de por qué una cosa es como es. La comprensión aristotélica de las matemáticas implica un estricto fundamento ontológico de éstas y de sus pruebas, mientras que, en el ámbito relacionista, las pruebas matemáticas se basan en las relaciones entre las figuras y la construcción particular de cada figura. Aquí se encuentra una singular diferencia entre las matemáticas según la perspectiva aristotélica y las matemáticas en la modernidad, las cuales se centrarían en el campo relacionista, lo que a largo plazo sería una condición preliminar para el reconocimiento de la geometría no euclidiana (Schöttler, 2012: 30).

La ciencia tal y como la concibe Aristóteles, exige que sus principios se refieran con el mismo género que sus objetos.<sup>4</sup> La filosofía natural encaja en esta visión con facilidad, sin embargo, las matemáticas presentan un problema porque aplican sus principios a fenómenos naturales como los rayos visuales, sonidos, movimientos celestes, entre otros. Ahora bien, en la medida en que se aplican a estos objetos *qua* objetos geométricos, las matemáticas no presentarían este problema. Con esto se quiere mencionar que, si bien los rayos visuales no son idénticos a líneas geométricas ya que tienen diferentes propiedades cualitativas, en una ciencia subordinada se les trata como si tuviesen propiedades geométricas. En efecto, no se debe olvidar que el problema sobre la legitimidad de las matemáticas tiene su origen en si las demostraciones geométricas son capaces de demostraciones *potissimae*.<sup>5</sup>

4 Principio de homogeneidad. *Cfr.* Analíticos posteriores

5 Se puede ampliar el problema conceptual de los rayos visuales desde la Óptica. En esta disciplina se considera que tienen propiedades geométricas y por lo tanto se pueden aplicar a ellos este tipo de

Ahora bien, el punto central es que las prácticas matemáticas, esto es, el manejo conceptual, las explicaciones, el uso de los objetos, los discursos institucionales sobre su incorporación en los programas de estudio de las universidades, etc., se transforman con la intención de incorporarlas en la filosofía natural. No obstante, en las narrativas clásicas de la historia de la ciencia se asume, sin explicar los obstáculos, transformaciones y errores de su incorporación en las investigaciones filosófico–naturales, que las matemáticas son una disciplina central para la constitución de la Revolución científica de los siglos XVI y XVII. Alexandre Koyré, por ejemplo, considera que el desarrollo de una teoría explicativa de los fenómenos naturales es central para la conformación de la ciencia, y observa que el lugar de la ciencia aristotélica, va a ser ocupado por los desarrollos teóricos de Copérnico, Galileo, Kepler y Newton. Este enfoque historiográfico característico de las “grandes narrativas” pretende capturar un momento histórico en una afirmación general como la “matematización de la naturaleza”. Sin embargo, la relación entre las matemáticas y la filosofía natural debe atender a los contextos sociales y culturales de producción del conocimiento, lo que la hace ser una situación mucho más variada y compleja que obedece, precisamente, “no a una matematización de la naturaleza sino a formas de matematización de la filosofía natural” (Velilla: 2015b).

En la anterior línea de análisis se inscriben los trabajos de Peter Dear. En su libro *Revolutionizing the sciences* (2009) sostiene que el objetivo del siglo XVII se encontraba en el marco de la creación de un nuevo universo y una nueva filosofía natural. Mientras la ciencia moderna se desarrollaba proyectando sus objetivos en un conocimiento operativo y práctico, los conceptos fundamentales y/o constitutivos de la ciencia tradicional fueron objeto de una revisión. Asimismo, en su trabajo *Discipline and experience* (1995), ofrece un enfoque revisionista sobre la matematización de la filosofía natural resaltando sus aspectos sociales e institucionales de producción de conocimiento. Aquí es preciso recordar que las explicaciones matemáticas tenían un estatus sociocognitivo menor en relación con la filosofía natural porque no se referían a las esencias ni a las causas aristotélicas, por el contrario, las investigaciones filosófico–naturales tenían como objeto de estudio los procesos cualitativos. Por este motivo, la “matematización de la naturaleza” no puede abarcar de una forma general una situación donde emergen

---

demostraciones. La demostración *potissima* (*demonstratio potissima*) es la que alcanza el mayor grado de certeza en tanto logra proporcionar al mismo tiempo el conocimiento de la causa y el efecto (Velilla, 2015a).

cambios conceptuales y prácticos sobre las formas de matematización de la filosofía natural, entendida ésta no como formas —ideas— platónicas sino como formas históricamente construidas.

Como he dicho, uno de los factores importantes en el nacimiento de la ciencia moderna es la revisión crítica que se hizo a la filosofía aristotélica durante los siglos XVI y XVII. Como parte de estas formas de matematización de la filosofía natural surgieron dos tesis relevantes: por un lado la tesis según la cual las matemáticas no son ciencia, y por otro, la reacción a ésta sugiriendo que sí son ciencia incluso dentro del marco aristotélico porque sí responden a causas. Aquí cobra importancia el debate conocido como *De quaestio de certitudine mathematicarum*, que en principio tuvo su difusión en Italia y se fue extendiendo hacia Francia y Portugal, pasando más tarde por Inglaterra y Polonia. Sin embargo, más allá de la difusión que alcanzó este debate, como lo menciona Nicholas Jardine (1988), su importancia se inscribe también en el problema de la continuidad entre las nuevas ciencias y epistemologías del siglo XVII y sus primeros desarrollos. Jardine plantea que los debates del siglo XVI sobre la certeza de las matemáticas han sido poco estudiados, pero que éstos se reflejan en el tratamiento del estado de las matemáticas por Clavius, Biancani y Galileo, los cuales combinan la certeza y las demostraciones matemáticas con énfasis en el importante papel de éstas en el estudio de la naturaleza.

## 2. Galileo Galilei: matemáticas y filosofía natural

En esta sección del texto indagaré sobre las prácticas matemáticas para producir una explicación válida en la filosofía natural. Es decir, atendiendo a un contexto particular como lo es el de Galileo Galilei, mostraré que sus prácticas —conceptos, experimentos, discusiones, testificaciones— se redefinen en relación con el aristotelismo escolástico. El problema es que las explicaciones matemáticas no forman parte de la filosofía natural y, por ello, aunque se trabaja con conceptos matemáticos que no son nuevos en los siglos XVI y XVII, los usos y prácticas de los matemáticos varían con el propósito de obtener el mismo estatus sociocognitivo de los filósofos naturales.

Bertoloni–Meli (2006) problematiza esta redefinición atendiendo a la siguiente pregunta: ¿Cuáles fenómenos se pueden describir de una forma matemática? Aquí plantea que una cosa es sostener que el movimiento de una bala de cañón o el flujo del agua en un río se puede describir en términos de cualidades, pero otra muy



distinta es producir una explicación cuantitativamente rigurosa del fenómeno en cuestión. No obstante, el punto no es si los fenómenos pueden o no describirse matemáticamente, de hecho, las matemáticas mixtas, como la astronomía, ya tenían esa función. El problema es si esta descripción puede constituir una explicación en la filosofía natural. Precisamente esto es lo que está en debate, a saber, cómo cambió la noción de explicación y cuáles son los presupuestos filosóficos de este giro epistemológico. Aquí se inscribe el problema del rigor matemático frente al físico, o de otro modo, cómo las matemáticas se incorporan a una nueva física que tiene un lenguaje matemático y una base empírica, lo cual sería un sello distintivo respecto de la física especulativa y cualitativa del linaje aristotélico.

Sin embargo, sostener que las matemáticas se incorporan a una nueva física que tiene un lenguaje matemático y una base empírica, como lo sostiene la narrativa histórica tradicional, es problemático. Nociones como “física”, “matemáticas” y “experiencia”, ocuparon un lugar central en las concepciones sobre la investigación natural en los siglos XVI y XVII. Estas nociones tomaron su vía a partir de la filosofía escolástica de la Edad Moderna, colegios y universidades tanto protestantes como católicos. Según esto, se puede afirmar que ninguna de estas tres nociones aparecieron como “recién llegadas” al discurso y la práctica intelectual, lo que cambió fueron las caracterizaciones y prácticas que muchos filósofos, en particular los practicantes de las matemáticas clásicas (astronomía, mecánica y óptica), habían comenzado a ofrecer en virtud de sus relaciones mutuas (Dear, 1995).

Galileo fue uno de los filósofos naturales que vio en las matemáticas un modo adecuado de explicar todos los fenómenos físicos sin recurrir a las ciencias ocultas. Adicionalmente, Galileo intentó promover el copernicanismo no sólo aportando pruebas y los argumentos a su favor, sino también debatiendo los argumentos que presentaban en su contra, y trató de promover su propia filosofía de inspiración matemática no sólo por los argumentos en su apoyo, sino también mediante la exposición de las deficiencias del enfoque aristotélico (Henry, 2011). De esta manera, Galileo al mostrar cómo se pueden utilizar las matemáticas para revelar verdades reales sobre el mundo físico, fue uno de los más grandes de aquellos primeros pensadores modernos que quitaron la barrera tradicional mantenida por la escolástica aristotélica, “entre una filosofía de la naturaleza supuestamente basada en causas físicas y una matemática que fue vista como meramente instrumental” (Henry, 2011: 4). A continuación voy a señalar algunos puntos importantes de la geometría de Galileo.

Galileo utiliza una geometría con base en proporciones que es comparativa y relacional. Esto quiere decir que da cuenta de una cosa mostrando su relación con otra, identifica ciertos patrones y regularidades. A esto le subyace una comparación cuantitativa. En este sentido, en *De motu*,<sup>6</sup> Galileo trató de demostrar las insuficiencias de la teoría aristotélica de los movimientos naturales. Allí propone que sólo debe haber una teoría causal del movimiento natural donde lo que se necesita saber es la relación proporcional del peso por el volumen de un cuerpo, —concebido, según Machamer (1998) como la fuerza causada por el peso— al peso por volumen de su medio circundante. Lo que hace Galileo es *transformar* un problema de caída libre en un problema para ser abordado en términos de cuerpos flotantes. Sin embargo, ¿qué explica la flotabilidad de los cuerpos que no es posible explicar por caída libre? La relación entre el peso por volumen de un cuerpo al peso por volumen de su medio circundante, podría describir las fuerzas que actúan sobre el cuerpo para hacer que vaya hacia arriba, abajo o permanecer en reposo.<sup>7</sup> En hidrostática se puede observar cuándo el cuerpo está subiendo, cayendo o flotando en un medio (Drake & Drabkin, 1969; Machamer, 1998). De esta manera, fenómenos como la caída y la flotación deberían ser vistos como un problema asociado al equilibrio. Precisamente en la sección 9 del *De motu* Galileo sostiene que “todas las cosas que se han demostrado anteriormente son consideradas desde un punto de vista físico, y el movimiento natural de los cuerpos se reduce a los pesos en equilibrio”. En efecto, el movimiento hacia abajo es mucho más natural que el movimiento ascendente porque éste depende del peso del medio (el punto no es que sean movimientos diferentes, sino que se pueden explicar de la misma manera, lo cual es opuesto al argumento aristotélico). Sin embargo, el movimiento hacia abajo es causado por la pesadez inherente al cuerpo. Aparte de cualquier

---

6 Aquí utilizo la traducción del latín al inglés realizada por Raymond Fredette, disponible en Max Planck Institute for the History of Science: (Galilei, n.d.).

7 José Romo sostiene que cuando Galileo aborda su teoría del movimiento natural, en contra de lo que su regla indicaba, la velocidad de caída no se mantenía uniforme sino que aumentaba desde el comienzo del movimiento. Este aumento de velocidad es explicado mediante la teoría de la fuerza impresa. Se inicia con la regla según la cual la velocidad de caída es proporcional a la diferencia entre el peso específico del cuerpo y el del medio. Como la velocidad de caída es menor al principio del movimiento, debe ocurrir que el peso específico haya disminuido. Pero el volumen del cuerpo que cae es constante, luego la disminución debe ocurrir en su peso. El punto central es saber a qué se debe esa disminución en el peso. “No puede ser *causada* por un aumento del peso del medio ya que éste permanece constante en el movimiento” (Romo, 1985, p. 31). En consecuencia, tiene que haber una *causa extrínseca* que convierta el cuerpo en ligero *per accidens*. Esta causa es precisamente la fuerza impresa.

consideración del medio, todas las cosas se moverán hacia abajo. Al igual que en una balanza, el menos pesado es desplazado forzosamente hacia arriba por el más pesado (Machamer, 1998).<sup>8</sup> Galileo lo plantea así en la sección 6:

En el caso de los cuerpos que se mueven naturalmente, como en el caso de la balanza, la causa de todos los movimientos hacia arriba o hacia abajo puede referirse sólo al peso... lo que se mueve es movido, por así decirlo, por la fuerza y por la acción de la extrusión del medio. (*De motu*, Capítulo 6)

Adicionalmente, Galileo sostiene que el movimiento natural de los cuerpos puede reducirse al movimiento de los pesos en la balanza:

En lo que se explica la correspondencia que tienen los móviles naturales con los pesos de una balanza. Así, primero examinaremos las cosas que suceden en el platillo, para que podamos mostrar que todas estas cosas suceden en el caso de móviles naturales.

La línea *ab* se entiende como la construcción de la balanza, cuyo centro por encima del cual se produce el movimiento, es *c*, que divide precisamente la línea *ab* en dos; y deje que dos pesos, *e* and *o*, sean suspendidos de los puntos *a* y *b*. En el caso del peso *e* tres cosas pueden suceder: que esté en reposo, que se mueva hacia arriba o que se mueva hacia abajo. (*De motu*, Capítulo 6. Traducción mía)

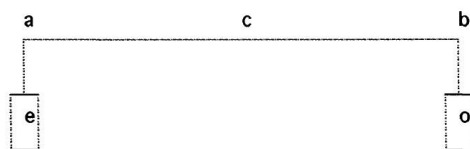


Figura 2. Pesos de una balanza. Tomado de: (*De motu*, Capítulo 6)

Como se puede observar en esta representación, para el caso del peso *e* se tienen tres opciones: (1) que esté en reposo, (2) moviéndose hacia arriba o (3) moviéndose hacia abajo. En efecto, esto sucederá toda vez que *e* tenga el mismo peso que *o* para el primer caso; que *e* sea menos pesado que *o* para el segundo caso y, que *e* sea más pesado que *o* para el tercer caso. El punto aquí, es que la

8 Efectivamente lo que se identifica aquí es una relación de la estática (ciencia del equilibrio) y el concepto de pesantez de los cuerpos. Para el caso del plano inclinado, como lo plantean Rodríguez y Romero (2014), la tendencia de los cuerpos a descender se debe considerar de acuerdo a las diversas situaciones donde se presenta, puesto que, como lo propone Galileo, un cuerpo va reduciendo su tendencia a descender toda vez que disminuye la inclinación del plano, no hay tendencia al descenso si éste es horizontal y se alcanza la máxima siguiendo la vertical.

balanza representa el movimiento hacia arriba y hacia abajo debido al peso, pero de una forma diferente: el movimiento hacia arriba de  $e$  se produce a causa del peso de  $o$  y, el movimiento de  $e$  hacia abajo se produce a causa de su propio peso (*De motu*, capítulo 6).

Como lo sostiene Machamer (1998), esta geometría proporcional permite pensar en términos de movimiento relativo (o en relación con), porque sólo cuando un peso es más pesado que otro la balanza se mueve. Cuando las fuerzas son iguales no hay movimiento observable, aunque hay una fuerza que actúa. Sin embargo, aquí se identifica un problema: el equilibrio exigía subjetividad. Cualquiera persona podría mirar la balanza y juzgar, pero esto era insuficiente dado que la objetividad era necesaria. La pregunta se enfoca en un problema de equilibrio: ¿Cuál es la causa de (o la fuerza que causa) que algo se desequilibre?<sup>9</sup> ¿qué fuerza hará que vuelva a estar en equilibrio? ¿dónde está el punto de equilibrio? Aquí cobran importancia los diagramas geométricos dado que para abordar estos problemas Galileo empleaba líneas, ángulos inscritos, circunscritos o tangentes a los círculos. Según Machamer éstos literalmente describían un verdadero equilibrio, pero también le permitían usar las reglas de la geometría para las construcciones que iban más allá de estos problemas, por ejemplo, la parábola como la curva que describe los proyectiles.

---

9 Como se observa en este artículo, un estudio de caso puede evidenciar la transformación de las prácticas de Galileo en la filosofía natural, ello implica, también, la redefinición de los conceptos con los que allí trabaja, como la noción de causalidad. En efecto, en los trabajos de Galileo se puede observar el empleo de esta noción. Ducheyne la denomina “una noción intervencionista”, donde las relaciones causales pueden ser descubiertas explorando y manipulando activamente los procesos naturales (Ducheyne, 2006). Asimismo, Burt sostiene que Galileo trató los movimientos como las causas secundarias de los fenómenos naturales y las fuerzas que los producen como sus causas primarias. Esta última –la fuerza– al ser difícil de conocer, se evidencia mediante sus efectos expresados en el movimiento: “Parecía haber alguna realidad invisible presente que produjera la aceleración observada de los cuerpos. Los movimientos atómicos se tratan simplemente como causas secundarias de los acontecimientos, siendo las causas primarias o últimas concebidas siempre en términos de fuerza” (Burt, 1954, p. 99). De igual manera, Machamer en su artículo “Galileo y las causas” plantea que la noción de causa que utiliza Galileo es la de la tradición de las ciencias mixtas (“scientiae mixtae”): “Intentaré demostrar que, si bien Galileo usa ese lenguaje causal con una intención seria, hay un sentido en el que Drake tiene razón en cuanto a la indiferencia de Galileo por las causas; Galileo es, en su mayor parte pero no siempre, despreocupado por causas extrínsecas y eficientes. Este es un aspecto familiar para aquellos que se ocupan de las ciencias mixtas. Galileo se preocupa mucho por las causas formales y finales, y a veces las causas materiales” (Machamer, 1978, p.162). Otro enfoque de análisis sobre la explicación causal en el contexto galileano es el que propone Alexandre Koyré en *Études Galiléennes*, donde dice que para Galileo no es importante encontrar la causa de por qué los cuerpos caen, sino la esencia del movimiento de la caída o su definición. Para ampliar este tema se puede consultar Koyré (1966).

El problema sobre el movimiento en el *De motu*, que fue presentado mediante una teoría unificada de todos los movimientos, eventualmente falló en explicar una característica básica de éstos, a saber, la aceleración. El modelo arquimedianiano —la hidrostática— explicaba la diferencia en las velocidades de los cuerpos en cuanto a los desplazamientos ascendentes y descendentes, como una diferencia entre sus pesos específicos en relación con los medios en los que se movían. De igual forma, el modelo de equilibrio fue utilizado para visualizar la analogía entre el equilibrio y los movimientos ascendentes y descendentes, y experimentar con el mismo cuerpo a lo largo de planos de inclinación diferente. Sin embargo, los dos modelos no se correspondían porque uno considera pesos específicos, mientras que el otro, pesos absolutos. Además, no se tuvo en cuenta el efecto total del peso sobre el movimiento, ya que Galileo no incluyó en su modelo de equilibrio la distancia entre el peso y el centro del sistema.<sup>10</sup> La velocidad, en cualquier caso, salió de la teoría como directamente proporcional al peso (específico) del cuerpo. Por lo tanto, sólo podría ser uniforme. Pero eso era incompatible con los hechos conocidos por la experiencia (Feldhay, 1998).

El anterior argumento muestra que el estudio de las prácticas, que incluye los usos conceptuales, el manejo de los instrumentos, las formas como se presentan los enunciados, etc, no es coherente tal y como lo han mostrado las “grandes narrativas”. Por el contrario, lo que se observa en el *De motu* es un proyecto de investigación cambiante y dependiente de las prácticas y sus transformaciones.

Asimismo, en *El ensayador* (1960), la geometría constituye para Galileo el medio para presentar verdades concluyentes:

Mis opiniones se contradecían sin el menor aprecio por el hecho de que lo que había expuesto estaba apoyado y probado por demostraciones geométricas; y tal es la fuerza de la pasión de los hombres que no se dieron cuenta de cómo la contradicción de la geometría es una franca negación de la verdad (Galilei, 1960, p. 1).

<sup>10</sup> Por otro lado, en *Le Mecaniche* (1891), Galileo considera que el equilibrio, además del peso, está en relación con el acercamiento o distanciamiento al centro de la tierra. Esta idea la aplica al plano inclinado:

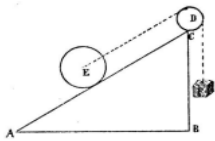


Figura 3. Acercamiento o distanciamiento al centro de la tierra en el plano inclinado. Tomada de: (Galilei, 1891, p. 185)

Según lo anterior, la geometría puede cumplir dos roles, a saber, servir como método de investigación y de demostración porque resuelve problemas y además prueba las causas de los fenómenos físicos. Aquí se empieza a configurar una forma de comprensión de los fenómenos naturales basada tanto en el discurso teórico como en la experiencia. Precisamente, como lo propone Machamer (1998), la inteligibilidad o tener una verdadera explicación para Galileo, consistía en incluir un modelo mecánico o representación del fenómeno, porque replicando o reproduciendo los efectos mediante la construcción de un artefacto, se lograría llegar a la verdadera causa en tanto los efectos se hacían visibles.

Así las cosas, hay una correlación entre las matemáticas y la experiencia, en la cual el discurso matemático se puede representar gráficamente o mediante el funcionamiento de un artefacto. De esta manera, con el testimonio sensible, que ya de por sí comporta una mirada matemática, se pueden identificar ciertos accidentes y regularidades. Al respecto Salviati en el *Diálogo* sostiene:

[...] afirmo que en nuestro siglo disponemos de accidentes y observaciones nuevas y de tal carácter, que no dudo que si Aristóteles viviese hoy cambiaría de opinión. Lo que se deduce claramente de su propio modo de filosofar. Puesto que, cuando escribe que cree que los cielos son inalterables, etc., porque no se ha visto generar ninguna cosa nueva o disolverse las antiguas, implícitamente nos está dando a entender que si hubiese visto uno de estos accidentes, habría opinado lo contrario y antepuesto, como conviene, la experiencia sensible al razonamiento natural [...] estoy seguro de que primero procuró asegurarse cuanto fuera posible de las conclusiones mediante los sentidos, las experiencias y las observaciones, y que después trató de buscar los medios para poder demostrarla, porque así se hace usualmente en las ciencias demostrativas. [...] Y la certeza de la conclusión ayuda no poco a encontrar la demostración, refiriéndonos siempre a las ciencias demostrativas. (Galilei, 1994, p. 47)

Este planteamiento resulta importante dado que Galileo le atribuye especial relevancia a la observación, pero toda vez que ésta esté acompañada de un razonamiento sobre lo observado: un razonamiento matemático. De hecho, en la segunda jornada del los *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (2003), también se concede importancia al razonamiento matemático en la investigación de los fenómenos naturales:

Sagredo: ¿No conviene confesar que la geometría es el más poderoso de todos los instrumentos, para aguzar el ingenio y disponerlo a discurrir y especular correctamente? ¿No era razonable que Platón quisiera que sus discípulos estuvieran de antemano bien instruidos en matemáticas? Yo había comprendido perfectamente la dificultad de la palanca, y cómo aumentando o disminuyendo su longitud, aumentaba o disminuía el momento de su fuerza y de su resistencia; con todo, en la determinación del presente problema no era pequeño, sino grande, mi engaño

Simplicio: Verdaderamente comienzo a comprender que la lógica, aunque instrumento prestantísimo para regular nuestro modo de discurrir, no alcanza a la agudeza de la geometría, en cuanto a incitar nuestra mente a la investigación.

Sagredo: A mí me parece que la lógica enseña a conocer si los raciocinios y demostraciones ya hechos y hallados proceden concluyentemente, pero que ella nos enseñe a descubrir los raciocinios y las demostraciones concluyentes, esto no lo puedo creer. (Galilei, 2003: 186–187)

Como se puede notar, la geometría aparte de desempeñar un papel fundamental en el proceso investigativo, se ve acompañada del razonamiento lógico con el fin de corregir los procesos demostrativos. Sin embargo, el énfasis que además se debe hacer sobre el uso de las matemáticas en Galileo es su relación con la experiencia y el experimento. Es decir, el punto que debe ser comprendido es que la evidencia proporcionada por los experimentos se da junto con la certeza de las demostraciones matemáticas.

Ahora bien, ¿Hay un cambio en las matemáticas de Galileo? ¿Las matemáticas por parte de Galileo se deben entender sólo en el sentido de cálculos y demostraciones geométricas? ¿Hay un cambio en la situación institucional y social de los profesionales en matemáticas y de la práctica de éstas en el siglo XVI? ¿Es esto importante para comprender correctamente la posición desde la cual Galileo estaba trabajando y escribiendo?

Como bien lo plantea Bertoloni–Meli (2006) una de las formas de comprender la relación entre las matemáticas y la filosofía natural es haciendo énfasis en la manipulación intelectual y material de herramientas como la balanza, el plano inclinado y el péndulo. Para Bertoloni–Meli, las nuevas disciplinas matemáticas y sus principios se pueden abordar estudiando el manejo matemático, experimental y conceptual de los objetos. No obstante, en lugar de considerar nuevas disciplinas matemáticas en la misma línea de la narrativa historiográfica tradicional, optaré por proponer una redefinición sociocognitiva de las prácticas matemáticas de Galileo que puede ser abordada apuntando a los usos matemáticos y prácticos de los objetos.

Mediante la introducción de algunos puntos de vista filosóficos y sociológicos sobre la relación entre las matemáticas, la experiencia y el experimento en el contexto galileano, trataré de rastrear una ciencia matemática en su propio contexto. Esto quiere decir que parto de la hipótesis según la cual, sí hay una redefinición de las prácticas matemáticas de Galileo porque éstas no tienen un componente estático, sino que las prácticas redefinen las nociones que ellas comportan. Las matemáticas galileanas le sirven a la filosofía natural, se redefinen no sólo sus prácticas, sino que

se redefinen sociocognitivamente como el estudio de las matemáticas en la filosofía natural, entendida ésta como el análisis del movimiento y sus causas. Aquí entra la rivalidad entre matemáticos y filósofos naturales. Cuando se redefine la práctica de las matemáticas se redefine epistemológicamente el alcance de la filosofía natural. Así las cosas, el estudio del movimiento es lo matematizable.

### **2.1 Prácticas y objetos**

Las prácticas, como lo sostienen Martínez y Huang (2011), son una unidad de análisis con un rango de aplicación más amplio porque nos permite atender a algo más que normas formalmente expresables en la relación sobre evidencia y teoría. Efectivamente, un estudio centrado en las prácticas podría dar cuenta de la racionalidad científica, toda vez que no se enfoca sólo en la teoría sino en el conjunto de normas que estructuran las prácticas, por ejemplo, el manejo y desarrollo de aparatos y sistemas de representación. Éstos están constituidos por factores psicológicos, históricos y sociológicos con los que se reconocen características de la ciencia como su dinámica histórica y la institucionalidad. A continuación expondré una de las formas de abordar mi hipótesis sobre la redefinición sociocognitiva de las matemáticas, a saber, apuntando a los usos prácticos de los objetos en el contexto galileano.

En el caso de la fuerza de percusión, cuando un cuerpo cae desde una altura mayor adquiere una mayor velocidad y produce una depresión significativa sobre la superficie de un objeto. En consecuencia, la continuidad del espacio garantiza la continuidad de la velocidad medida por las depresiones producidas (Bertoloni–Meli, 2006). Así lo señala Galileo (2003):

“[...] Posa tú un cuerpo sobre materia blanda, dejándolo hasta que oprima cuanto le sea posible con su simple y sola gravedad; es evidente que levantándolo un codo o dos, y dejándolo caer después sobre la misma materia, hará con el choque, una nueva presión mayor que la primera, hecha con el solo peso; el efecto estará ocasionado por el móvil que cae, al caer junto con la velocidad adquirida en la caída; efecto que será cada vez más grande, a medida que la altura de donde procede el choque sea mayor, o sea que a medida que la velocidad del cuerpo que choca sea más grande. Por consiguiente, nosotros podemos, sin error, deducir de la calidad y cantidad del choque, la cantidad de velocidad de un grave en caída. Pero decidme, amigos: el mazo que dejado caer sobre una estaca, desde una altura de cuatro codos, la hinca en tierra, digamos cuatro dedos, si viniera de una altura de dos codos la clavaría mucho menos, y menos todavía si viniera de la altura de un codo, y menos todavía si viniera de la altura de un palmo; y finalmente, levantándolo un solo dedo, ¿qué más hará que sí, sin percusión, lo hubiésemos hecho descansar sobre ella? Ciertamente muy poco más. Y sería operación del todo imperceptible, si lo elevásemos tan solo al grueso de una hoja. Y dado que el efecto de la percusión depende la velocidad del mismo percuyente, ¿quién podrá dudar que es muy lento el movimiento, y más que insignificante la velocidad, cuando su efecto es imperceptible? (pp. 224–225)



Galileo aquí se refiere a la percusión y establece una relación con el estudio del movimiento. Allí establece una proporción entre la altura de la caída y el efecto de la percusión. De esta manera, se puede concluir que la altura de caída es proporcional a la velocidad. De hecho, Galileo afirmó que la velocidad de un cuerpo que cae se puede determinar por la percusión que produce (Drake, 1978). Esta idea se encuentra en la carta que Galileo le escribe a Paolo Sarpi en 1604:<sup>11</sup>

Reflexionando acerca de los problemas del movimiento, para los cuales, y con el fin de demostrar los accidentes observados por mí, me faltaba totalmente un principio indubitabile que pudiese poner como axioma, he llegado a una proposición que tiene mucho de natural y evidente; y supuesta ésta, demuestro después el resto, particularmente que los espacios atravesados por el movimiento natural están en proporción doble del tiempo, y por consiguiente los espacios atravesados en tiempos iguales son como los números impares *ab unitate* y las otras cosas. Y el principio es éste: que el móvil natural va aumentando de velocidad en la misma proporción en que se aleja de su punto de partida; verbi gratia, si un grave cae del punto *a* por la línea *abcd*, supongo que el grado de velocidad que tiene en *c* es al grado de velocidad que tenía en *b* como la distancia *ca* es a la distancia *ba*, y así, por consiguiente, tendrá en *d* un grado de velocidad mayor que en *c* en la medida en que la distancia *da* es mayor que la distancia *ca*. (Carta a Sarpi, 16 ottobre 1604, Opere, [1900], Vol. X, p. 115)<sup>12</sup>



*Galileo afirmó que un cuerpo que cae a través de *ad* tiene en cada punto un grado de velocidad proporcional a la distancia recorrida, *ab* en *b*, *ac* en *c*, y *ad* en *d*.*

**Figura 4.** Diagrama de la carta de Galileo a Sarpi.  
Tomado de: (Carta a Sarpi, 1604, Opere, Vol. X, p. 115)

Como se puede observar, Galileo afirmó que un cuerpo que cae a través de *ad* tiene en cada punto un grado de velocidad proporcional a la distancia recorrida, *ab*

11 Utilizo la versión en italiano que se encuentra en: Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale Sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, Volumen X, Firenze, Tipografia di G. Barbéra, (1900). Disponible en la biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia.

12 Ripensando circa le cose del moto, nelle quali, per dimostrare li accidenti da me osservati, mi mancava principio totalmente indubitabile da poter porlo per assioma, mi son ridotto ad una proposizione la

en *b*, *ac* en *c*, y *ad* en *d*. Es decir, la velocidad va aumentando proporcionalmente a la distancia recorrida desde el reposo. Aquí, el aumento de velocidad se vuelve una característica central de la caída de los cuerpos, ya no es un fenómeno accidental como en el *De motu* sino un fenómeno distintivo que permite comprender y definir la caída libre (Romo, 1985). Adicionalmente, uno de los aspectos importantes de esta carta es la formulación —errónea— de la caída de los cuerpos, un principio “natural y evidente” como lo menciona Galileo. En la carta a Sarpi, Galileo sostiene que ya conoce los accidentes de ese movimiento natural: a) “los espacios atravesados por el movimiento natural están en proporción doble del tiempo” y b) “los espacios atravesados en tiempos iguales son como los números impares *ab unitate*”. De esta manera, el principio propuesto para demostrar los accidentes es: “que el móvil natural va aumentando de velocidad en la misma proporción en que se aleja de su punto de partida”.

Ahora bien, si en la carta a Sarpi el principio aparece como natural y evidente, en el folio 128r<sup>13</sup> del volumen 72 de los manuscritos galileanos, que además ha sido ubicado en el mismo año de la carta a Sarpi, se ofrece una demostración sobre la ley de caída con el principio erróneo mediante una justificación empírica. A continuación señalaré el principio que se corresponde con el de la carta a Sarpi y su justificación:

1 *Io suppongo (et forse potrò dimostrarlo) che il grave cadente naturalmente vada continuamente accrescendo la sua velocità secondo che accresce la distanza dal termine onde si partì [...]*

Traducción:

2 Supongo (y tal vez pueda demostrarlo) que el grave que cae naturalmente va aumentando continuamente su velocidad a medida que aumenta la distancia al punto desde donde partió.

*Questo principio mi par molto naturale, et che risponda a tutte le esperienze che veggiamo negli strumenti et machine che operano percotendo, dove il percuziente fa tanto maggiore effetto quanto da più grande altezza casca [...]*

---

quale ha molto del naturale et dell'evidente; et questa supposita dimostre poi il resto, cioè gli spazzii passati dal moto naturale esser in proporzione doppia dei tempi, et per conseguenza gli spazzii passati in tempi eguali esser come i numeri impari *ab unitate*, o le altre cose. Et il principio è questo: che il mobile naturale vadia crescendo di velocità con quella proportion che si discosta dal principio del suo moto; come v. g. cadendo il grave dal termine a per la linea *abcd*, suppongo che il grado di velocità che ha in *c* al grado di velocità che hebbe in *b* esser come la distanza *ca* alla distanza *ba*, et così consequentemente in *d* haver grado di velocità maggiore che in *c* seconda che la distanza *da* è maggiore della *ca*. (Carta a Sarpi, 1604, Opere, Vol. X, p. 115). La traducción es mía.

13 El folio 128r de Galileo (1604) se encuentra disponible en: Biblioteca Nazionale Centrale y el Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.

Traducción:

Este principio me parece muy natural, y que corresponde a todas las experiencias que vemos en los instrumentos y máquinas que obran por percusión, en los que el percutor hace un mayor efecto cuando cae de una mayor altura.

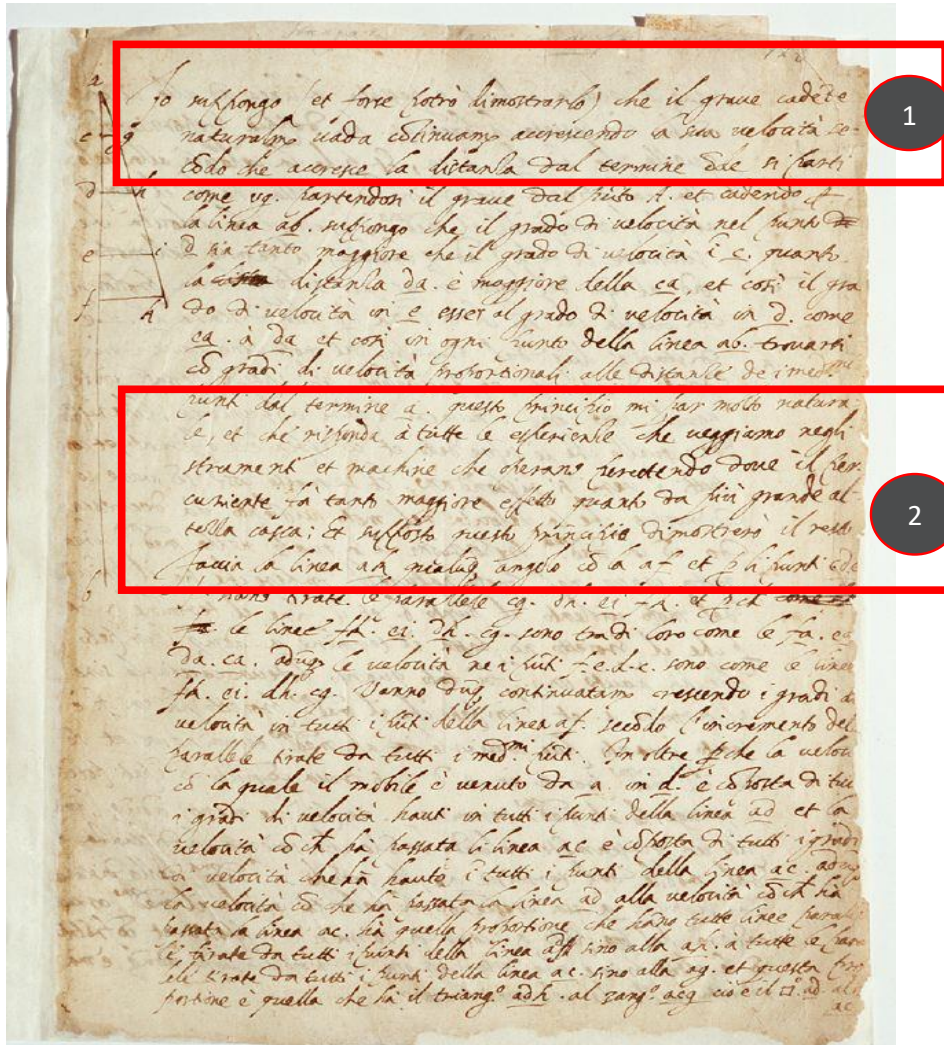


Figura 5. Folio 128r

Disponible en: Biblioteca Nazionale Centrale/Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.

Es claro que el principio propuesto es incorrecto porque la velocidad no aumenta según la distancia sino con el tiempo transcurrido. Sin embargo, la justificación empírica que ofrece Galileo estriba en el efecto del choque, el cual puede ser comprendido mediante la velocidad final del cuerpo, precisamente porque considera que el efecto o el impacto de la percusión será mayor toda vez que la altura de donde procede también lo sea. Aquí es donde se halla la relación entre velocidad y altura. El punto es que Galileo la considera como una proporcionalidad lineal  $v \propto h$  y no respecto de la raíz cuadrada de la altura  $v \propto \sqrt{h}$  como lo señala Romo (1985).

Independientemente de la verdad o falsedad de los principios, lo que me interesa señalar es que la formulación de Galileo sobre la ley de la caída es mucho más compleja que su presentación en los *Discorsi (Diálogos)* de 1638. No se trata de un proceso lineal y exitoso, sino de diversas situaciones que involucran obstáculos, errores y transformaciones. Precisamente los folios y las cartas exhiben periodos de transición así como los obstáculos y dificultades. Efectivamente, en la carta a Sarpi y en el folio 128r Galileo utiliza el principio incorrecto donde la velocidad va aumentando proporcionalmente a la distancia recorrida desde el reposo:  $v \propto s$

No obstante, en la carta a Belisario Vinta escrita el 7 de mayo de 1610, en la carta de Daniello Antonini del 9 de abril de 1611 y en los folios 152r y 107v, ya se puede rastrear el principio correcto, y nótese que es mucho antes de la publicación de los *Discorsi* en 1638. A continuación voy a mostrar estos cuatro momentos. Aunque el folio 152r ha sido fechado para el periodo 1603–1604, es decir, antes de la carta a Belisario Vinta, de la carta a Sarpi, de la carta de Antonini y del folio 128r, lo abordaré al final junto con el folio 107v debido a su carácter historiográfico problemático, en particular me remitiré a las cuestionadas tesis de Stillman Drake quien fue el que descubrió estos folios.

En la carta a Belisario Vinta escrita el 7 de mayo de 1610,<sup>14</sup> se puede observar que Galileo ya conocía el principio correcto en tanto menciona la publicación del “De motu locali” (Galilei, 2003) donde se encuentra la definición correcta del movimiento uniformemente acelerado. Galileo en esta carta sostiene:

Las obras que tengo para finalizar son principalmente dos libros *De sistemate seu constitutione universi*, tema inmenso y lleno de filosofía, astronomía y geometría: tres

---

14 Utilizo la versión en italiano que se encuentra en: Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale Sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, Volumen X, Firenze, Tipografía di G. Barbéra, (1900). Disponible en la biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia

libros *De motu locali*, ciencia totalmente nueva, en la que nadie, ni antiguo ni moderno, ha descubierto alguna de las leyes más notables que demuestro que existen tanto en el movimiento natural como en el violento: de ahí que pueda llamarlo razonablemente una ciencia nueva y descubierta por mí desde sus primeros principios. (Carta a Belisario Vinta, 1610, Opere, Vol. X, pp. 351–352)<sup>15</sup>

En efecto, Galileo durante los años 1602 y 1609 trabajó en los teoremas sobre el isocronismo del péndulo y sobre la caída de los cuerpos y sus problemas, los cuales como lo plantea Crombie (1990), debían fundar su nueva cinemática y dinámica que se publicaría en el tratado *De motu locali* en el *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638). En la obra referenciada en la carta a Belisario Vinta, Galileo plantea:

Se ha fijado la atención en algunas [propiedades] que son de poca importancia, como por ejemplo, que el movimiento natural [libre] de los graves en descenso se acelera continuamente; sin embargo, no se ha hallado hasta ahora en qué proporción se lleve a cabo esta aceleración; pues nadie, que yo sepa, ha demostrado que los espacios, que un móvil en caída y a partir del reposo recorre en tiempos iguales, retienen entre sí la misma razón que tiene la sucesión de los números impares a partir de la unidad. [...] Yo demostraré que esto es así, y también otras cosas muy dignas de saberse; y, lo que es de mayor importancia, dejaré expeditos la puerta y el acceso hacia una vastísima prestantísima ciencia, cuyos fundamentos serán estas mismas investigaciones, y en la cual, ingenios más agudos que el mío, podrán alcanzar mayor profundidades. [...] Entiendo por movimiento uniforme aquel cuyos espacios, recorridos por un móvil en cualesquiera (quibuscunque) tiempos iguales, son entre sí iguales. (Galilei, 2003: 213–214)

Y a partir de la definición correcta sobre el movimiento uniforme, Galileo pasa a considerar el movimiento naturalmente acelerado: “Llamo movimiento igualmente o uniformemente acelerado aquel que, a partir del reposo, va adquiriendo incrementos iguales de velocidad durante intervalos iguales de tiempo” (Galilei, 2003: 223).

La obra a la que se refiere Galileo en la carta a Belisario Vinta es precisamente los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, donde Galileo expone su ciencia del movimiento que, como se ha caracterizado en la tradición historiográfica, aparece en 1638 en su estado de madurez más alto. En particular, en el *De motu locali* que se encuentra en la tercera y cuarta jornada,

---

15 Le opere che ho da condurre a fine sono principalmente 2 libri *De sistemate seu constitutione universi*, concetto immenso e pieno di Filosofia, astronomia e geometria: tre libri *De motu locali*, scienza interamente nuova, non avendo alcun altro, nè antico nè moderno, scoperto alcuno de i moltissimi sintomi ammirandi che io dimostro essere ne i movimenti naturali e ne i violenti, onde io la posso ragionevolissimamente chiamare scienza nuova e ritrovata da me sin da i suoi primi principi (Carta a Belisario Vinta, 1610, Opere, Vol. X, pp. 351–352).

Galileo propone con base en el *De motu aequabili* (movimiento uniforme), *De motu naturaliter accelerato* (movimiento naturalmente acelerado) y el *De motu proiectorum* (movimiento de los proyectiles) un trabajo detallado sobre la ley de la caída con el principio correcto.

En la carta del 9 de abril de 1611 donde Daniello Antonini<sup>16</sup> analiza una proposición de Galileo, se puede observar que este último ya conocía el principio correcto mucho antes de la publicación del *Discorsi* en 1638, ya que en la carta se menciona el principio con el que Galileo rectifica su formulación inicial: “He pensado algún tiempo en su proposición: un cuerpo que se mueve desde el reposo, aumentando su velocidad en proporción a sus distancias recorridas, debe ser movido instantáneamente”.<sup>17</sup> Como lo sostiene Drake (1978) aunque la cita se encuentra en latín, esa proposición no se encuentra en los manuscritos de Galileo pero sí es el punto dominante para la refutación del principio erróneo en los *Discorsi*.

En el folio 152r,<sup>18</sup> Galileo (1603/1604) utiliza una relación de proporción entre la velocidad adquirida en caída libre y la raíz cuadrada del espacio recorrido.

Uno de los argumentos más importantes de este folio es el siguiente:

3

*Sit ut ba ad ad, ita da ad ac, et sit be gradus velocitatis in b, et ut ba ad ad, ita sit be ad cf; erit cf gradus velocitatis in c. Cum itaque sit ut ca ad ad, ita cf ad be, erit etiam ut [quadratum] ca ad [quadratum] ad, ita [quadratum] cf ad [quadratum] be: ut autem [quadratum] ca ad [quadratum] ad, ita ca ad ab; ut igitur ca ad ab, ita [quadratum] cf ad [quadratum] be: sunt ergo pun[c]ta e, f in parabola.*

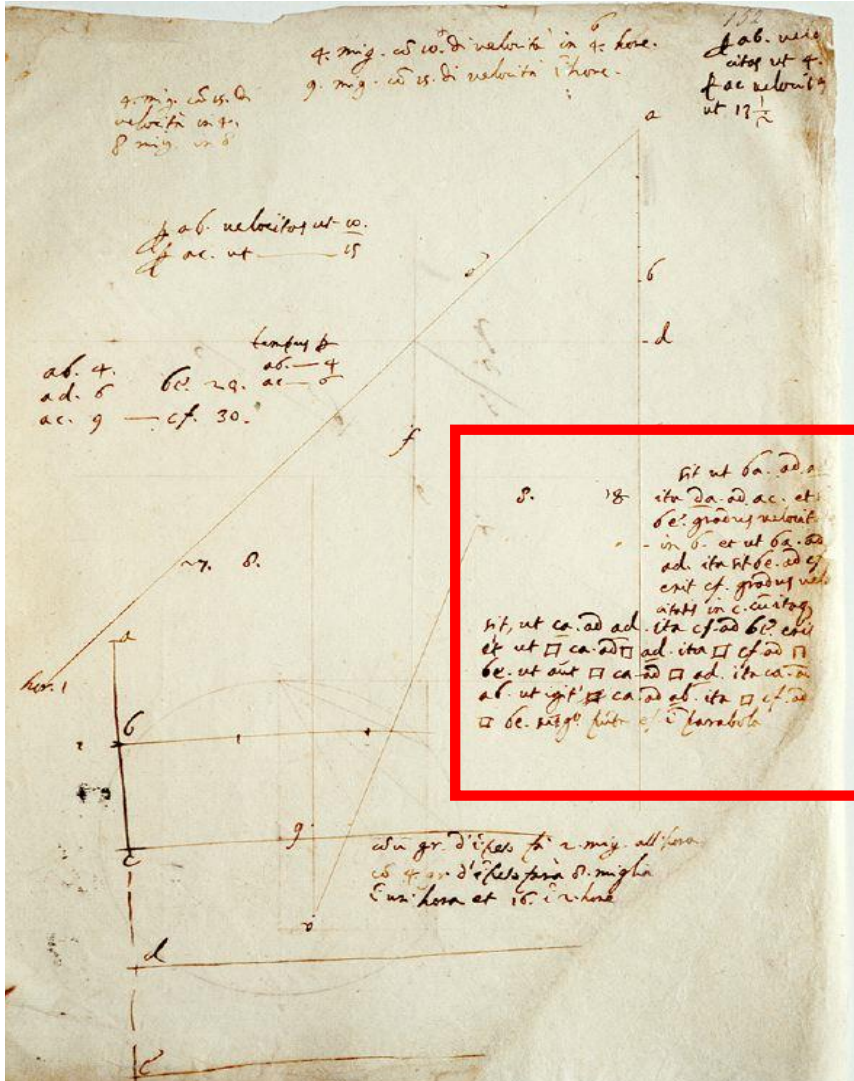
Traducción:

Como BA es a AD, sea DA a AC, y sea BE el grado de velocidad en B, y como BA es a AD sea BE a CF; CF será el grado de velocidad en C. Y como CA es a AD así es CF a BE, entonces como el [cuadrado] de AC es al [cuadrado] de AD, así será el [cuadrado] de CF al [cuadrado] de BE: adicionalmente, como el [cuadrado] de CA es al [cuadrado] de AD, así es CA a AB; el [cuadrado] de CF será al cuadrado de BE como CA es a AB: ergo los puntos E y F están en una parábola

16 Utilizo la versión en italiano que se encuentra en: Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale Sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, Volumen X, Firenze, Tipografia di G. Barbéra, (1901). Disponible en la biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia

17 Ho pensato alcuna volta a quella sua propositione: *Mobile secundum proportionem distantie, a termino a quo movetur velocitatem acquirens, in instanti movetur* (Carta de Antonini a Galileo, 1611, Opere, Vol. XI, p.84).

18 El folio 152r de Galileo ha sido ubicado en el periodo de 1603–1604. Se encuentra disponible en: Biblioteca Nazionale Centrale y en el Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.



3

Figura 6. Folio 152r

Disponibile en: Biblioteca Nazionale Centrale/Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze

El punto central de este argumento es que BE y CF representan los grados de velocidad en B y C. Aquí Galileo sostiene que  $\frac{BE}{CF} = \frac{BA}{AD}$  y CF será el grado de velocidad en C. Según Romo (1985), si se utiliza notación moderna entonces  $V_1$  y  $V_2$  serán los grados de velocidad en B y C, y  $S_1$  y  $S_2$  serán las distancias AB y AC. Para este caso,  $\frac{BE}{CF} = \frac{BA}{AD}$  será  $\frac{V_1}{V_2} = \sqrt{\frac{S_1}{S_2}}$

Así las cosas, es claro que Galileo en este folio afirma que en la caída libre se da

$$v \propto \sqrt{s}$$

y no lo que propuso en la carta a Sarpi:

$$v \propto s$$

De esta manera, Galileo deriva  $v^2 \propto s$  a partir de  $v \propto \sqrt{s}$ . Si esto se relaciona con  $s \propto t^2$  que es el principio correcto de la ley de caída de los cuerpos, entonces se obtiene la formulación correcta del movimiento acelerado que aparece en 1638:  $v \propto t$

Según Drake (1975a) cuando Galileo le escribe a Sarpi en 1604, no consideró las velocidades adquiridas como cuadradas, sino que asumió la cuadratura como parte del significado de la palabra *velocita*. Así, propuso que la *velocita* era proporcional al espacio recorrido desde el reposo, y la justificación empírica fue que en los instrumentos de percusión el efecto es mayor (doble) al caer de una altura mayor (doble). Por el contrario, en el folio 152r el grado de velocidad no es mayor (doble) después de que el objeto haya recorrido una distancia doble, sino que está en relación  $\sqrt{2}:1$ . En conclusión, el significado físico otorgado a grados de velocidad es distinto tanto en el folio 152r como en la carta a Sarpi, y esto resuelve parcialmente una de las primeras preguntas: si Galileo ya conoce el principio correcto —folio 152r— ¿por qué utiliza la formulación errónea en el folio 128r y en la carta a Sarpi? Al respecto, se puede agregar el argumento de Drake: se trata de “un dispositivo matemático arbitrario —esta vez, el de la cuadratura— permitió a Galileo simplificar su procedimiento adoptando una nueva definición” (1975: 141).

De otro lado, el folio 107v<sup>19</sup> que fue descubierto después del folio 152r ha orientado la discusión hacia el papel del experimento en la construcción

19 El folio 107v Galileo ha sido ubicado en el periodo de 1603–1604. Se encuentra disponible en: Biblioteca Nazionale Centrale; Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.



de la ley de la caída  $s \propto t^2$  La importancia historiográfica de este folio estriba en la afirmación de Drake (1975b), quien cuando lo descubrió sostuvo que la formulación de la ley de la caída no es matemática sino experimental, siendo el plano inclinado el recurso utilizado por Galileo para el descubrimiento de la ley.

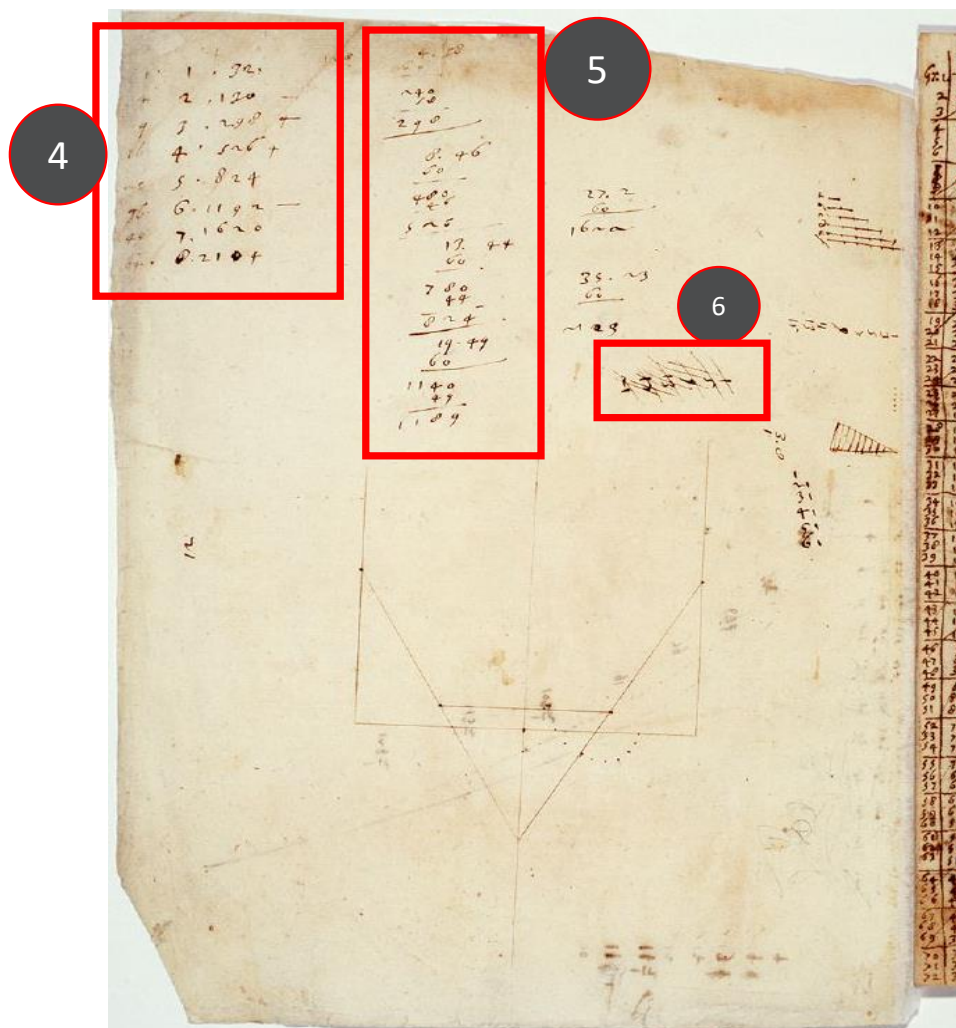


Figura 7. Folio 107v

Disponible en: Biblioteca Nazionale Centrale/Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.

El folio 107v contiene en su parte superior izquierda los siguientes números que agrupo en esta tabla:

<b>1</b>	1	33
<b>4</b>	2	130-
<b>9</b>	3	298+
<b>16</b>	4	526+
<b>25</b>	5	824
<b>36</b>	6	1192-
<b>49</b>	7	1620
<b>64</b>	8	2104

La tercera columna representa los valores de las distancias que recorre una bola por un plano inclinado y con un movimiento uniforme acelerado en 8 unidades de tiempo contadas desde el reposo. Estos números se obtienen del cálculo que Galileo realizó en la parte central del folio:

Lo que realiza Galileo en **5** es multiplicar un número entero por 60 y luego añadir un número menor que 60. Drake (1975b) sostiene que esto se debe a que probablemente midió las distancias con una regla dividida en 60 partes iguales. En **4** la primera columna que se encuentra en negrita se debe a que es una anotación con lápiz realizada después de los datos escritos en la tercera columna, y representa la regla correcta 1. 4, 9, 16...64 sobre el crecimiento de las distancias medidas. En **6** se observa lo que podría ser una primera conjetura (1, 5, 9, 13, 17, 21) sobre dicha regla, la cual indica que Galileo aún no contaba con la ley de caída libre.

Teniendo en cuenta los anteriores datos del folio 107v, Drake pasa a realizar la reconstrucción del experimento. Para establecer los intervalos de tiempo se cantó "Onward, Christian Soldiers" a un tempo de dos notas por segundo. Establecido el tempo se procedió a soltar la bola en una nota, se marcó con una tiza su posición sobre el plano coincidiendo con otras notas a intervalos de 0.5 segundos (cuando la bola ha hecho más o menos 4 recorridos por la longitud del plano se tendrán 8 posiciones). En cada marca de tiza se puso una banda de goma alrededor del plano (esto es similar a los trastes del mástil de una guitarra). Las posiciones de las bandas se ajustaron de modo que el sonido del golpe de la bola al pasar por cada banda fuera exactamente en una nota de la marcha. Finalmente, se midieron las distancias desde la posición inicial de la bola (reposo) hasta cada una de las bandas.

<b>5</b>	4. 58
	<u>60</u>
	240
	<u>58</u>
	<u>298</u>
	8. 46
	<u>60</u>
	480
	<u>46</u>
	<u>526</u>
	13. 44
	<u>60</u>
	780
	<u>44</u>
	<u>824</u>
	19. 49
	<u>60</u>
	1140
	<u>49</u>
	<u>1189</u>

Se encontró que las proporciones de los intervalos sucesivos coincidían con los números registrados por Galileo en la tercera columna del folio 107v (Drake, 1975b).

Así las cosas, este experimento señala que las distancias desde el reposo están relacionadas con el cuadrado del tiempo. Es decir, en el folio 107v Galileo ha encontrado la regla de la raíz cuadrada de las velocidades. Como en este experimento los tiempos individuales eran iguales, las velocidades sucesivas deben ser proporcionales a las distancias sucesivas que pasaron. Y dado que las distancias totales desde el reposo aumentan como los números cuadrados, las distancias parciales sucesivas deben aumentar como los números impares, de ahí la anotación que realiza Galileo en la parte derecha del folio.

Una de las principales características de este folio es que pone en tensión la postura, según la cual, los experimentos se realizan para probar una regla preconcebida, no para buscar una regla a partir de las mediciones. De esta manera, el problema es saber si el experimento posibilitó el descubrimiento de la ley o se trata, como usualmente es asumida la experimentación, de la confirmación de la ley (Romo, 1985). En este punto es importante recordar que el rol del experimento no se reduce a la corroboración de teorías. El experimento puede ser de carácter exploratorio y propiciar el descubrimiento de fenómenos o regularidades, puede ayudar a demostrar la existencia de postulados teóricos, corrige y modifica la estructura matemática de las teorías y, por supuesto, se puede diseñar con el fin de confirmar una teoría. El aspecto central es que el experimento también puede producir conocimiento al mismo nivel que lo hace la teoría. Esta última es la línea historiográfica que asume Drake con la información del folio porque rechaza que la formulación de la ley de la caída haya sido mediante un razonamiento matemático, en su lugar, propone que se llegó a tal ley mediante el experimento caracterizado. Lo que es claro por la datación de los folios es que tanto la formulación como la construcción de la ley de la caída tuvo lugar antes de 1638, por ello pretender comprender toda su complejidad apelando estrictamente al resultado final presentado en los *Discorsi* no es posible.

El descubrimiento de los folios 152r, 107v y en general de los manuscritos sobre el movimiento, ha generado unos debates historiográficos de gran interés. Una de las críticas a Drake es que (1) no hay una evidencia clara sobre la fecha del folio 152r, por lo tanto, no es posible afirmar que Galileo antes de 1604 ya conocía el principio correcto. (2) Al final del folio 152r aparece el término *impeto* que no ha sido analizado con detalle dado que se le ha dado prioridad a

la parte superior del folio. Esto puede sugerir otras interpretaciones si el criterio de ordenamiento cronológico se realiza con base en términos técnicos. (3) El análisis del folio 107v sugiere que el descubrimiento de la ley de la caída no es matemático como aparece en el folio 152r, sino mediante el experimento con el plano inclinado. De hecho, Drake en 1975 escribe su artículo *The rol of music in Galileo's experiments*, aquí cambia explícitamente la tesis que sostuvo en el folio 152r y pasa a defender la tesis del folio 107v. Ahora bien, (4) si se acepta esta última tesis, entonces el primer problema que se debe resolver es si el folio 107v es la confirmación experimental de una ley ya conocida o si es un experimento que propicia el descubrimiento de la ley.<sup>20</sup> Como lo plantea Romo (1985), el uso de los manuscritos implica cierta cautela con las hipótesis que se propongan sobre la reconstrucción de la ley de la caída y, además, cada interpretación depende de la concepción sobre la actividad científica que asuma el investigador. A mi modo de ver, los manuscritos y las cartas son una excelente fuente para mostrar la complejidad de la práctica científica y como ésta no depende exclusivamente de factores lógicos. Allí se evidencian estrategias, procesos creativos, errores y diversos usos de los conceptos. Además, la interpretación de los folios depende de la manera como el investigador comprenda la práctica científica.

En este sentido es que se puede hacer énfasis en la manipulación intelectual y material de las herramientas como el plano inclinado o la balanza y de los conceptos y su significado físico. Esto es importante porque Galileo conjuga el manejo matemático, experimental y conceptual de los objetos, lo que permite caracterizar una forma de matematización de la filosofía natural, atendiendo, como lo menciona Biagioli (2008) a las taxonomías sociales del estatus y la credibilidad. En el contexto galileano, las matemáticas tienen un estatus social y cognitivo menor en relación a la filosofía aristotélica dominante, como lo he mostrado en la primera sección de este texto, además porque se empleaban en la mecánica y en otros oficios de clase baja (Bertoloni–Meli, 2006; Biagioli, 2008; Salvia, 2014). El manejo matemático y experimental de los objetos es un tipo de práctica que le permite a Galileo a comprender las propiedades de los fenómenos naturales. La tensión que se encuentra aquí estriba en cómo se ha argumentado la matematización del movimiento. Dicha tensión aparece cuando el movimiento se prueba experimentalmente o se argumenta causalmente.

---

20 Sobre este debate historiográfico se puede consultar: Hahn (2002); Naylor (1974, 1977, 1982); Wisan (1974, 1977).

Como lo muestra Machamer (1998), la geometría utilizada por Galileo era la geometría de Arquímedes, una geometría comparativa y relacional, una cuestión de proporciones: “[...] las máquinas simples de Arquímedes y las experiencias relacionadas con ellas se convierten en un modelo para Galileo, tanto para la teoría como para el experimento” (57). Esto quiere decir que el fenómeno es susceptible de una demostración matemática y una representación mecánica:

“La inteligibilidad o el tener una explicación verdadera para Galileo incluía tener un modelo mecánico o representación del fenómeno. En este sentido, Galileo añadió algo a los criterios tradicionales de descripción matemática (ciencias mixtas) y la observación (de la astronomía) para la construcción de objetos científicos (como dirían algunos) o por tener explicaciones adecuadas de los fenómenos observados (como diría yo)”. (Machamer, 1998: 69)

Para Galileo, una explicación tenía que tener experiencias adecuadas que demostraran que la causa explicativa es la verdadera y que funciona necesariamente. Estas experiencias se tenían por máquinas que duplicaban determinado fenómeno. Esta idea de modelos mecánicos o experiencias reales o construidas, encaja con la tradición geométrica en la que para tener una demostración se debe construir una prueba. De este modo, se evidencia nuevamente la correlación entre la prueba geométrica y las experiencias con el fin de obtener una demostración en la mecánica. Esto es posible gracias a la inteligibilidad y la forma de entendimiento proporcionada por las máquinas simples de Arquímedes, especialmente la balanza. Su concreción física así como su descriptibilidad matemática y poder manipularla físicamente, lo cual posibilita la experimentación, dieron la inteligibilidad y la estructura de los conceptos abstractos de la imagen mecánica del mundo (70–71).

El debate sobre los experimentos mentales o reales no afecta este planteamiento, porque, de un lado, un experimento mental permite visualizar el modelo mecánico de determinada situación, por ejemplo las relaciones espaciales y temporales básicas para la comprensión científica. De otro lado, las situaciones observacionales —reales— permiten corroborar la validez del análisis físico. Lo relevante en este punto es que los experimentos ya sean reales o mentales, se configuren de acuerdo con los requisitos de las matemáticas (Shea, 1998: 239). Esta práctica es importante en el estudio del movimiento porque proporcionó el modelo de inteligibilidad y la prueba en la ciencia. Así las cosas, las matemáticas debían ser la disciplina que justificara el cambio hacia lo cuantitativo que gradualmente se incorporaba en la filosofía natural.

La matematización de la filosofía natural se convirtió en algo pensable para Galileo porque, como lo señala Van Dyck (2006), interpreta las relaciones causales como las relaciones, es decir, son expresables mediante relaciones constantes y esto es por lo que fácilmente se pueden integrar dentro de las demostraciones matemáticas. Asimismo, de particular importancia resulta la estabilidad empírica que se debe reflejar en el plano conceptual.

Es por ello que un modelo de inteligibilidad se hace necesario. Según Machamer (1998):

El punto es que las experiencias son las experiencias, literalmente, de ver los objetos mecánicos, ópticos y astronómicos como los objetos idealizados de la geometría. Todas las experiencias implican ver las cosas como son en conformidad con su modelo de inteligibilidad. (p. 65)

El modelo de inteligibilidad permite que las personas lleguen a un acuerdo porque muestra sólo las propiedades que son importantes. Es usualmente representable y su presencia física permite que se realicen acciones sobre él. Las relaciones entre sus partes pueden ser descubiertas y construidas, puede experimentarse y observarse lo cual explica, además, porque se puede utilizar para formar a los estudiantes (Machamer, 1998; Machamer & Woody, 1994). Está constituido por reglas, acciones, usos, intereses y disputas, por una racionalidad práctica en la que se observa, en el contexto galileano, una filosofía natural matematizada: explicaciones matemáticas y manipulación de objetos que conducen a experimentos con el fin de lograr inteligibilidad y dar estructura a los “conceptos abstractos de la imagen mecánica del mundo” (Machamer, 1998). Evidentemente este modelo requiere mucho más que un debate epistemológico, si bien hay una redefinición epistemológica de las prácticas, éstas dependen de factores sociocognitivos de los filósofos naturales y sus disciplinas. Como lo plantea Biagioli (2008) las matemáticas se legitiman sociocognitivamente en tanto disciplina y las prácticas experimentales permiten ser concebidas no sólo como efectos sino también como causas del desarrollo de las instituciones científicas.

### **Perspectivas: la relación entre las matemáticas y la filosofía natural**

Peter Machamer plantea que Galileo es un mecánico arquimediano por formación y temperamento, que trabaja en la tradición de las ciencias mixtas y tratando desesperadamente de avanzar intelectualmente, socialmente y económicamente

mediante la búsqueda de legitimidad como filósofo. Este planteamiento también lo comparte Rivka Feldhay (1998), quien además sostiene que las matemáticas en su contexto no surgieron como un proyecto de investigación coherente sino como una estrategia necesaria para la creación de la coherencia de un proyecto cuyas conexiones internas aún no estaban claras. A mi modo de ver, este planteamiento es bastante importante porque el contexto cultural e intelectual en el que este propósito se gesta se encontraba en reconstrucción por parte de algunos matemáticos cuyo campo de investigación estaba en proceso de ser definido, hablo aquí específicamente de la *Quaestio de certitudine mathematicarum*.

La ciencia de Galileo surgió de las mismas raíces que el programa de los jesuitas y compartió gran parte de su espíritu con jesuitas matemáticos (Feldhay, 1998: 82). Es por esta razón que Galileo debe usar la terminología escolástica y hacer frente a los problemas de la filosofía natural tradicional. Trata de aplicar sus intereses y puntos de vista mecánicos a las preguntas aristotélicas y peripatéticas de la filosofía natural, y hace todo lo posible por utilizar su modo aceptado de discurso filosófico (Machamer, 1998: 57).

La originalidad de Galileo se inscribe no en lo que encontró, sino en la forma como interpretó sus descubrimientos (Swerdlow, 1998: 244). Los estudios astronómicos de Galileo, recogidos en el *Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo*, tienen un gran aporte porque las observaciones hechas con el telescopio proporcionan evidencias empíricas que se formalizan matemáticamente. Así, una correcta comprensión del fenómeno requeriría de la adecuada combinación de física y principios matemáticos (Finocchiaro, 2010: 97).

A principios del siglo XVII hubo consenso en cuanto a que las ciencias matemáticas debían asumir la filosofía natural como un objeto. De este modo, uno de los principales objetivos de Galileo —y de muchos de sus contemporáneos— era mejorar el estatuto epistemológico de las matemáticas y la abolición de la autoridad y el monopolio de los filósofos y teólogos como responsables del libro de la naturaleza (Remmert, 2005: 349), porque los practicantes de las matemáticas así concebidos, no se enfrentaban a problemas físicos como el movimiento o la aplicación de métodos matemáticos para este tipo de problemas, ya que pertenecían al campo de la filosofía natural. Según esto, las matemáticas estaban subordinadas a la filosofía y a la teología, y a la filosofía natural en particular (Remmert, 2005: 350). Sin embargo, las matemáticas en la modernidad comenzaron a producir instrumentos capaces de suministrar técnica y conocimiento socialmente valioso para su uso en

ingeniería, administración, control social, entre otros. Esta capacidad de producir conocimiento útil y los posibles instrumentos de poder se convirtieron en la base fundamental para la legitimación de las matemáticas. Asimismo, la difusión de esta capacidad fue un medio esencial por el cual las matemáticas establecieron su estatus social y epistemológico.

La incorporación de la geometría a la física, específicamente a la descripción del movimiento que he caracterizado, se constituye como un episodio fundamental para la matematización de la filosofía natural, la cual, además, está llamada a revalorarse en tanto los estudios sobre ella deben atender a factores sociales, culturales e históricos, con el fin de ofrecer un matiz importante para comprender los orígenes de la ciencia moderna.

### Bibliografía

1. Aristóteles. (1995). *Tratados de Lógica (Organon) II*. (M. Candel, Trad.). Madrid: Gredos.
2. Barozzi, F. (1560). *Opusculum, in quo una Oratio, et duae Quaestiones: altera de certitudine, et altera de medietate Mathematicarum continentur*; Padua: Excudebat Gratius Perchacinus.
3. Bertoloni-Meli, D. (2006). *Thinking with Objects: The Transformation of Mechanics in the Seventeenth Century*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
4. Biancani, G. (1615). *De mathematicarum natura dissertatio*. Bolonia: B. Cocchi.
5. Biagioli, M. (2008). *Galileo cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
6. Burt, E. A. (1954). *The metaphysical foundations of modern science*. Mineola, N.Y: Dover Publications.
7. Catena, P. (1563). *Oratio pro idea methodi*. Pud Gratiusum Derchacinum (IS), Padua: Percacino, Grazioso.
8. Crombie, A. C. (1990). *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought*. London: The Hambledon Press.



9. Dear, P. (1995). *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago and London: University of Chicago Press.
10. Dear, P. (2009). *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and its Ambitions, 1500-1700*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
11. Drake, S. (1975a). Galileo's New Science of Motion. En M. L. R. Bonelli & W. Shea (Eds.), *Reason, experiment, and mysticism in the scientific revolution* (pp. 131–156). New York: Science History Publications.
12. Drake, S. (1975b). The Role of Music in Galileo's Experiments. *Scientific American*, 232(6), 98–104. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0675-98>
13. Drake, S. (1978). *Galileo at Work: His Scientific Biography*. Chicago: University of Chicago Press.
14. Drake, S., & Drabkin, I. E. (1969). *Mechanics in sixteenth-century Italy: Selections from Tartaglia, Benedetti, Guido Ubaldo, & Galileo* (First Edition edition). Madison: University of Wisconsin Press.
15. Ducheyne, S. (2006). Galileo's Interventionist Notion of "Cause." *The Journal of the History of Ideas*, 67(3), 443–464.
16. Feldhay, R. (1998). The use and abuse of mathematical entities: Galileo and the Jesuits revisited. En *The Cambridge Companion to Galileo* (pp. 80–145). Cambridge: Cambridge University Press.
17. Finocchiaro, M. (2010). *Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs*. Heidelberg, London, New York: Springer Science & Business Media.
18. Galilei, G. (1603a, 1604). *Folio 107v*. Biblioteca Nazionale Centrale/Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.
19. Galilei, G. (1603b, 1604). *Folio 152r*. Biblioteca Nazionale Centrale/Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.
20. Galilei, G. (1604). *Folio 128r*. Biblioteca Nazionale Centrale/Istituto e Museo di Storia della Scienza, Firenze.
21. Galilei, G. (1891). *Le opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maestà il re d'Italia*. (A. Favaro, Ed.) (Vol. 2). Firenze: G. Barbera.

22. Galilei, G. (1900). *Le opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maesta il re d'Italia*. (A. Favaro, Ed.) (Vol. 10). Firenze: G. Barbera.
23. Galilei, G. (1901). *Le opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maesta il re d'Italia*. (A. Favaro, Ed.) (Vol. 11). Firenze: G. Barbera.
24. Galilei, G. (1960). *The Assayer*. (S. Drake y C. O'Malley, Trad.) En *The Controversy on the Comets of 1618*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
25. Galilei, G. (1994). *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. (A. Beltrán, Trad.). Madrid: Alianza.
26. Galilei, G. (2003). *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*. (J. Román, Trad.). Buenos Aires: Losada.
27. Galilei, G. (n.d.). *De Motu Antiquiora*. (R. Fredette, Trad.). Alemania.
28. Giacobbe, G. (1972a). Francesco Barozzi e la quaestio de certitudine mathematicarum. *Physis, Rivista Internazionale Di Storia Della Scienza*, XIV(4).
29. Giacobbe, G. (1972b). Il Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum di Alessandro Piccolomini. *Physis, Rivista Internazionale Di Storia Della Scienza*, XIV(2).
30. Giacobbe, G. (1972c). La quaestio de certitudine mathematicarum all'interno della Scuola Padovana. En *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica, Società Italiana di Logica e Filosofia delle Scienze*.
31. Giacobbe, G. (1973). Alcune cinquecentine riguardanti il processo di rivalutazione epistemologica della matematica nell'ambito della rivoluzione scientifica rinascimentale. *La Berio, Bollettino Bibliografico Quadrimestrale*, XIII(2-3).
32. Giacobbe, G. (1976). Epigoni nel Seicento della quaestio de certitudine mathematicarum: Giuseppe Biancani. *Physis, Rivista Internazionale Di Storia Della Scienza*, XVIII(1).

33. Giacobbe, G. (1977). Un gesuita progressista nella quaestio de certitudine mathematicarum rinascimentale: Benito Pereyra. *Physis, Rivista Internazionale Di Storia Della Scienza*, XIX(2).
34. Hahn, A. J. (2002). The Pendulum Swings Again: A Mathematical Reassessment of Galileo's Experiments with Inclined Planes. *Archive for History of Exact Sciences*, 56(4), 339–361. <https://doi.org/10.1007/s004070200048>
35. Henry, J. (2011). Galileo and the scientific revolution: The importance of his kinematics. *Galileana*, XVIII, 3–36.
36. Jardine, N. (1988). Epistemology of the Sciences. En C. B. Schmitt, Q. Skinner, & E. Kessler (Eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (pp. 685–711). Cambridge: Cambridge University Press.
37. Jesseph, D. M. (1999). *Squaring the Circle: The War Between Hobbes and Wallis*. Chicago and London: University of Chicago Press.
38. Koyré, A. (1966). *Études galiléennes*. Paris: Hermann.
39. Machamer, P. (1978). Galileo and the Causes. En *New Perspectives on Galileo* (Vol. 14, pp. 161–180). Dordrecht: Reidel Publishing Company. Recuperado de: [https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-94-009-9799-8\\_5#close](https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-94-009-9799-8_5#close)
40. Machamer, P. (1998). Galileo's machines, his mathematics and his experiments. En *The Cambridge Companion to Galileo* (pp. 53–79). Cambridge: Cambridge University Press.
41. Machamer, P., & Woody, A. (1994). A model of intelligibility in science: Using Galileo's balance as a model for understanding the motion of bodies. *Science & Education*, 3(3), 215–244. <https://doi.org/10.1007/BF00540155>
42. Mancosu, P. (1992). Aristotelian logic and Euclidean mathematics: Seventeenth-century developments of the Quaestio de certitudine mathematicarum. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 23(2), 241–265.
43. Martínez, S., & Huang, X. (2011). Introducción: Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas. En *Historia, prácticas y estilos en la filosofía de la ciencia. Hacia una epistemología plural*. (pp. 5–63). México: UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa.

44. Naylor, R. H. (1974). Galileo and the Problem of Free Fall. *The British Journal for the History of Science*, 7(2), 105–134.
45. Naylor, R. H. (1977). Galileo's theory of motion: Processes of conceptual change in the period 1604–1610. *Annals of Science*, 34(4), 365–392. <https://doi.org/10.1080/00033797700200281>
46. Naylor, R. H. (1982). Galileo's law of fall: Absolute truth or approximation. *Annals of Science*, 39(4), 384–389. <https://doi.org/10.1080/00033798200200491>
47. Ochoa, F. (2013). De la subordinación a la hegemonía. Sobre la legitimación epistemológica de las matemáticas en la filosofía natural en el siglo XVII. *Revista Civilizar Ciencias Sociales Y Humanas*, 13(25), 125–176.
48. Pereira, B. (1591). *De communibus omnium rerum naturalium principiis & affectionibus*: Libri XV. Venice: Úndream Muschium.
49. Piccolomini, A. (1565). *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum in his Alexandri Piccolominei In mechanicas quaestiones Aristotelis, paraphrasis paulo quidem plenior. Eiusdem commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum: in quo, de resolutione, diffinitione & demonstratione: necnon de materia, & in fine logicae facultatis, quamplura continentur ad rem ipsam, tum mathematicam, tum logicam, maxime pertinentia*. Venice: Apud Traianum Curtium.
50. Remmert, T. (2005). Galileo, God and Mathematics. En *Mathematics and the Divine: A Historical Study*. Amsterdam: Elsevier.
51. Rodríguez, L. D., & Romero, Á. (2014). Desarrollos galileanos en el campo de la estática: una posible contribución a la enseñanza. *Revista Física Y Cultura*, 1(5). Recuperado de: <http://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RFC/article/view/2602>
52. Romo, J. (1985). *La física de Galileo. La problemática en torno a la ley caída de los cuerpos*. Universidad de Barcelona, Barcelona.
53. Roux, S. (2010). Forms of Mathematization (14th-17th Centuries). *Early Science and Medicine*, (15), 319–337.
54. Salvia, S. (2014). Galileo's Machine: Late Notes on Free Fall, Projectile Motion, and the Force of Percussion (ca. 1638–1639). *Physics in Perspective*, 16(4), 440–460. <https://doi.org/10.1007/s00016-014-0149-1>

55. Schaffer, S. (1988). Wallfaction: Thomas Hobbes on school divinity and experimental pneumatics. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 19(3), 275–298. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(88\)90001-5](https://doi.org/10.1016/0039-3681(88)90001-5)
56. Schöttler, T. (2012). From Causes to Relations: The Emergence of a Non-Aristotelian Concept of Geometrical Proof out of the Quaestio de Certitudine Mathematicarum. *Societate si Politica*, 6(2), 29–47.
57. Shea, W. (1998). Galileo's Copernicanism: the science and the rethoric. En *The Cambridge Companion to Galileo* (pp. 211–243). Cambridge: Cambridge University Press.
58. Swerdlow, N. (1998). Galileo's discoveries with the telescope and their evidence for the Copernican theory. En *The Cambridge Companion to Galileo* (pp. 244–270). Cambridge: Cambridge University Press.
59. Van Dyck, M. (2006). *An archaeology of Galileo's science of motion*. Ghent University, Ghent, Belgium.
60. Velilla, H. (2015a). El debate sobre la certeza de las matemáticas en la filosofía natural de los siglos XVI y XVII (De quaestio de certitudine mathematicarum). *Saga - revista de Estudiantes de Filosofía*, 16(28), 12–25.
61. Velilla, H. (2015b). Las matemáticas de los siglos XVI y XVII en la historiografía científica contemporánea. *Revista Colombiana de Filosofía de La Ciencia*, 15(31), 83–104.
62. Wisan, W. (1974). The new science of motion: A study of Galileo's De motu locali. *Archive for History of Exact Sciences*, 13(2–3), 103–306. <https://doi.org/10.1007/BF00327483>
63. Wisan, W. (1977). Mathematics and Experiment in Galileo's Science of Motion. *Annali dell'Istituto E Museo Di Storia Della Scienza Di Firenze*, 2(2), 149–160. <https://doi.org/10.1163/221058777X01361>



# Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze \*

## Spheres and folds: the applicability of fichtean biopolitics to Deleuze

Por: Julián Ferreyra

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET–

Buenos Aires, Argentina

E-mail: djulianferreyra@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de enero de 2017

Fecha de aprobación: 25 de octubre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a05

**Resumen.** *El artículo propone construir una biopolítica afirmativa a través de la confrontación de las ontologías políticas de Johann Fichte y Gilles Deleuze. Se mostrará la afinidad entre la Thathandlung y cuatro conceptos deleuzianos que se entrelazan a lo largo de su obra: eterno retorno, intensidad, affectus y pliegue. Sin embargo, ambas filosofías trascendentales divergen en su concepción del tiempo: en Fichte, lleva a contraponer la agilidad de la actividad pura del Yo (eterna) y la fijeza de las determinaciones práctico-políticas (temporales), mientras en Deleuze concreta la inmanencia entre ambos planos. Esa fijeza en Fichte se observa en el plano de la aplicabilidad (el cuerpo como esfera de acción) y determina su concepción del Estado. Por tanto, una aplicabilidad basada en la forma del pliegue permite postular, para concluir, una forma deleuziana de Estado que sea eficaz ante los desafíos del mundo contemporáneo.*

**Palabras clave:** *Deleuze, Fichte, aplicabilidad, esfera, pliegue, Estado, tiempo.*

**Abstract.** *This paper aims to construct an affirmative biopolitics through the confrontation of the political ontologies of Johann Fichte and Gilles Deleuze. We will show the affinity between the Thathandlung and four Deleuzian concepts that are interwoven throughout his work: eternal return, intensity, affectus and fold. However, both transcendental philosophies differ in their conception of time: Fichte opposes the agility of the pure activity of the I (eternal) with the inflexibility of the practical-political determinations (temporal), whereas Deleuze's philosophy realizes the immanence of both realms. Fichtean inflexibility is observable in the realm of applicability (the body as the sphere of action) and determines its conception of the State. Therefore, to conclude, an applicability based on the form of the fold enables us to propose a Deleuzian form of State that may be effective faced with the challenges of the contemporary world.*

**Key Words:** *Deleuze, Fichte, applicability, sphere, fold, State, time.*

---

\* El artículo hace parte de la investigación: UBACyT 20020150200074BA, "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze" 1º de enero de 2016–31 de diciembre de 2017.

### Como citar este artículo:

MLA: Ferreyra, Diego Julián. "Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze". *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 95–117

APA: Ferreyra, D. (2018). Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze. *Estudios de Filosofía*, (57), 95–117.

Chicago: Ferreyra, Diego Julián. "Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze." *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 95–117.

Nunca parece estar tan lejos Deleuze de la política como cuando, en su último escrito, “La inmanencia, una vida” (2003), reflexiona sobre una vida de pura inmanencia donde todo compone con todo. Eternidad, beatitud, nirvana, parecen ser allí los imperativos de una ética del alma bella, desligada de las sangrientas contradicciones de la vida concreta de los hombres. En estas páginas, intentaremos mostrar, a partir de ese caso extremo, la profunda inmanencia de su pensamiento, donde lo más especulativo no puede ser escindido de la práctica más urgente (cuando las coyunturas políticas parecen exigir decisiones puramente pragmáticas). Para ello, recurriremos a la filosofía comparada como metodología. En efecto, basándonos en la referencia a Fichte que realiza Deleuze para aclarar las propiedades de esa vida de pura inmanencia, trazaremos los puentes entre la *aplicabilidad* del concepto de derecho realizada por el autor alemán en su filosofía del Estado y el *pliegue* deleuziano.<sup>1</sup> La aplicabilidad es para Fichte el cuerpo y su esfera de acción, que suponen la actividad que regresa a sí misma y un Estado que las ponga y preserve. Mostraremos que esa actividad que regresa a sí misma tiene en Deleuze la forma del *pliegue del eterno retorno*, el punto donde se revela que la beatitud es ley de la extensión y la extensión se autoaniquilaría sin el punto de vista del Dios spinozista que impregna su concepto de campo virtual de inmanencia, que el tiempo de los hombres y el tiempo de Dios son uno y el mismo, que tanto la eternidad como el instante suponen la duración. La pregunta *política* que entonces se abre es, ¿es posible postular una instancia deleuziana que equivalga al Estado en Fichte, que produzca esos pliegues sociales que *somos* y los sostenga en la existencia —pero al mismo tiempo dé cuenta de la distancia entre la *esfera* de libertad de los cuerpos y el pliegue como forma de individuación?<sup>2</sup> En eso se juega el modo en que la vida<sup>3</sup> de pura inmanencia de Fichte y Deleuze puede devenir política, es decir, su inserción en el debate de la biopolítica.

- 1 Agradezco a Mariano Gaudio y Rafael Mc Namara por sus aportes y comentarios desde la perspectiva fichteana y deleuziana, respectivamente.
- 2 En ese sentido, esta investigación prolonga nuestras investigaciones previas sobre Deleuze y el Estado, en las cuales la hipótesis es que, a pesar de las críticas explícitas de Deleuze al Estado, por considerarlo una instancia al servicio de la represión social (despótica o capitalista), es posible determinar una instancia política en la filosofía deleuziana que no deje librados a los individuos al mero juego de las fuerzas (retomando la rica tradición del pensamiento estatal en filosofía). *Cf.*: Ferreyra, 2011–2012 y 2013–2014.
- 3 Deleuze (2003) distingue con claridad *una* vida de pura inmanencia de *la* vida concreta a través del uso respectivo el pronombre indeterminado y determinado. Sin embargo, el uso del pronombre indeterminado “una” genera fuertes agramaticalidades en castellano, que evitamos usando (en forma inexacta) “la vida” allí donde la sintaxis lo haga conveniente. Donde no se indica traductor, la traducción es mía.



## 1. La biopolítica de una vida de pura inmanencia y beatitud

En el momento más intenso del debate acerca de la biopolítica, Roberto Esposito (2006: 307–312) tuvo una intuición fundamental: que la clave para vivificar un debate que había tomado un devenir tanático podía estar en “La inmanencia: una vida...” (Deleuze, 2003). En aquel breve texto escrito en 1995, al final de su vida, Deleuze se propone explícitamente comprender cómo el campo trascendental puede ser él mismo empírico, y la inmanencia, completa (359). El campo trascendental deviene plano de inmanencia en la medida en que es *una vida* (360). La idea de Esposito dista de ser absurda: esa vida debe ser tanto trascendental como empírica para ser consecuente con la inmanencia y por tanto también política, y en ese sentido debería encerrar la clave de la *biopolítica* deleuziana. Sin embargo, Esposito se precipitó y trató de aplicar la vida de pura inmanencia *directamente* al campo político convirtiéndola en norma de vida.<sup>4</sup> En estas páginas haremos eje en aquello que, a nuestro entender, Esposito pasó por alto: la *aplicabilidad*, el modo en el cual vida impersonal y norma político–jurídica se anudan.

La hipótesis es que la aplicabilidad deleuziana se encuentra en su concepto de pliegue tal como lo expone en su libro sobre Foucault (Deleuze, 1986: 101–130) y que éste retoma los tres conceptos clave de *Diferencia y repetición*: las síntesis del tiempo, la Idea y las síntesis del tiempo. Mostraremos que detrás de todos estos conceptos está el eterno retorno que, por lo tanto, es lo más profundo de la operación filosófica de Deleuze.<sup>5</sup> Sin embargo, el concepto de eterno retorno en Deleuze es sumamente oscuro, su conexión con el pliegue y la intensidad debe ser mostrada, y su *mera* mención no alcanza para que la cuestión que nos ocupa se vuelva lo suficientemente concreta. Tal es la tarea de estas páginas. Para ello, recurriremos a la referencia con la cual Deleuze apuntala su afirmación del carácter empírico de lo trascendental en “La inmanencia: una vida...”: el pensamiento de Fichte. Dice Deleuze: “Fichte, en su última filosofía, presenta al campo trascendental como *una vida*, que no depende de un Ser y no está sometida a un acto: conciencia inmediata

---

4 “Cuando Deleuze habla de una «suerte de beatitud» como de una condición más allá de la distinción entre el bien y el mal, porque antecede, o quizá sigue, al sujeto normativo que la realiza, alude él también a una «norma de vida» que, en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida” (Esposito, 2006: 312).

5 Si bien Deleuze atribuye a Nietzsche su concepción del eterno retorno (1968a: 312), realiza una apropiación salvaje que borra casi todo rastro de tal origen nietzscheano.

absoluta cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida” (Deleuze, 2003: 360–361).<sup>6</sup> Este carácter del campo trascendental fichteano se observa, dice Deleuze, en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* de 1798: “Una intuición de la mera actividad, que no es nada fijo sino algo que fluye, ningún ser sino una vida” (Fichte, 2016: 81).<sup>7</sup> Si la política de Fichte está así fundada en “una intuición de la mera actividad, que no es nada fijo sino algo que fluye, ningún ser sino una vida”, estaríamos ante una biopolítica fichteana, cuyas características serían absolutamente concretas merced al concepto de Estado. La cuestión es de qué manera ésta puede servir para hacer más concreta y efectiva la *biopolítica* deleuziana, que Esposito concibió de forma tan abstracta e indefinida. ¿Podemos encontrar —o construir— en Deleuze un análogo al Estado fichteano, vinculado con otro fundamento, un fundamento desfondado, y de una nueva forma, la forma del pliegue, que sin embargo tiene ecos y resonancias con la intuición intelectual?

## 2. Fichte: de la actividad que regresa sobre sí misma al Estado

El concepto central de la filosofía política de Fichte es el Estado (Gaudio, 2016). El Estado *da* a cada uno lo suyo, lo *pone* en su propiedad y (sólo después) lo protege (1991: 16 [399]), garantizando la libertad de todos los seres racionales que coexisten en un espacio mediante un sistema de *leyes*. Esta libertad de los múltiples —necesariamente múltiples— seres racionales sólo es posible si la libertad —necesariamente una— de cada uno está limitada (“si todos son libres en forma ilimitada, nadie es libre”, Fichte, 1991: 16 [400]); pero esa limitación es *libre* si obedece a una auto-limitación, a una limitación intrínseca y racional. La

6 La referencia es la *Exhortación a la vida bienaventurada*, un texto de filosofía de la religión basado en unas serie de conferencias de divulgación de 1806. No nos detendremos aquí en este texto (que no es propiamente la última filosofía de Fichte, que remitiría a las versiones de la Doctrina de la ciencia entre 1810 y 1812) sino en el Fichte de Jena, con el cual Deleuze explícitamente enlaza lo que le interesa de aquellos desarrollos, indicando en pie de página que estaban presentes “ya en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* [1798]” (2003: 361).

7 Es totalmente legítimo y necesario trazar los puentes entre esa *Introducción* a la que Deleuze hace referencia y la filosofía política de Fichte por varios motivos: 1) Las *Introducciones* son inmediatamente posteriores a la obra mayor de filosofía política de Fichte (El *Fundamento del derecho natural* de 1796/1797) y preceden por apenas dos años al *Estado comercial cerrado* publicado en 1800 y presentado como tercer apéndice del libro sobre el derecho natural; 2) el subtítulo del *Fundamento* indica explícitamente que éste se elabora “a partir de los principios de la Doctrina de la ciencia”.

curva expositiva del *Fundamento del derecho natural* (Fichte, 1994a) va desde el carácter del ser racional (la actividad que regresa sobre sí misma como fundamento de la Doctrina de la ciencia) hasta el Estado. Entre ambos, la *aplicabilidad*, cuyo desarrollo corresponde al *cuerpo*. El ser racional implica necesariamente un cuerpo, el cuerpo es la *esfera* limitada de la libertad de cada uno y el Estado garantiza que los cuerpos no se perturben entre sí, mientras deja total libertad a la racionalidad dentro de esa esfera.<sup>8</sup> La curva de la exposición indica así que el Estado está al final, y su función se reduciría por tanto a proteger esos cuerpos y esas esferas de libertad, para proteger *lo propio* de cada uno. Sin embargo, el Estado está en realidad allí desde el principio, en la medida en que es el Estado el que *da a cada uno lo suyo*, ubicándose así en la génesis de las esferas y, *mutatis mutandis*, de los cuerpos y las individualidades. El Estado es la actividad misma que se pone como necesariamente limitada en la realidad.

No entraremos aquí en la especificidad del Estado tal como Fichte lo concibe, con su sistema de coacciones y limitaciones, el rol del ejecutivo y el eforato, las restricciones necesarias a la producción, elaboración, calidad y comercio de mercaderías, la posibilidad de un alzamiento popular legítimo y el ritmo de su perfectibilidad.<sup>9</sup> Lo que resulta relevante para el trabajo de estas páginas es la cadena que construye Fichte: *autoactividad – cuerpo – Estado*. El primer término de la cadena remite a aquello que Deleuze reivindica en “La inmanencia: una vida...”: “conciencia inmediata absoluta cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida”. En efecto, en las primeras páginas del *Fundamento del derecho natural*, Fichte establece como punto de partida de su filosofía política la “actividad que regresa a sí misma” (Fichte 1994a: 116 [329]). Esta autoactividad es el principio de toda la Doctrina de la ciencia, la *Thathandlung*.<sup>10</sup> No se trata de un ser (fijo, estable, idéntico a sí mismo), sino de

---

8 Esa *libertad racional* dentro de la esfera de libertad real hace posible el desarrollo moral y la perfectibilidad de la especie. Pero éste desarrollo ya no corresponde al derecho sino a la ética, y por lo tanto no lo trataremos aquí. Valga sin embargo decir que ninguna perfectibilidad moral sería posible si los cuerpos son aniquilados, esclavizados, sometidos, etc., es decir, que mal podría haber moral *sin derecho*.

9 Para una reconstrucción detallada de esas instancias, cf. Gaudio: 2016.

10 La frase de la *Segunda introducción* inmediatamente siguiente a la citada por Deleuze es: “En consecuencia, el filósofo encuentra esa intuición intelectual como un *factum* de la conciencia (para él es un hecho, para el Yo originario es una *Thathandlung*)” (Fichte, 2016: 81 [218–219]). Cfr. también 84–85 [221].

una actividad, y una actividad de perpetuo retorno a sí. Fichte muestra cómo esa actividad implica necesariamente una multiplicidad de seres racionales con sus cuerpos y esferas de acción, y un Estado y una ley que los preserve. Si la beatitud es una vida de autoactividad libre, entonces tal beatitud exige *la* vida, la vida concreta de los cuerpos y la manera en que se vinculan políticamente con los otros cuerpos que pueblan el mundo actual y concreto. Es decir, la beatitud, lejos de desentenderse de los conflictos de la existencia concreta, exige un Estado que los resuelva, y una política que haga posible la existencia de tal Estado racional.

La exigencia del cuerpo<sup>11</sup> (y su necesaria relación con la *multiplicidad* de seres racionales<sup>12</sup>) está en el corazón de la filosofía política de Fichte, pero no es ajena a ninguna de las exposiciones de la Doctrina de la ciencia, ni siquiera las más especulativas: hay en Fichte una constante reivindicación del límite, el choque y la exhortación (por mencionar sólo algunos de los conceptos que encontramos en forma reiterada durante la época de Jena) que le dan carnadura a su idealismo, que lo hacen intrínsecamente un materialismo, que hacen que Fichte no contemple o juzgue al mundo desde la torre de su Yo sino que trabaje duramente para dar cuenta de manera *efectiva* de la existencia (sólo que sin partir nunca de lo dado, de la cosa, lo cual lo haría caer en el peor de los enemigos del pensamiento: el *dogmatismo*). *Sin embargo*, hay también una tendencia no menos innegable y contrapuesta, hacia la negación de lo sensible, lo temporal y lo placentero. Un destino moral del hombre y de la especie humana. Una negación de lo temporal, lo percedero, lo sensible, que lo hace llegar a afirmar, en el límite, que “este cuerpo no soy Yo” (Fichte, 2009: 192 [452]).<sup>13</sup>

---

11 “El ser racional se pone como individuo racional porque se *atribuye exclusivamente una esfera para su libertad* (...). Aquella esfera es *puesta* necesariamente como un cuerpo limitado, extenso en el espacio y llenando su espacio” (Fichte, 1994a: 147, 149 [361, 363]). “Sin este vínculo con el cuerpo no sería ni siquiera un hombre” (2002: 41 [295]).

12 Así lo expresa el segundo teorema del *Fundamento del derecho natural*: “*El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirle también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él*” (Fichte, 1994a: 126 [340]).

13 Esta postura se hace extremadamente clara durante la polémica sobre el ateísmo en 1799: “Nuestra filosofía no niega toda la realidad; sólo niega la realidad de lo temporal y percedero, para instaurar en toda su dignidad la de lo eterno e impercedero” (Fichte, 2009: 183 [440]), pero puede encontrarse desde el *Destino del sabio* de 1794: “Mi voluntad sola, con su plan inflexible, se cernirá, atrevida e impávidamente, sobre las ruinas del universo, pues me he adueñado de mi destino, que durará más que vosotros; es eterno y yo soy eterno como él” (Fichte, 2002: 105 [50]), atravesando fuertemente su *Ética*, principalmente en torno a su disputa con el eudemonismo (que él identifica con el dogmatismo, en tanto el placer y la felicidad implicarían la afirmación de lo placentero como *cosa en sí*).

### **3. La paradoja de la política Fichteana: una esfera fija para la agilidad de lo racional**

La tensión entre la reivindicación de lo carnal, sensible y limitado y la de un ideal suprasensible es constitutiva del pensamiento de Fichte y está a mi entender en el corazón de los más agitados debates del fichteanismo. Tal tensión puede leerse en la célebre fórmula  $Yo = Yo$  *bien entendida*,<sup>14</sup> es decir, como la expresión de la relación entre el Yo absoluto y el Yo finito (y no de manera vulgar, como una mera tautología o expresión yoica del principio de identidad). La tensión radica la *manera* en la cual el Yo absoluto y el Yo finito se relacionan, es decir, sobre el significado del signo “=”. Hay dos interpretaciones contrapuestas posibles:

1) el “=” quiere decir que el Yo *debe* devenir idéntico al Yo y en esta identidad suprimir las insuficiencias del Yo empírico y limitado;

2) el “=” quiere decir que la autoactividad implica el círculo imperfecto de un retorno a sí que nunca se cierra, sino que en su fallo constitutivo produce el mundo en toda su riqueza, incluso la sensible.

De acuerdo a la segunda vertiente “la concordancia perfecta del ser racional consigo mismo (...) es completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable” (Fichte, 2002: 57–59 [32]). Esta vertiente acerca a Fichte a Deleuze: el  $Yo = Yo$  constituye un círculo fallido (el círculo tortuoso del eterno retorno o, como veremos, el pliegue). Ahora bien, Fichte no lleva esta intuición hasta sus últimas consecuencias prácticas. La posibilidad de una *biopolítica* que intuíamos más arriba no se concreta: su *vida* no se transforma en política, porque la actividad constitutiva del Yo no encuentra su *aplicación* en el Estado. Y esto porque la aplicabilidad tal como Fichte la expone en el *Fundamento del derecho natural* transforma lo activo y viviente del retorno a sí en fijo y estable: “tan ciertamente como la persona se tiene como libre, tiene que pensarse también como permanente” (Fichte, 1994a: 149 [363]). Esta permanencia será expresada por la noción de “esfera”:<sup>15</sup> Fichte hablará de la esfera de la libertad de los individuos que determina la necesidad del cuerpo propio (Fichte, 1994a: 143–149 [357–363]),

---

14 Bien entendida,  $Yo=Yo$  no es el primer principio del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, (Fichte, 1975) sino el problema de su relación, que implica el juego de los tres principios y cómo éste se desarrolla a lo largo de la exposición.

15 La noción de esfera puede significarse de manera dinámica y no estática. Cf. el interesante trabajo sobre este concepto de Sloterdijk en su trilogía *Esferas*, especialmente el tercer volumen (2006).

de la nacionalidad como la *esfera* en la que nos puso la naturaleza y con la cual debemos conformarnos (Fichte, 1991: 30 [411]) y de la *garantía* y la *seguridad* que el Estado da respecto a la preservación de las “esferas determinadas de actividad” (Fichte, 1991: 75 [445]).<sup>16</sup> Esta determinación de esferas individuales fundamenta la división en estamentos del Estado racional fichteano, la expresión más clara de la rigidez del campo de la aplicación (junto con la división tajante del género masculino, caracterizado por la actividad, del género femenino, caracterizado por la pasividad). Así, los cuerpos no participan de la agilidad del Yo que los fundamenta, y el Estado no garantiza la *elasticidad* constitutiva de sus miembros. La *aplicabilidad* no comunica a lo sensible la *Thathandlung* de lo racional, no es un modo *político* de atravesar la grieta entre el Yo absoluto y el Yo finito. En suma, la aplicabilidad no es la fase política del “=” del Yo = Yo entendido en su segunda vertiente.

Deleuze, en cambio, concreta la biopolítica; realiza la inmanencia de la actividad pura del Yo y su actuar sobre la tierra. Lleva los postulados del poskantiano hasta sus últimas consecuencias: reemplaza el carácter fijo y permanente de la *esfera* por el flexible y activo de *pliegue*. Así, la actividad que no deja de ponerse como vida no pierde ese carácter al aplicarse al mundo de los cuerpos. Según anticipamos, este movimiento se realiza mediante la nueva concepción de la temporalidad que implica el *eterno retorno*.<sup>17</sup>

#### 4. El eterno retorno como temporalización de la *Thathandlung*

El párrafo clave para la relación de Deleuze con el poskantismo (y por lo tanto con Fichte) es el tercero del capítulo IV de *Diferencia y repetición*. Allí Deleuze afirma lo fundamental al respecto: que Kant se queda en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar, como los poskantianos “le reprochan” el de la génesis (Deleuze, 1968a: 221). Este reproche está vinculado a la triplicidad de valores lógicos que componen la Idea deleuziana: lo indeterminado, lo determinable y la determinación (remite aquí a la diferencia entre el *cogito* cartesiano —que sólo tiene dos valores lógicos: la determinación y lo indeterminado— y la innovación kantiana de introducir el tercero, lo determinable [Deleuze, 1968a: 116–117]). A nivel de estos tres valores lógicos, todo se juega en la determinabilidad o la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación. Según Deleuze,

<sup>16</sup> “¿Qué le dará pues el Estado? Evidentemente sólo la *garantía* de que encontrará siempre trabajo o venta para sus mercancías y de que recibirá a cambio las mismas partes de los bienes del país que le corresponda. Sólo esta *seguridad* lo une al Estado” (Fichte, 1991: 77 [446]).

<sup>17</sup> De alguna manera, la discusión retoma la del eterno retorno entre los antiguos, y su contraposición con una cosmología de esferas fijas (*cf.*: Mugler, 1953).

lo determinable en Kant *separa* los valores en juego, dejándolos exteriores unos a otros, mientras que en el poskantismo los *une*.<sup>18</sup> En lo que respecta a Fichte, esto implica la concepción del “=” de la fórmula Yo = Yo como uniendo, colmando la grieta entre Yo y Yo, y una adhesión implícita de Deleuze a las lecturas apocalípticas de Fichte (la identidad lleva al Yo empírico a absorberse en el Yo puro, el idealismo aniquila lo finito).

Lo determinable es la clave, y Deleuze le asigna un carácter *temporal*: “el *tiempo* como forma bajo la cual esta existencia es determinable” (Deleuze, 1968a: 220). Así, la Idea deleuziana —cuya multiplicidad constituye el plano de lo *virtual* o campo de inmanencia— tiene un carácter inherentemente *temporal*. Deleuze expone estas cuestiones en relación con Kant,<sup>19</sup> pero la referencia es sin embargo engañosa: el tiempo de Kant no *resuelve* lo que aspira a resolver. El tiempo kantiano, como su Idea, deja irremediamente separados al Sujeto que piensa y lo que se le da a pensar por la sensibilidad (la cosa en sí permanece incognoscible, trascendente, afirmada dogmáticamente). Es el tiempo en línea recta,<sup>20</sup> el tiempo del sentido común: la flecha que conduce desde lo más diferenciado hacia lo menos diferenciado (Deleuze, 1968a: 289). En este aspecto, “la salida del kantismo no está en Fichte” (118). En efecto, en Fichte, el tiempo tiene un lugar más subsidiario y empírico que en Kant: es sólo el orden en el cual ponemos nuestras representaciones empíricas (Fichte, 1994b: 192).<sup>21</sup> El tiempo constituye —junto con el espacio— la esfera de la extensión del individuo como producto “en reposo, fijo e inalterable” (Fichte, 1994a: 149 [364]). Lo trascendental, por el contrario, carece de cualquier

---

18 Sobre la relación entre los tres valores lógico deleuzianos y el poskantismo, y el caso de Fichte en particular, *cf.*: Ferreyra: 2014, 2015b.

19 “La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo... Las consecuencias son extremas” (Deleuze, 1968a: 116).

20 “El tiempo *out of joint*, la puerta fuera de sus goznes, significa la primera gran inversión kantiana: es el movimiento que subordina al tiempo (...) El tiempo deviene entonces lineal y rectilíneo (...) Es una rectificación del tiempo. El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento” (Deleuze, 1993: 41).

21 Sobre el lugar del tiempo *al final* de la serie de síntesis del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, (*cf.* Acosta, 2014: 74). Oncina Coves señala que el tiempo surge en el momento de la intersubjetividad: “El sujeto puro es relegado ahora por el sujeto operante entre otros sujetos inscritos en el tiempo y el espacio” y más adelante “Así, inadvertidamente, abandona la deducción el Yo absoluto y transita a la existencia de Yoes empíricos en el tiempo” (Oncina Coves, 1999: p. 99). Para Radrizzani lo trascendental no tiene lugar en ningún tiempo, ya que para Fichte “el tiempo no es nada más que «la relación en la cual estamos obligados a poner nuestras representaciones»” (Fichte, 1994b: 192)” (Radrizzani, 1993: 166). En todos los casos, observamos la contraposición entre el Yo absoluto o sujeto puro y el tiempo que sería inherente a los Yoes empíricos. La tensión entre ambas temporalidades se presenta como irresoluble.

tipo de temporalidad. Así, la eternidad y temporalidad se enfrentan a través de una grieta infranqueable (en este punto, habría demasiado *kantismo* en Fichte), o sólo franqueable por la aniquilación de lo existente–sensible (remitiendo a la primera vertiente identificada en el apartado anterior).

La propuesta deleuziana es, en cambio, pensar una forma de temporalidad que dé cuenta de la inmanencia entre lo empírico y lo trascendental. Para ello, hace falta una revolución copernicana en el plano temporal.<sup>22</sup> Hace falta pensar el *eterno retorno*. El tiempo en línea recta se curva sobre sí mismo, “el punto extremo en el que la línea recta del tiempo forma un círculo, pero singularmente tortuoso” (Deleuze, 1968a: 151). En el eterno retorno está la clave de la inmanencia: es lo que hace que *una* vida sea necesariamente *la* vida, que la beatitud sea necesariamente la existencia sensible, que el empirismo sea trascendental. No se trata de una serie de ciclos circulares que se suceden en una línea recta imaginaria, ni una línea recta que conduce todo hacia su extinción (el apocalipsis). No es la fugacidad de los instantes que se suceden en la extensión (primera síntesis del tiempo, el presente) ni la eternidad de la indiferencia (segunda síntesis del tiempo, el pasado inmemorial),<sup>23</sup> sino la tercera síntesis que establece la inmanencia de uno a otro, como génesis diferencial.

Deleuze introduce la temporalidad en el poskantismo<sup>24</sup> y el “=” adquiere un nuevo y poderoso sentido: es ahora el signo del eterno retorno. Ese es el concepto que resuelve la tensión de Fichte entre abrazar lo sensible y los cuerpos y negarlo por contraponerse a la eternidad de la actividad pura. Sólo así, la inmanencia es completa.

## 5. La intensidad, o el eterno retorno como envolvimiento

El eterno retorno, entonces, tiene un rol fundamental en la estructura tripartita de la Idea deleuziana, vinculado al lugar que ocupa como síntesis del futuro en el marco

---

22 “Podría creerse que, para los Antiguos, *eso gira*, y que para los modernos va derecho: esta oposición de un tiempo cíclico y de un tiempo lineal es una idea pobre” (Deleuze, 1968a: 311).

23 Sobre las tres síntesis del tiempo en Deleuze, *cf.*: 1968a: 96–153 y Lapoujade, 2015: 62–93.

24 Los intérpretes más osados afirman la necesidad de concebir un tiempo propio de la Idea en Hegel o de lo trascendental en Fichte. Volker Rühle concibe un “proceso temporal de la idea” en Hegel (Rühle, 2012: 69) y Philonenko esboza un camino similar para pensar la Doctrina de la ciencia: “El pensamiento de Fichte, en su primer período, tomará su significación «filosófica» de la noción de tiempo (...) Un dualismo ético que opone el presente y el Ideal siempre captado como porvenir” (1999, 73).



de las tres síntesis del tiempo. Pero lo trascendental deleuziano no se agota en la Idea, ni en el tiempo, sino que incluye también un tercer aspecto constitutivo: la intensidad.<sup>25</sup> También en la intensidad encontramos la marca del eterno retorno: cuando Deleuze la caracteriza, recurre a la figura del *envolvimiento* o la *implicación*, donde encontramos nuevamente la forma de una curva o de un círculo tortuoso.<sup>26</sup> Así, el eterno retorno es el concepto que atraviesa el ámbito completo de lo trascendental deleuziano, el punto de inmanencia entre la Idea virtual y la intensidad, como figuras asimétricas de un mismo proceso ontológico de diferenciación —que no necesitan, por tanto, establecer una relación de mediación—, y que, en su relación, engendran lo actual–extensivo.<sup>27</sup>

Deleuze define lo trascendental como las condiciones genéticas de la experiencia real (Deleuze, 1968a, 200). Si lo trascendental no se agota en la Idea, tampoco lo hace entonces la *génesis*. De la misma manera en que el elemento genético de la Idea, lo determinable, remitía al eterno retorno, lo mismo hace el carácter *implicado* de la intensidad. La intensidad se envuelve en sí misma, se tuerce sobre sí, se curva en forma tortuosa, y en ese eterno retorno *produce* las cualidades y las extensiones que constituyen el mundo de los objetos, el ámbito de aquello que sentimos efectivamente o es objeto de experiencia cotidiana (así como la Idea virtual producía sus actualizaciones). Así, Deleuze atribuye al “orden implicado de la intensidad” la “doble génesis de la cualidad y de la extensión” (308).

La implicación caracteriza tanto el orden intensivo como el orden extensivo del cual éste es la condición genética. Pero no se curvan de la misma manera. Deleuze distingue la implicación *primera* que caracteriza lo intensivo de la

---

25 En efecto las teorías del tiempo (cap. II), la Idea (cap. IV) y la intensidad (cap. V), constituyen los tres planos fundamentales de la ontología de *Diferencia y repetición* (Deleuze, 1968a). La intensidad es la manera en la cual la sensibilidad es despertada y tiene lugar la chispa que enciende la cadena de pólvora de las facultades: lo insensible que sólo puede ser sentido que lleva a lo impensable que sólo puede ser pensado, la Idea (305). La intensidad es la *estética* deleuziana: “La estética de las intensidades desarrolla cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas” (315). Así, la intensidad encierra la clave del enigmático *empirismo* trascendental con el cual Deleuze caracteriza su propia filosofía.

26 El lazo entre el eterno retorno y la intensidad es explícito: “El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, sino intensivo, puramente intensivo” (Deleuze, 1968a, 313). La relación permanece sin embargo oscura en la exposición deleuziana, y debe a mi entender comprenderse a partir del vínculo entre el *envolvimiento* y el círculo tortuoso.

27 La articulación entre lo virtual y lo actual, y cómo el concepto de intensidad juega en ese dualismo secreto es un debate recurrente en los estudios deleuzianos. Para una recapitulación de las diferentes posiciones en tal debate Cf. Clisby, 2016, donde trabaja con las posturas de Badiou, DeLanda, Hallward, Hugues, Roffe, Smith, Sommers–Hall y James.

implicación *segunda* que caracteriza la manera en la cual se enreda con la extensión, produciéndola. La implicación primera es “el estado en el cual la intensidad está implicada en ella misma”, mientras que la segunda es “el estado en el cual las intensidades están envueltas en las cualidades y la extensión que las explican” (Deleuze, 1968a: 309). La experiencia real de las cualidades y extensiones no se explica a sí misma: su ley es la degradación y la tendencia a la anulación: “un sentido objetivo para una serie de estados irreversibles, como una «flecha del tiempo» que nos lleva de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora a una diferencia reducida y en el límite anulada” (Deleuze, 1968a: 288). Si su ley es la anulación, entonces la extensión no puede dar cuenta ni de la génesis de lo existente ni de su persistencia en la existencia. Por ese motivo es necesario que la intensidad sea *también* ley de la extensión, principio trascendental que subyace a los principios empíricos o leyes de naturaleza, y que contrarresta la tendencia a la anulación de las diferencias (Deleuze, 1968a: 310). La extensión sin intensidad no tiene vida ni razón. La intensidad da sentido a la extensión que la envuelve. Así, el eterno retorno actúa tanto en el plano del espacio como en el del tiempo. O, más exactamente, en la implicación se realiza la inmanencia del tiempo y del espacio.

## 6. El *affectus* como temporalidad de la sustancia en Spinoza

La relación de involucramiento que relaciona la intensidad y la extensión como implicación segunda es retomada por Deleuze en sus clases de la década del ‘80 sobre Spinoza, esta vez como relación entre la *affectio* y el *affectus*:<sup>28</sup> “La *affectio* envuelve, implica un *affectus* (...) En el seno de la *affectio*, hay un *affectus*” (Deleuze, 2008: 226–229). Esta reaparición es significativa porque a través de esta distinción terminológica se pone en evidencia el modo en el cual la implicación resuelve el problema del tiempo (y su intrínseca espacialidad):

Spinoza distingue con rigor *affectio* y *affectus* (...) La *affectio* es literalmente el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo, las percepciones son *affectio* (...) Hay una diferencia de naturaleza entre *affectus* y *affectio*. El *affectus* no es una dependencia de la *affectio*. Está envuelto por la *affectio*, pero es otra cosa (...) Es un pasaje, una transición (...) Es precisamente lo que Spinoza llama “duración”. Es la transición

28 Si bien no distingue *affectus* de *affectio*, el libro de Brian Massumi *Politics of Affect* es un bello intento de aplicar la noción de afecto a los problemas prácticos más actuales (tanto en lo ético como en lo político), al definirlo como un “como nuestro campo humano gravitacional, y lo que llamamos nuestra libertad son sus vuelcos relacionales [que transforman las limitaciones ineludibles en condiciones de la libertad]” (Massumi, 2015: 17).

vivida, es el pasaje vivido (...) Es aumento o disminución —incluso infinitesimal— de mi potencia (Deleuze, 2008: 226–229).

El involucramiento resuelve la aparente contraposición que habría en Spinoza entre la eternidad de la beatitud donde “todo se compone con todo al infinito” (Deleuze, 1968b: 216) y la instantaneidad de las afecciones. En la eternidad no hay bien, ni mal, ni mundo. Las afecciones, por su parte, se caracterizan por el determinismo: si las afecciones colman *siempre* nuestra capacidad de ser afectados, es lo mismo un vidente que un ciego, ninguno carece de nada, ambos colman a cada instante su capacidad de actuar, “todo es igual, nada es mejor”.<sup>29</sup> El *affectus* como duración es lo que entrelaza ambas dimensiones. Permite así superar la perspectiva vulgar que concibe el tiempo como una sucesión de instantes, y también la perspectiva —no menos vulgar— que lo contrapone a una eternidad “sin tiempo”. El efecto *instantáneo* de las imágenes de las cosas sobre mí envuelve algo que ya no es del orden de lo instantáneo sino de la *duración*.<sup>30</sup>

Así, en contra de la lectura ortodoxa según la cual la eternidad de la sustancia se contrapone a la temporalidad de los modos,<sup>31</sup> la forma en que Deleuze presenta al *affectus* en las clases de los ‘80 inyecta temporalidad en la ontología de Spinoza, y precisamente a través de la *duración*.<sup>32</sup> La duración implica una persistencia de los cuerpos en el tiempo, una prolongación temporal del cuerpo en la que podemos establecer el “aumento” o “disminución” de potencia que lo caracteriza. Los

29 Cfr. Deleuze, 2008: 217–229. Sobre la interpretación de Deleuze de Spinoza en el contexto del debate acerca de la biopolítica, cf. Ferreyra: 2015a.

30 Al hacer énfasis de la duración en la filosofía de Spinoza, Deleuze lo liga a otra fuente fundamental de su pensamiento, Bergson: “Noto que el empleo bergsoniano de la palabra «duración» coincide estrictamente. Cuando Bergson intenta hacernos comprender lo que él llama duración, nos dice que (...) la duración es el pasaje vivido de un estado a otro en tanto irreductible a un estado como al otro” (Deleuze, 2008: 227–228). La figura de Bergson apunta a la afinidad entre la implicación de la intensidad en *Diferencia y repetición* y la del *affectus* en las clases sobre Spinoza, ya que justamente la duración bergsoniana es a lo que Deleuze recurría en 1968 para trabajar el carácter intrínsecamente temporal del orden intensivo. Deleuze reprocha sin embargo a Bergson no haber comprendido suficientemente el carácter intensivo de la duración (Deleuze, 1968a: 308).

31 Tal es la interpretación ortodoxa, que Deleuze suscribía en 1968, cuando consideraba al tiempo una distinción extrínseca de los modos existentes, contrapuesta a la determinación de las esencias, que no duran y tienen una necesidad eterna (Deleuze, 1968b: 99, 291). Estudios recientes han intentado problematizar la cuestión del tiempo en Spinoza: cf. Jaquet (1997), Itokazu (2008).

32 Esta lectura contrasta con la de Jaquet, quien reduce la duración al modo de existencia de las cosas singulares, contrapuesto a la eternidad. El tiempo para ella no resuelve la contraposición finito–infinito, sino que la reproduce (1997: 176).

cuerpos duran en la existencia, y esa duración debe ser preservada. Sin embargo, las relaciones extrínsecas entre los modos no pueden dar cuenta más que de la instantaneidad, mientras que la eternidad de la sustancia no puede dar cuenta de su existencia en el tiempo.

La cuestión ya estaba presente en “La inmanencia: una vida”, donde Deleuze definía el empirismo trascendental “como un devenir, como el aumento o disminución de potencia (cantidad virtual [es decir, intensiva])” (2003: 359). El aumento o disminución de potencia no es otra cosa que el *affectus*. Por ese motivo en “La inmanencia: una vida...”, inmediatamente después de vincular su vida de inmanencia absoluta con la actividad que retorna a sí de Fichte, Deleuze señala que la Doctrina de la ciencia “reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica” (Deleuze, 2003: 361). La noción de *affectus* nos muestra cómo ese profundo spinozismo es también la operación filosófica por la cual podemos introducir el *tiempo* en la beatitud, inyectar temporalidad en la Idea: *las extensiones envuelven las intensidades como las afecciones extrínsecas los afectos*. Una vez más encontramos lo más profundo de la operación filosófica deleuziana: el eterno retorno. A través del *affectus*, Spinoza introduce esa temporalidad en la *Thathandlung* fichteana, dándole a la aplicación de la actividad pura la inmanencia que en Fichte se perdía con la introducción de un tiempo del mundo ajeno a la eternidad del Yo absoluto. Así, en el involucramiento que caracteriza al *affectus* como círculo tortuoso, yace la *aplicabilidad* de la vida de pura inmanencia, la forma para hacer efectivo su carácter trascendentalmente empírico —el único modo para que esa vida pueda ser política. Allí está por tanto la clave de la *auténtica biopolítica deleuziana*.

El eterno retorno debe permitir comprender de qué manera el plano de la política y el plano de la “eternidad” no son distintos (y tampoco tiempo y espacio). La aplicabilidad concebida desde el eterno retorno no es anterior ni posterior, no es una mediación ni un pasaje, sino el pliegue que marca la simultaneidad de lo que no es idéntico a sí mismo (el pliegue “es una repetición de lo diferente”, Deleuze, 2015: 54). Nuestro tiempo es todos los tiempos y todos los tiempos son el nuestro. La beatitud no nos arranca del mundo, sino que nos hace creer en él. Ser más beatos no quiere decir ser más indiferentes al curso de la historia, sino más comprometidos con él. La cuestión no es: acceder a la intuición de la vida impersonal para desentenderse el mundo, sino, ¿cómo no luchar por la vida una vez que comprendemos que en esta vida se juegan todas las vidas? Así la vida

es política, y el concepto de biopolítica cobra todo su sentido (aunque no, como veremos a continuación, el que Foucault le dio cuando lo concibió originalmente).

### **7. Biopolítica del pliegue como cuidado de sí: afinidad y traición con la *Thathandlung***

Todos los conceptos que enlazamos en las páginas precedentes (eterno retorno, intensidad y *affectus*) son retomados por el concepto más importante de la filosofía tardía de Deleuze: el pliegue. En su libro sobre Foucault, Deleuze define explícitamente al pliegue como retorno a sí y afecto: “La fórmula más general de la relación a sí, es: el *afecto* de sí por sí mismo, o la fuerza plegada” (Deleuze, 1986: 111), y también señala su aspecto espacio-temporal: “El tiempo es el pliegue del afuera” (Deleuze, 1986: 115). El pliegue es la figura última del eterno retorno como *círculo tortuoso*, como curva que tiende a volver sobre sí misma sin cerrarse nunca completamente. Es el modo más preciso en el cual Deleuze pensó la inmanencia de lo empírico y lo trascendental, de lo instantáneo y lo eterno, de lo actual y lo virtual. Con el pliegue la *aplicabilidad* de la vida a la política se hará más concreta, y encontraremos la forma última de la biopolítica deleuziana.

Así, la biopolítica puede pensarse en torno al tercer eje de la filosofía foucaultiana, la subjetivación, y aparece por tanto como la posibilidad de inyectarle aires de libertad a la asfixiante perspectiva del poder-saber.<sup>33</sup> Desde esta perspectiva, lejos de ser una forma de la opresión o la muerte, la biopolítica aparece como el modo de escapar del “callejón sin salida en el que nos mete el poder mismo, en nuestra vida y en nuestro pensamiento, con el cual nos golpeamos en nuestras verdades más ínfimas” (Deleuze, 1986: 103).

Deleuze construye el pliegue a partir de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) que Foucault aborda en la década del ‘80.<sup>34</sup> El alcance político de tales indagaciones está presente en torno al problema del *gobierno*: gobernarse a sí para gobernar a los

---

33 Si tomamos la periodización realizada por Deleuze (1986) de la obra de Foucault (saber-poder-subjetivación), nuestra interpretación implica un desplazamiento: mientras Foucault ubica la biopolítica en el plano del poder, nosotros la encontramos dentro de la subjetivación. Por supuesto, se trata de otra biopolítica, de acuerdo al devenir del debate en torno a la misma durante la década del ‘90 y principios del milenio: en Foucault es un dispositivo de gobierno de la población, mientras el debate tendió a pensar la influencia de la vida trascendental en la política empírica. Sobre este devenir del debate acerca de la biopolítica, *cfr*: Ferreyra: 2016.

34 *Cfr*: principalmente Foucault: 1984, 2001.

otros (Foucault, 2001: 53, 65). Pero Deleuze detecta que el concepto de inquietud de sí exige también el movimiento inverso: “La relación con uno mismo deriva de la relación con los otros” (Deleuze, 1986: 107). El pliegue borra la diferencia ontológica entre individuo y sociedad, porque tanto las formaciones de “poder” como los “Yoes” son *derivadas*, pliegues de las mismas fuerzas (el hombre es un “pliegue del afuera”, pero también “la historia es un doblez del devenir”, Deleuze, 1986: 104, 105). Ni unas ni otros son interioridades ni sustancias, sino el adentro precario que se forma en los pliegues del *afuera*.

Los términos en los cuales Deleuze formula esta doble dependencia del Yo y el otro respecto del pliegue evocan a Fichte: “la puesta en inmanencia de algo que es siempre otro o un no-Yo [y no la emanación del Yo]” (Deleuze, 1986: 105). De la misma manera, hay una interesante afinidad entre la inquietud de sí y la *Thathandlung*. Foucault indaga en la *epimeleia heautou* un movimiento previo al “conocimiento de sí”, una actitud con respecto a sí mismo, una mirada hacia “uno mismo” que no es propiamente interior, que transforma y modifica al que la realiza (Foucault, 2001: 28–29). El acceso a la verdad depende de esa transformación “espiritual” (33) porque “la verdad ilumina al sujeto” (34) contra el “momento cartesiano” según el cual el conocimiento da acceso a la verdad (36). Foucault incluye indirectamente a Fichte en esta vertiente “espiritual”, en tanto señala a Spinoza y la filosofía del siglo XIX en esa línea “anti-cartesiana” (41–42). Y en efecto, en Fichte la *Thathandlung* es un principio lógicamente anterior al conocimiento conceptual del Yo, que es más afín a lo que Foucault entiende por “conocimiento de sí”.<sup>35</sup>

Las analogías surgen, tentadoras: así como la actividad de retorno a sí constituía en Fichte un individuo, el pliegue constituye un adentro (Deleuze, 1986: 103). Cuando Deleuze despega la constitución de este “adentro” de las trampas de la interioridad que le repugnan, lejos de impugnar a Fichte, concuerda con la insistencia del filósofo alemán sobre la mala comprensión de su Doctrina de la ciencia que implica pensar su Yo como una sustancia o *subjectum* (Fichte, 1994a: 103 [313]). La *Thathandlung* adquiere todo su alcance cuando se la piensa en los términos en que Deleuze expone la subjetivación: “el afuera [en el cual se constituye el adentro] no es un límite fijo, sino una materia moviente animada de movimientos

---

35 Cfr. la distinción en la *Doctrina de la ciencia Nova methodo* entre autoconciencia inmediata o reflexión pura (Fichte, 1994b: 34) y el conocimiento conceptual del Yo, donde éste se considera en forma quieta (42). Fichte considera en esa obra al conocimiento conceptual como conocimiento fijo: “el carácter del concepto es en general la quietud” (41).

peristálticos, de pliegues y repliegues que constituyen un adentro” (Deleuze, 1986: 103–104). Esta caracterización retoma los rasgos fundamentales de la definición de vida que Deleuze tomaba de Fichte en “La inmanencia: una vida...” : no tiene límites fijos (no es un ser), sino una materia moviente (un actuar).

Las afinidades son así tentadoras y relevantes, pero encuentran su límite, también aquí en el pliegue como antes en la Idea, en torno a la cuestión del tiempo: “según Kant, el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo (...) El tiempo era entonces «auto-afección», y constituye la estructura esencial de la subjetividad” (Deleuze, 1986: 115). Nuevamente, la referencia a Kant es engañosa. Lejos de haber podido pensarlo como “estructura esencial de la subjetividad”, es justamente en torno a la concepción del tiempo donde tanto Kant como los poskantianos fracasan al pensar el auténtico movimiento de la Idea. Conciben, como dijimos más arriba, un tiempo en línea recta, que separa de un lado y del otro la eternidad y el mundo, mientras sólo como curva, como eterno retorno —y ahora como pliegue— se revela como elemento genético. Esa inherente temporalidad tortuosa marca los límites de pensar la actividad eterna de hacerse igual a sí mismo del Yo fichteano como pliegue.

## **8. Conclusiones en torno a la posibilidad de un Estado deleuziano**

Teniendo en cuenta que la actividad que retorna sobre sí es el punto de partida del *Fundamento del derecho natural*, habíamos sugerido la posibilidad de pensar la aplicabilidad de esa actividad en términos de pliegue. Sin embargo, si la actividad de retorno a sí característica del Yo *puede* ser concebida como un círculo fracasado, la *aplicación* de esa *Thathandlung* adquiere en Fichte, como vimos, un carácter fijo y estable. El pliegue se puede usar para pensar en Fichte al Yo como autoactividad pura pero, a diferencia del planteo de Foucault y Deleuze, no es pertinente para el Yo empírico que actúa necesariamente en sociedad. La línea del tiempo escinde ambos planos: la vitalidad queda del lado de la eternidad, y lo empírico adquiere el carácter fijo y estable de la representación. Las esferas de libertad atan “a cada individuo a una identidad sabida y conocida, bien determinada una vez por todas” (Deleuze, 1986: 113). Una esfera es muy distinta que un pliegue, y por lo tanto, la filosofía práctica que deriva de una y del otro es radicalmente distinta.

En la política que se construye como aplicación de la vida de pura inmanencia, la aplicabilidad no pasa por la constitución de esferas fijas, sino por relaciones de

envolvimiento que forman pliegues fluyentes (nuestro cuerpo es un pliegue, como muestra la perspectiva embriológica). Pese a lo que ciertas interpretaciones han intentado sostener, es imposible vivir en lo virtual, en el puro fluir, en el rizoma, en la esquizofrenia. El pliegue es el modo en el cual *con* las velocidades infinitas del afuera se constituye “el ser lento que somos” (Deleuze, 2015: 125). El pliegue es el arte de poder respirar, de rodearse de pliegues para poder vivir (37): “¿Cómo y en qué condiciones la línea de afuera podría devenir una línea de vida que no cae en el vacío, que no cae en lo irrespirable, que no cae en la muerte?” (63).<sup>36</sup> Si, en cambio, uno no se pliega bien, la línea de afuera se vuelve sofocante, nos asfixia, nos aniquila (124).

Sin embargo, la alternativa respirar–asfixiarse se mantiene en el plano de la instantaneidad: ahora respiro, de pronto me asfixio; es el primer género del conocimiento en Spinoza, el plano de las afecciones instantáneas, sometidas al azar de los encuentros, la *affectio*.<sup>37</sup> Los pliegues, según mostramos, deben ser comprendidos como *affectus*. Y por lo tanto como aumento o disminución de potencia (frente a la instantaneidad de las afecciones o la eternidad de la beatitud). Ese aumento o disminución implican una *duración*: cuerpos que *duran*, en tanto derivan de ese pliegue. Al introducir la *duración*, el pliegue abre el problema práctico: el modo concreto en que esta respiración se prolonga en el tiempo, es decir, la manera de *sostener en la duración* a las formas de vida que surgen, incesantes, de la vida de pura inmanencia.

Deleuze parece concebir en sus clases sobre Foucault una respuesta individual al problema de la duración: “¿Cómo nos plegamos? ¿Cuáles son tus pliegues propios? ¿En qué te pliegas? (...) Si uno no se pliega bien, no funciona” (Deleuze, 2015: 111). Si bien la lucha no es individual en sentido estricto o vulgar, porque el “sí mismo” está constituido por luchas transversales y colectivas, la acción no puede tener una instanciación política, porque los cuerpos políticos (tribus, Estados, capitalismo) aparecen como grillas y axiomáticas, inherentemente opresivos. “El poder no ha dejado de intentar reconquistar esta nueva dimensión [la constitución de uno mismo] (...) Habrá una historia de un nuevo tipo de luchas: ¿Cómo el poder

---

36 Tal es según Foucault la actitud de Michel Leiris: la búsqueda por habitar el adentro del afuera, siguiendo los pliegos y reforzando los dobleces, a la cual contraponen con la de Raymond Roussel quien busca reencontrar el afuera como “vacío irrespirable” (Foucault, 1963: 29, citado en Deleuze, 1996: 106).

37 Sobre el primer género de conocimiento y el pasaje al segundo a través de la distinción afección–afecto, cf. Deleuze, 2008: 293–324.



intenta apropiarse de los procesos de subjetivación que se le escapan?” (Deleuze, 2015: 119). Así, la lucha tiene un carácter meramente reactivo: la resistencia.<sup>38</sup>

De esta manera, se configura un dualismo entre poderes opresivos, por un lado, y estrategias del sí mismo libertarias, por el otro. Detrás de este dualismo hay un supuesto axiológico, el mismo que inspiró la interpretación de Esposito: que hay una *norma de vida* y que las formaciones políticas existentes pueden ser impugnadas en su nombre. Sin embargo, la perspectiva fichteana pone en evidencia los peligros concretos de tal perspectiva: la mera libertad de plegar es compatible con el libre mercado, donde “los hombres quieren ser completamente libres para aniquilarse mutuamente” (Fichte, 1991: 93 [458]). La biopolítica deleuziana sería afín a la de Foucault, quien la concibió como liberal en el plano económico (Foucault, 2006: 90–96). El rizoma sería el modelo último del libre mercado y de las fuerzas desencadenadas del capitalismo.

No hay solución axiológica. Ningún valor trascendente encierra la respuesta a los problemas de nuestra existencia. No hay una diferencia ontológica entre el cuerpo político y el cuerpo humano: ambos pertenecen plenamente al espacio topológico de los *pliegues*. Así lo muestra con claridad la “singularidad histórica” (Deleuze, 1986: 122) que nos es contemporánea: el plegado capitalista de las fuerzas.<sup>39</sup> Es cierto que esta forma de plegado abraza el afuera en forma terrible e irrespirable *para nosotros*. Pero no puede ser impugnado desde una perspectiva ontológica. El capitalismo funciona merced al aumento de sus *affectus* constitutivos: flujos de capital y trabajo abstracto. Ni la vida ni su aplicabilidad como eterno retorno nos dicen cómo vivir en general. Se trata de evaluar las condiciones concretas de una forma de vida, la nuestra. Y justamente esa perspectiva es la que exige tomar en consideración los cuerpos políticos que Deleuze parece rechazar. Ocorre que los cuerpos humanos son particularmente frágiles; no pueden existir aislados, sino que son parte de un pliegue más amplio, el que constituye el cuerpo social. No hay una respuesta individual. “La relación con uno mismo deriva de la relación con los otros” (Deleuze, 1986: 107). No podemos plegarnos solos. Aislados, nos sofocamos. Hace falta una *política*, una respuesta colectiva. La alternativa al capitalismo no es un foco

38 “Las mutaciones del capitalismo, ¿no se enfrentan de manera inesperada con la lenta emergencia de un nuevo sí mismo como foco de resistencia?” (Deleuze, 1986: 123).

39 El libro dedicado por Deleuze a Leibniz, contemporáneo al de Foucault, podría ser leído como una ontología del capitalismo. Sobre la relación de Leibniz con el capitalismo, cf. Elster, 1975. Sobre la ontología deleuziana del capitalismo, cf. Ferreyra, 2010.

individual de resistencia, sino una mutación de la singularidad histórica hacia un pliegue del afuera de *afectos* crecientes, afectos activos, eternos retornos gloriosos: “Una relación de acciones y reacciones, tal que sean producidas un máximo de acciones” (Deleuze, 2015: 92). Como lo pensaba Fichte, tales condiciones sólo pueden ser establecidas por un Estado. Sólo el Estado, puede constituir “la plenitud móvil de una verdad donde podemos nadar sin cesar” (Foucault, 1963: 29).

Esto no quiere decir que la forma–Estado sea en sí misma favorable a nuestra forma de vida. La historia ha mostrado reiteradamente Estados que han causado la disminución profunda de nuestras potencias constitutivas: tiranías, despotismos, sumisión a los intereses inhumanos del capital. Pero también hay esbozos históricos de cuerpos sociales basados en el *aumento* de la capacidad de actuar. Para ello, el Estado no debe ser concebido como una estructura fija que distribuye esferas determinadas y estables, sino como pliegue. La cuestión ética (“¿de qué pliegues me rodeo?” Deleuze, 1986: 122) es política (¿qué pliegues sociales favorecemos?). La vida en los pliegues (130) puede —y debe, para ser respirable— ser política. Tal es el aspecto optimista del giro *biopolítico* de la filosofía de Gilles Deleuze.

### Bibliografía

1. Acosta, E. (2014). The Deduction of Time and Space in J.G. Fichte’s of the Constitution of Subject and Object. *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 26, 69–78.
2. Clisby, D. (2016). ¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual. Trad. Pablo Pachilla. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, (4), 120–148.
3. Deleuze, G. (1968a). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
4. Deleuze, G. (1968b), *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit.
5. Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
6. Deleuze, G. (1993). Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne. En: *Critique et clinique*. pp. 40–49. Paris: Minuit.
7. Deleuze, G. (2003). L’immanence: une vie... En: *Deux régimes de fous et autres textes*. (pp. 359–363) Paris: Minuit.

8. Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Equipo editorial Cactus Trad. Buenos Aires: Cactus.
9. Deleuze, G. (2015). *La subjetivación, curso sobre Foucault, tomo III*. Pablo Ires y Sebastián Puente Trad. Buenos Aires: Cactus.
10. Elster, J. (1975). *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris: Aubier.
11. Esposito, R. (2006). *Bios, biopolítica y filosofía*. Carlo Molinari Marotto Trad. Buenos Aires: Amorrortu.
12. Ferreyra, J. (2010). *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan.
13. Ferreyra, J. (2011–2012). Deleuze y el Estado. *Deus Mortalis*, 10, 265–286.
14. Ferreyra, J. (2013–2014). Deleuze y el estado pluralista. *Deus Mortalis*, 11, 211–234.
15. Ferreyra, J. (2014). Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 8 Recuperado a partir de <http://ref.revues.org/525>.
16. Ferreyra, J. (2015a). Acerca de la posibilidad de una beatitud política. En: M. J. Solé, (Ed.), *Spinoza en debate* (pp. 211–218). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
17. Ferreyra, J. (2015b). La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia. *Endoxa*, 36, 161–179.
18. Ferreyra, J. (2016). Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo. *Pléyade*, 17, 181–203.
19. Fichte, J. G. (1994a). *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. José Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves Trad. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54551999002100015> [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 4, Stuttgart: Fromman].
20. Fichte, J. G. (1991). *El Estado comercial cerrado*. Trad. Jaime Franco Barrio. Madrid, Tecnos. [*Sämtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, Band III].

21. Fichte, J. G. (1975). *Fundamento toda la Doctrina de la Ciencia*. Juan Cruz Cruz Trad. Buenos Aires: Aguilar [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 2, Stuttgart: Fromman].
22. Fichte, J. G. (1994). *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Hamburg, Meiner.
23. Fichte, J. G. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Trad. Faustino Oncina Covés. Madrid, Itsmo. [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 3, Stuttgart: Fromman ].
24. Fichte, J. G. (2009). Apelación al público. *La polémica sobre el ateísmo*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Dykinson. 155–193 [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 5, Stuttgart: Fromman].
25. Fichte, J. G. (2016). *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Trad. Emiliano Acosta y Jacinto Rivera de Rosales. Xorki, Madrid. [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 2, Stuttgart: Fromman].
26. Foucault, M. (1963). *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard.
27. Foucault, M. (1984). *Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
28. Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
29. Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Horacio Pons Trad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
30. Gaudio, M. (2016). *La concepción del Estado en el Fundamento del derecho natural de Fichte* (Tesis doctoral), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
31. Itokazu, E. (2008). *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa* (Tesis doctoral, Universidad de San Pablo). Disponible en The Digital Library of Theses and Dissertations of the University of São Paulo.
32. Jaquet, Ch. (1997). *Sub Specie Aeternitatis, étude des concepts de tempos, durée et éternité chez Spinoza*, Paris: Kimé.
33. Lapoujade, D. (2015), *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit.
34. Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*, Malden: Polity.

35. Mugler, Ch. (1953). *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Kinksiek.
36. Oncina Coves, F. (1999). El tiempo del Derecho de Fichte en Jena. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 21, 317–336.
37. Philonenko, A. (1999). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris: Vrin.
38. Radrizzani, I. (1993). *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris: Vrin.
39. Rühle, V. (2012). La presentación de “ciencia” en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Lógica especulativa en el contexto de la idea moderna de ciencia. En: *Hegel, la transformación de los espacios sociales*. Concón, Midas. 45-70.
40. Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Madrid: Siruela.



# Revelación y religión en Levinas\*

## Revelation and religion in Levinas

Por: Rafael Fernández Hart

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya  
Pueblo Libre, Perú  
E-mail: rafael.fernandez@uarm.pe

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2017

Fecha de aprobación: 20 de diciembre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a06

**Resumen.** *El presente artículo propone un análisis descriptivo de la obra de Levinas a partir del término “revelación”. El esclarecimiento del término implica comprender las dos fuentes que Levinas hace dialogar: la Biblia y los filósofos. En este diálogo, Levinas se sirve de la fenomenología para mostrar cómo la conciencia fenomenológica es interrumpida por el Infinito. En este sentido, ocuparse de esta interrupción supondrá pensar la esencia del ser humano y describir su espiritualidad: la espiritualidad del ser humano se expresa como un quehacer ético. Este artículo pretende mostrar que los alcances de la tesis levinasiana en torno a la revelación permiten poner al día el concepto de religión, es decir, permiten esbozar una filosofía de la religión como mandato ético evitando cualquier confusión con el quehacer teológico.*

**Palabras clave:** *revelación, espiritualidad, contra-fenómeno, infinito, trascendencia*

**Abstract.** *This article proposes a descriptive analysis of Levinas’s work based on the term ‘revelation’. The clarification of the term requires understanding the two sources which Levinas makes converse: the Bible and the philosophers. In this dialogue, Levinas uses phenomenology to show how the phenomenological consciousness is interrupted by the Infinite. In this sense, dealing with this disruption shall imply both thinking about the essence of human being and describing its spirituality: the spirituality of human being is expressed as an ethical endeavor. The article aims to show that the scope of the Levinasian thesis about revelation allows the concept of religion update, that is, to sketch a new philosophy of religion as an ethical mandate, therefore, avoiding any confusion with theological work.*

**Key Words:** *revelation, spirituality, counter-phenomenon, infinite, transcendence*

---

\* El presente artículo es una reflexión original en base a una investigación doctoral previa y ha sido posible en virtud a la financiación de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

**Como citar este artículo:**

MLA: Fernández Hart, Rafael. “Revelación y Religión”. *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 119–137

APA: Fernández Hart, R. (2018). Revelación y Religión. *Estudios de Filosofía*. (57), 119–137.

Chicago: Fernández Hart, R. “Revelación y Religión.” *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 119–137.

Formado en la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger, Levinas es, en muchos sentidos, un filósofo francés. Sin renunciar a la fenomenología, nos enseña a leer a Descartes más allá de sus maestros alemanes. Levinas considera que la filosofía es en efecto occidental y que ninguna escuela filosófica ha adquirido un manejo tan preciso acerca del pensamiento occidental y de su técnica, como la fenomenología.

Así, la fenomenología se distingue por ser el ejercicio de representación, y toda representación es una operación de síntesis o de correlación entre el pensamiento y lo pensado. Esto significa que la fenomenología descansa sobre la posibilidad de hacer todo lo pensable a la medida del pensamiento (Levinas, 1961: 251). Este aserto supondría algunos matices que dejamos de lado porque en la perspectiva levinasiana es central primero recuperar la noción cartesiana del Infinito–puesto–en–mí (Descartes, 1967) que la fenomenología habría olvidado al concentrarse en las dos primeras meditaciones de Descartes (Fernández Hart, 2013: 59).

Cuando se ocupa del Infinito–puesto–en–mí cartesiano, Levinas reinventa la fenomenología yendo más allá de ella misma tal como lo señala en más de una oportunidad. Ciertamente, para Janicaud, su innovación desvirtúa la fenomenología al orientarla deliberadamente hacia la teología (Janicaud, 1998: 11); para Ricoeur la filosofía levinasiana constituye una de las herejías fenomenológicas (Ricoeur, 1986: 9). Para otros se abre una perspectiva nueva e incómoda: una *cuasi-fenomenología*<sup>1</sup> (Sebbah & Salanskis, 2008: 178–179). Esta última constituiría una nueva rama que pone en crisis la conciencia fenomenológica habitualmente satisfecha consigo misma y hermética a la posibilidad ética; de allí pues que Levinas se refiera a ella también como buena conciencia, conciencia satisfecha consigo e instalada en una preocupante quietud.

Pero lo que logra Levinas al proponer este itinerario es liberar el método fenomenológico de la exclusividad de la relación del yo consigo mismo, de una relación ontológica por el hecho de que, en ella, el pensamiento permanece anclado a su propio ser. El filósofo francés ha entendido que no podemos reducir lo real a su perseverancia en el ser ya que se corre el riesgo de hacer fracasar cualquier proyecto de carácter social, es decir, cualquier idea que tenga como cometido

---

1 Este *cuasi* es la razón por la cual proponemos una filosofía de la religión y no una fenomenología de la religión. Sin embargo, no niego que Levinas sea un fenomenólogo. Cfr. Sebbah y Salanskis, 2008: 178–179. Levinas busca “desformalizar” las esencias, su gesto conmueve la fenomenología.



construir éticamente una sociedad. La cuasi-fenomenología pone en evidencia la composición originaria del método husserliano y heideggeriano que no había avanzado más allá de la dimensión ontológica.

Desde entonces, si lo que interesa es una cuasi-fenomenología, esto se debe a que ella no se refiere a un fenómeno, sino a un contra-fenómeno. La cuasi-fenomenología no se confronta con un fenómeno susceptible de síntesis, sino con un contra-fenómeno no sintetizado, ni sintetizable, es decir, en ningún caso aprehensible por el sujeto.<sup>2</sup> El contra-fenómeno no puede ser reducido a ninguna medida del pensamiento. Incluso la filosofía más opuesta a mantener cualquier relación con la teología, convendrá en llamar Dios o trascendencia a lo que se acaba de llamar contra-fenómeno.<sup>3</sup>

En lo sucesivo se desarrolla una interpretación del filósofo francés tomando como eje una expresión que atraviesa sus obras y que permitirá ver cómo se despliega esta *cuasi-fenomenología*: la revelación. Después de precisar lo que debemos entender por “revelación”, justifico la centralidad del término para pensar la religión. Con este fin abordaré sucesivamente tres puntos: 1. El autor y su actualidad; 2. La ambigüedad de la revelación; 3. *¿Cómo pensar la religión a partir de la revelación?*

Pienso que el modo como Levinas se sirve del término “revelación” permite “actualizar” nuestra reflexión sobre la religión en tiempos en que esta parece constituirse en un riesgo para la convivencia y en un tiempo en el que reaparece

---

2 Cfr. Kant, 1993: 89 y 363 donde la apercepción es identificada con el yo. Levinas retoma la identificación kantiana (Levinas, *Totalité et infini*, 1984: 98) pero para ir más allá: « Dans la conscience, il est anarchie » (Levinas, 1974: 67). De este modo se expresa Levinas para hacer ver cómo se “accede” a aquello sin medida ni comparación fenoménica con respecto de la apercepción. Y es que, como señala Levinas, la “representación [que él intenta explorar] está ligada con una “intencionalidad” diferente” y, por lo tanto, también con otro sujeto.

3 Dos precisiones son necesarias. En primer lugar, Levinas no usa en ningún caso el término *contra-fenómeno*. Se refiere a Dios o al Infinito evitando expresamente toda tematización y es, precisamente por esta razón, que este término puede aplicarse a Dios. En efecto, el *contra-fenómeno* limita toda posibilidad de teorizar o caracterizar a Dios. En segundo lugar, desde el inicio de este artículo usamos tres términos como sinónimos: Dios, Infinito y trascendencia. La convertibilidad que existe entre estos términos (especialmente de los dos primeros) está ampliamente atestada por Levinas. Me limito a dar una referencia habida cuenta de la masiva atestación de esta sinonimia: “Dios y la filosofía” en *De Dios que viene a la idea*. Ahora bien, la trascendencia es un concepto con particularidades y, aunque en algún contexto no se refiera a Dios, es claro que “Levinas no duda en llamar a la trascendencia ‘Dios’ en sus textos filosóficos” (Calin & Sebbah, 2002: 13). En el presente artículo he preferido usar este último término siempre con minúscula como lo hace Levinas.

con nuevos bríos la antigua dicotomía entre ciencia y religión en la que la última es condenada a ser una dimensión irracional. Richard Dawkins, Samuel Harris, Daniel Dennett y Christopher Hitchens, entre los muchos autores que se dedican a forzar la diferencia entre estos ámbitos, son referencia frecuente de quienes no ven en la religión un hecho, sino una ideología que amenaza al ser humano. Pero esta visión en la que las diferencias se endurecen conduce inexorablemente a una dicotomía que no representa la experiencia religiosa. En ella hay, por cierto, una tensión dinámica que debe interpretarse con la ayuda de la fenomenología.

### 1. El autor y su actualidad

Emmanuel Levinas muere el 25 de diciembre de 1995. Las publicaciones sobre su obra dan testimonio de la presencia y de la actualidad del filósofo. Nacido en Kaunas (Lituania) comparte el ambiente del *Gaon* de Vilna (1720–1797) y de su discípulo Rabí Haïm de Volozine (1749–1821).

Siguiendo las huellas del *Gaon* de Vilna, Levinas se dice *mitnagdim*, es decir “opositor” del jasidismo, de aquella piedad edulcorada que busca la comunión con Dios a través de la exacerbación de las emociones y que se muestra poco atenta a la ciencia del Talmud. Tomando también distancia del cabalismo, Levinas reclama la continuidad del rabinismo judío, es decir, la necesidad del estudio meticuloso del Talmud. Esta posición respecto de la Escritura tendrá consecuencias sobre su visión de la religión.

La identidad judía de Levinas no hizo de él un intelectual alejado de lo real o del debate filosófico contemporáneo. Con esto debe quedar claro que su cometido no es hacer una apología del judaísmo, sino dialogar con la cultura occidental incluso si deba comenzar por confrontarla.

El hitlerismo —escribía Levinas— es la más grande prueba —la prueba incomparable— que el judaísmo haya tenido que atravesar. Los sufrimientos morales y físicos que éste le han supuesto y que anuncia a los israelitas alemanes ya no están a la medida de su resistencia ancestral. Pero lo que da al antisemitismo hitleriano un acento único y constituye en cierto sentido su originalidad es la situación sin precedentes en la que ha puesto a la conciencia judía (Levinas, 1991b: 144).

Un texto como este debe contextualizarse cuidadosamente para asegurar una correcta interpretación: con este texto, Levinas se adelanta a los horrores del nacional-socialismo, y aunque este aspecto del escrito levinasiano pueda parecer

hoy desfasado, no lo es la violencia con la que se produce, o aparece, un determinado tipo de conciencia.

Esta conciencia judía descubre no sólo diferencias identitarias, sino también la existencia de un núcleo ontológico que ha dominado en el pensamiento occidental. Cabe decir que la perseverancia de un modo de ser, que pugna por perseverar y expandirse, es la clave de la comprensión del hitlerismo.

No hay duda que, desde 1945, Europa ha caminado en su historia, pero la guerra, y en particular la ideología nazi, representarán el giro decisivo en la filosofía levinasiana (Abensour, 1991). En efecto, si Levinas había conocido tempranamente la tradición fenomenológica a través de sus más grandes representantes, es la crisis política de la Segunda Guerra Mundial la que lo obligará a transformar sus herramientas y su enfoque filosófico. En este sentido, Levinas viene de lejos. Desde el inicio de la década de los años 30, Levinas plantea sus sospechas y sus temores frente al nacional-socialismo, pero lo hace identificando la ideología nazi con la filosofía del ser heideggeriano. La acusación es severa:

Existe en este artículo [*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*] la convicción de que esta fuente [de la barbarie del nacional-socialismo] descansa sobre la posibilidad esencial del *Mal elemental* adonde puede conducir la buena lógica y contra la que la filosofía occidental no estaba del todo lista. Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser, preocupado de ser —del Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», según la expresión heideggeriana (Levinas, 1991b, post-scriptum).

La crítica adquiere incluso una tonalidad personal cuando el filósofo francés señala que es “difícil perdonar a Heidegger” (Levinas, 1982c: 56). Se preparaba así no tanto un alejamiento con relación a la fenomenología, sino sobre todo una reestructuración de la misma buscando desde entonces la excepción que haga posible ya no solo el pensar occidental, sino la ética del mundo, una ética de la diferencia.

Después de hacer sus estudios secundarios en Karkhov —en la actual Ucrania— estudia filosofía en la universidad de Estrasburgo (Francia) a partir de 1923. En aquel entonces lee las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Profundizará enseguida su conocimiento de la fenomenología con el pastor protestante Jean Héring. Y más tarde, durante el año académico 1928–1929, tiene la oportunidad de residir en Friburgo para aprender la fenomenología con el mismo Husserl. Allí conocerá también a Heidegger de quien había leído *Ser y tiempo* y cuya lectura le había causado muy grata impresión. Animado por Husserl, participa en el célebre encuentro de Davos, Suiza, que pone frente a frente a Ernst Cassirer y Martin

Heidegger. Como la mayor parte de los ilustres filósofos que se dieron cita en dicho encuentro, Levinas se inclina frente a Heidegger que aparecía entonces como el filósofo más relevante del siglo XX. Su desazón post-guerra no podía ser más grande ya que una mente lúcida, como la que todos reconocían en Heidegger, se había prestado para un horror incomparable.

La formación filosófica de Levinas es pues fundamentalmente fenomenológica. Sin desmentir la fenomenología, desde el momento en que el nacional-socialismo toma el poder en la figura de su canciller Hitler, Levinas no dejará de pensar en una filosofía que intente por todos los medios mantenerse al margen de la omnipotencia política (Levinas, 1984). Como fenomenólogo, buscará el modo de arrancar la fenomenología de su base ontológica ya que esta deviene en fuente del mal y la violencia. En efecto, reconoce que la dificultad de este método consiste en dejar de lado el sentido de la tercera meditación cartesiana que trata de la existencia de Dios, es decir, de la trascendencia que interrumpe la lógica del ser o de la ontología y que podría asegurar en consecuencia una ética o un amor del prójimo. Desde entonces la filosofía de Levinas se abocará a pensar esta interrupción ontológica, esta interrupción del *ego* que piensa y que se piensa.

Al hablar de Heidegger, Levinas explica el nacimiento de su propio proyecto: “El método fenomenológico ha sido utilizado por Heidegger para remontarse más allá de las entidades conocidas objetivamente y abordadas técnicamente hacia una situación que condicionaría todas las otras”; esta situación es “la aprehensión del ser de estas entidades, la de la ontología” (Levinas, 2006: 374–376). Para Levinas la dificultad es que el “ser de estas entidades no es una entidad”; es decir que el ser “es neutro”. Levinas se ve obligado a analizar, en el sentido estricto de la palabra, el método fenomenológico husserliano y heideggeriano con el fin de mostrar el peligro de querer conducir, o mejor dicho, reducir todo a un ser neutro. Muy tempranamente, Levinas nos habría advertido que la neutralidad no tiene rostro y, por lo tanto, puede permitirse todas las violencias.

¿Cuál es la actualidad de este autor, mejor dicho, la necesidad de su filosofía? Levinas recuerda que la trascendencia es la condición de toda sociedad. La trascendencia, el Infinito o Dios, interrumpe esta suerte de consistencia ontológica; suspende la inmanencia del ser, de mi propio ser. Y si el proyecto fenomenológico comienza en general con la necesidad de poner entre paréntesis ciertos supuestos, la *cuasi*-fenomenología pondría entre paréntesis el método mismo con una finalidad distinta: obtener algo más que la percepción de esencias.

Puesto que el ser busca perseverar en su ser mismo, siempre es capaz de aplastar al otro porque la lógica del ser consiste en desplegarlo ocupándolo todo y absorbiendo todo en su propia lógica. La interrupción del Infinito que se revela adviene para incomodar al ser, a mi ser, para desinstalarlo de su comfortable lugar al confrontarlo con el rostro del otro que me indica el camino de una responsabilidad infinita y sin medida. En *De Dios que viene a la idea*, en uno de sus célebres artículos, “Dios y la filosofía”, Levinas recuerda de qué modo, el sujeto (ya no trascendental) es sorprendido por la aparición del rostro del otro que lo interpela (Levinas, 1998: 112–120). De esta manera, llega a decir que al aparecer frente a mí, este rostro evoca al Infinito, Dios viene a la idea, se me ocurre Dios. Pero no se debe pensar que este rostro del otro sea una mediación para llegar a Dios ya que esto sería hacer teología. El rostro del otro, su proximidad, despierta el Infinito en mí conciencia; de allí que la respuesta al rostro que tengo frente a mí sea infinita. Esto quiere decir que la respuesta al otro tendrá la medida de la idea que ha sido puesta en alerta en mi propia conciencia.

En este sentido, el yo no podrá jamás sentirse sin deuda. La crítica de Levinas no se centra en una cuestión de método, sino en una ética: la trascendencia interrumpe la pura concordancia entre yo y mi propio pensamiento, y por esta razón ella es condición de la sociedad, condición de la paz.

## **2. La ambigüedad de la revelación**

Si en algún sentido podemos suponer que la filosofía es una búsqueda de la verdad, ella implica que este proyecto puede hacer mejor al ser humano. Esto es lo que quiere decir humanizar al ser humano y es lo que, acaso tercamente, Levinas se empeñó en ofrecer. En este sentido, una reflexión que no humanizase sería banal o narcisista. Por lo tanto, la búsqueda de la verdad no se reduce a una investigación sobre el modo de adecuar la cosa y la inteligencia: el nudo de la verdad se encuentra en su carácter relacional. Dicho de otro modo, la verdad no se limita a una proposición o a la proposición que la enuncia. La verdad, instaurada en la relación, apela a una cuestión de pertinencia. No sólo se trata de preguntar si la proposición manifiesta una adecuación entre la cosa y la inteligencia, sino de asimilar la pertinencia de la proposición, es decir, comprender su relación. La verdad no pretende solamente describir que “esto es aquello”, sino también indicar que la pertinencia desborda el simple marco de la autonomía de la inteligencia: la pertinencia de la verdad exige que se restituya o se refiera toda inteligencia y todo producto de la inteligencia al

otro y al prójimo. Así, cuando la filosofía se interesa en la verdad, lo hace porque de este modo es posible edificar la humanidad.

Por este camino la palabra “revelación”, como espero mostrarlo, tiene una dimensión práctica: esta permite pensar la filosofía de la religión; permite pensar lo que debería ser la religión en vista de la construcción de la humanidad, en vista de la paz, sino como hecho ya efectivo, al menos como inspiración para la comunidad humana.

Levinas asigna a la filosofía el cometido de construir un proyecto humano. Desde su doble cultura occidental y judía, nos conduce a pensar la paz a través de diferentes caminos. “Paz, paz para el que está lejos y para el que está cerca” dice el profeta Isaías 57,19; el filósofo no tiene reparo en recordar con frecuencia este texto. Su propuesta impele a comprender mejor su originalidad y el objetivo de su filosofía. Este ambicioso proyecto, comprometido con la paz, puede explicarse apelando al término “revelación” que significaría pensar la trascendencia. Al desentrañar el sentido y la función de dicha expresión, se abrirá ante nosotros una inteligencia específica en torno a la religión.

¿Qué es esta revelación? En primer lugar, ella supone un aparente equívoco en el que parecen confundirse dos planos: uno teológico y otro filosófico (Fernández Hart, 2013: 115–118). En efecto, en el filosófico descubrimos que se piensa la revelación como la “Palabra de Dios antes de las Escrituras” y antes de todo rostro. Es decir que se trata de aquella que nos concierne a través de la huella que deja y que permite que emerja la espiritualidad propia del hombre. Puede decirse que la revelación es una condición antropológica que da cuenta de la “espiritualidad” y esta no es otra cosa que la posibilidad de apertura al Infinito. Levinas había descubierto el sentido de la revelación en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, pero ofrece una interpretación no teologizada de la misma. En este sentido, la revelación, no es un objeto, sino el *factum* (Levinas, 1982b: 158) por el que se hace patente la estructura espiritual del ser humano; la revelación consiste en un encuentro luminoso entre el interior y el exterior. En efecto, la revelación, lo espiritual y la espiritualidad se refieren al hecho de un interior siempre susceptible de ser inquietado por un exterior. Dicho de otro modo, la interioridad del individuo aparece en el momento en que es solicitada por el exterior, por el Infinito. Esta estructura es la condición de posibilidad de toda humanización. Ahora bien, debe notarse con atención que la exterioridad en la que piensa Levinas es la del Infinito porque, de tratarse de cualquier otra exterioridad, podríamos imaginar un modo de

absorberla. La revelación pone en evidencia la discontinuidad del sujeto abierto hacia un exterior imposible de identificación consigo. Tal es el Infinito.

Una exploración meticulosa en torno al término de la revelación permite comprender que este *factum* da unidad, o mejor, recorre toda la obra de Levinas. Lo paradójico es que esta unidad implica atravesar la dificultad por excelencia que ofrece el término. En efecto, la expresión nos expone al equívoco bíblico–filosófico. ¿De qué revelación se trata? ¿De la Biblia? ¿Del rostro del otro? La respuesta a estas preguntas permite precisar la forma que adquirirá la relación de Levinas con Rosenzweig.

Aunque la expresión atraviesa toda su obra y está presente en *Totalidad e Infinito* (1984) y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Levinas escribió fundamentalmente tres estudios específicos sobre la revelación desde la perspectiva de la Escritura o de la Biblia: “La revelación en la tradición judía” (1977), “Amor y revelación” (1981) y “Escrito y sagrado” (1989) (Fernández Hart, 2013: 129–159). En sus textos filosóficos, Levinas usa el término o cita la Biblia, pero no se detiene a hacer una exégesis específica de la “revelación” como en estos estudios.

A estas dificultades debe añadirse que la definición que ofrece Levinas de la “revelación” carece de precisión y, a este respecto, el filósofo deja intencionalmente al lector en una ambigüedad. Con todo, señalará que la revelación —¡su milagro!— consiste en “vencer” la aparente contradicción encerrada en la frase “pensar la trascendencia”. ¿Por qué habría una contradicción? Porque, como lo hemos aprendido de Descartes y de la fenomenología, en el acto de pensar, la conciencia se piensa a sí misma al reducir todo a su medida. En este sentido, ¿cómo pensar la trascendencia sin que la conciencia la reduzca a su propia medida? Esto es exactamente lo que señala Levinas en « *Amour et révélation* »: “Pero *pensar la trascendencia* ¿no es una contradicción en los términos? Descartes nos ha enseñado que el acceso a Dios, que el a–Dios es la idea de lo perfecto o la idea de Infinito en nosotros. Pero ¿cómo comprender en esta idea el « más » contenido en el « menos », el *ideatum desbordando la idea*? ¡He aquí, en efecto, un pensamiento que ya no es pensamiento de lo igual! ¡Milagro de la revelación!” (Levinas, 1981: 138). La revelación patentiza el más en el menos.

Conviene hacer intervenir algo más de la vida de Levinas para entender mejor el equívoco del término en la obra levinasiana. El filósofo se inscribe en una

tradición judía, el judaísmo rabínico, que defiende la contemporaneidad de lo oral y de lo escrito, es decir, del Talmud y de la Biblia. Dicho de otro modo, el Talmud<sup>4</sup> no se separa jamás de la Biblia y este conjunto constituye la “revelación”.

Ahora bien, el enunciar esta realidad de orden histórico, literario y, sobre todo, religioso, sólo explica el primer término del equívoco al que nos induce la revelación. Levinas también usa de otro modo dicho término. El filósofo habla con más frecuencia de la “revelación del Infinito” y sostiene, a modo de *cantus firmus*, el Infinito se revela. Y a través de este sentido de la revelación, Levinas da cuenta de la significación de la significación; esto es, el significado no reside en sí mismo, sino en un más allá.

Si el primer término del equívoco, que reúne Biblia y Talmud, tiene un aspecto teológico, el segundo encuentra su pertinencia al interior de una exploración filosófica cuyo origen es cartesiano. No significa que Descartes haya desarrollado un pensamiento en torno a la revelación del Infinito, sino que su tercera meditación metafísica marca el pensamiento levinasiano. Este elemento o dispositivo permite a Levinas emprender la relectura de la fenomenología y conciliar la dimensión pre-filosófica (bíblica) de su pensamiento.

¿Cómo conciliar dos usos tan distintos de la palabra “revelación” sin traicionar a la filosofía uniéndola inexorablemente a una teología subyacente? ¿Cómo respetar la autonomía filosófica que parece contrariar este equívoco de términos? La respuesta está en un término propio de la filosofía levinasiana: la ambigüedad. Efectivamente, estos dos modos que la revelación admite coinciden en la misma ambigüedad: el más en el menos. Pero debemos entendernos a propósito de esta nueva expresión. El término “ambigüedad” debe usarse en un sentido específico y que ha sido dilucidado por Jacques Rolland. Este sostiene que

las palabras que entran en la constelación semántica de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* participan de la ambigüedad de la que la lógica teje el discurso en el sentido que las palabras no acceden al lenguaje y no significan en este sino al aportar con ellas, en el gesto mismo de este *acceder*, no su negación, sino más exactamente su puesta en tela de juicio (Rolland, 2000: 9)<sup>5</sup>.

4 La ley oral o Talmud está formada por la *Mishna* y la *Guemara*. Esta última está constituida por la *Halaka* (conjunto de carácter prescriptivo que formula leyes prácticas) y la *Agada* (conjunto homilético que presenta fundamentalmente aspectos teológicos y filosóficos).

5 El texto en francés dice: « [I]es mots qui entrent dans la constellation sémantique d'*Autrement qu'être* participent de l'ambiguïté dont la logique tisse le discours en ce sens qu[e les mots] n'accèdent au langage et ne viennent à signifier en celui-ci qu'en apportant avec eux, dans le geste même de cette accession, non point leur négation – mais plus exactement leur propre *contestation* ». Me ha parecido



Así las palabras que acceden al discurso implican su propia puesta en tela de juicio. Por lo tanto, la ambigüedad no sería una fluctuación del sentido, una especie de oscuridad; es decir, Levinas no juega con una posible confusión de las significaciones; más bien muestra la posibilidad de poner en cuestión lo que se dice en razón de la trascendencia o del Infinito que paradójicamente esclarece el lenguaje, pero no se reduce a él. La trascendencia viene a ser “desigual” con respecto de mí, de mi pensamiento y también lo es respecto de todas sus operaciones. De allí pues que haya “ambigüedad”. El acto de comprender una proposición descansa sobre la trascendencia que no puede ser absorbida por el gesto lingüístico mismo, es decir, por el pensamiento que se piensa a sí mismo.

Podemos precisar lo sostenido con otros dos términos de Levinas: la ambigüedad descansa sobre la diferencia que existe entre lo *dicho* y el *decir*. Si lo *dicho* es el lenguaje y la significación lingüística, el *decir* es una ruptura anterior a los sistemas lingüísticos. La significación no puede dar cuenta de ella misma; el sentido de la significación procede forzosamente de otro lugar (*d'ailleurs*). Procede de una trascendencia o de una idea del Infinito que no puede ser reducida a lo *dicho*, al lenguaje en el que siempre constatamos una correlación entre el pensamiento y lo pensado. De este modo, todo lo que es *dicho*, todo lenguaje, tiene impresa la huella de un Infinito que no es tematizado ni tematizable, pero que habita en el ejercicio mismo del lenguaje. Se trata de una bella reactualización del dicho husserliano de acercarse a las esencias mismas, pero en este caso, la esencia misma del lenguaje es una excedencia allende la esencia, una interrupción, como lo venimos diciendo desde antes. La ambigüedad consiste en la posibilidad de poner en tela de juicio, a través de una interrupción, los *dichos* del lenguaje, pero también los del sujeto atado al ser. Es decir, el sentido del lenguaje no descansa sobre el lenguaje, sino sobre el Infinito que escapa a todo intento de aprehensión del lenguaje. La revelación es por esto la significación de la significación, idea que es común a *Totalidad e Infinito* y a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

A estas alturas ¿cuál es la consecuencia? La ambigüedad es, al mismo tiempo, el hecho de la revelación y la posibilidad de interrumpir permanentemente el libre curso de mi subjetividad. Este es un tema común en el que coinciden los diferentes artículos de Levinas en torno de la revelación: “Levinas problematiza el contenido de las Santas Escrituras —el significado— ya que descubre una ambigüedad o

---

más preciso no traducir la expresión “contestation” simplemente por “refutación”, sino por “poner en tela de juicio”. “Contester” en el contexto presente no equivale tanto a negar o refutar. Aunque no se excluya totalmente una posible refutación, se trata mucho más de una suspensión que de una negación.

enigma. Y la ambigüedad consiste en que lo dicho, fijado por el contenido de las Escrituras, es desbordado por el decir” (Fernández Hart, 2013: 152). Y Levinas reconoce mucho más y lo podemos expresar con la referencia a un hiato entre el significante y el significado cuando nos acercamos al hecho de la revelación.

En *Más allá del versículo*, el texto antes referido, Levinas da cuenta de una diferencia entre el hecho y el contenido de la revelación, pero va más lejos. Sostiene que no es el contenido lo que merece nuestra atención, sino el hecho de la revelación. Gracias a esta distinción puede, en primer lugar, tomarse distancia con respecto de una interpretación ingenua de las Escrituras que podría quedarse absorbida por la comunicación celeste entre el cielo y la tierra. Debe tomarse distancia con relación a una revelación hipostasiada. Y en segundo lugar, puede así aclararse el contenido a través del hecho. Es más pertinente remitirse al hecho de la revelación que es, según el autor, el primer contenido de ella. En efecto, es más pertinente proceder así porque en ella el significado excede al significante en virtud del mandato ético del Infinito que burbujea en ella.

Pero ¿qué es el Infinito? El Infinito es Dios o la trascendencia. Aunque la trascendencia no sea susceptible de convertirse en un concepto, lenguaje, tema, ella aparece como exigencia ética, y esta característica aparece tempranamente en la obra de Levinas. La exigencia ética da sentido a todo lenguaje y a toda tematización. El *decir* es una interrupción de lo *dicho* como coherencia interna; interrupción que designa la aproximación de una exterioridad. El *decir* se refiere al hecho en el que la exterioridad vulnerable del otro se aproxima a mí. Soy visitado por el otro en la vulnerabilidad de su rostro. La proximidad entre uno y otro es contacto, es más precisamente exposición. A este respecto, el rostro es inefable y es, al mismo tiempo, contacto y retirada<sup>6</sup>. La interrupción aludida se gesta en la proximidad de las sensibilidades; esta se da entre los seres humanos y ella guarda y significa la huella de un Infinito que no es asible. Levinas encuentra en la sensibilidad el punto de partida de la revelación del Infinito, de aquello que él llama “Palabra de Dios” porque, inasible, solicita mi intervención o mi respuesta.

Si el *equivoco* supone dos términos distintos y en conflicto, estos coinciden en una misma ambigüedad, primero *formal* porque cada uno de ellos pone en tela

6 La fórmula que prefiero usar en el contexto de una investigación sobre la revelación es la de *Tsimsum*, término de la cábala que significa contracción o concentración de Dios en un punto. Isaac Luria hace una corrección al término: Dios se retira *a partir* de un punto. De modo análogo, el rostro, con el que adviene Dios, se revela en su retiro. Esto quiere decir que en la proximidad entre uno y otro, aunque vulnerable, el otro es inasible.

de juicio un *dicho* o, para entendernos mejor, podríamos decir que se cuestiona la transparencia de la síntesis fenomenológica; y además *material* porque ambos se ocupan de la relación ética por excelencia, es decir, que la revelación se transforma en mandato: pero ya no se trata de la revelación teológica o filosófica. En la ambigüedad se resuelve el equívoco. Como puede verse, nuestro argumento se apoya sobre la ambigüedad tal como es tratada y descubierta en *De otro modo que ser*: hace falta una traducción de lo no–tematizable; la traducción es una traición porque hace tema lo no–tematizable y la traición es asimismo puesta en tela de juicio por un *decir* que jamás es absorbido por ningún *dicho*. Esto da testimonio de una *iteración*<sup>7</sup>, absolutamente necesaria si se busca ya no sólo la esencia, sino más allá de ella. Asimismo la iteración limita la posibilidad de cualquier especie de totalidad; riesgo latente de todo modelo de pensamiento.

### 3. ¿Cómo pensar la religión a partir de la revelación?

Levinas sostiene que “la filosofía deriva para mí de la religión. Ella es convocada por la religión que marcha a la deriva y la religión probablemente siempre marcha a la deriva” (Levinas, 1977: 156). Seguir el itinerario del filósofo de origen judío, implica al mismo tiempo describir la religión y desarrollar aquello que ella debería ser y, con esto, si lo que dice es exacto, no evitaremos que la religión vaya a la deriva, pero limitaremos sus eventuales secuelas. En los distintos debates que han tenido lugar en torno a la religión en el mundo, ella se ha convertido en una amenaza.

Para los académicos que postulan el ateísmo —mencioné antes a aquellos que han sido bautizados como los “cuatro jinetes del ateísmo”— como antídoto frente a la irracionalidad de la religión, esta debería desaparecer, y sostienen además, que desaparecerá en la medida en que la ciencia prosiga su conquista de la historia. Sam Harris pretende que el *quid* de la adhesión de millones de personas a la religión está en que existen dos mitos que habrá que derribar:

hay dos mitos que mantienen a la fe por encima de la crítica racional y que parecen alimentar por igual tanto al extremismo religioso como a la moderación: El primero es decir que la mayoría creemos que la gente puede obtener cosas buenas de la fe religiosa (por ejemplo, comunidades más sólidas, una conducta ética, experiencia espiritual) que no pueden obtenerse de otro modo; y, el segundo, que también creemos que las cosas terribles que a veces se cometen en nombre de la religión no son consecuencia de la fe propiamente dicha sino de nuestra vil naturaleza —de fuerzas como la avaricia, el odio y el miedo—, y que el mejor remedio para ellas (cuando no el único) son las creencias religiosas. Estos dos

7 Una reiteración un tanto circular, pero que no es viciosa.

mitos, unidos, parecen otorgarnos la inmunidad perfecta a los estallidos de razonamiento de nuestro discurso público (Harris, 2007: 8).

Y para certificar que la religión es irracional, afirmará también:

Sea cual sea su imaginario origen, las doctrinas de las religiones modernas siguen siendo tan insostenibles como las que acabaron hace miles de años en el vertedero de la mitología por falta de seguidores; hay tantas pruebas que justifiquen la creencia en la existencia literal de Yahvé y Satanás como las había de que Zeus se sentaba en el trono de su montaña mientras Poseidón agitaba las aguas (Harris, 2007: 10).

La relevancia de traer a colación tesis radicales como las sostenidas por Harris está en que la crítica pierde de vista el hecho de la religión. ¿No es más racional, como lo pretenden aquellos, preguntarse cómo es posible el hecho de la religión en lugar de sostener destempladamente que debe ser erradicada? En la perspectiva levinasiana no se puede negar que la religión corre el riesgo de caminar a la deriva (Levinas, 1977: 155–156). Pero este hecho concomitante hace urgente avanzar hacia una exégesis adecuada que evite desastres espirituales, sociales, políticos e incluso económicos. El hecho de la revelación permite salir de los entrapamientos de una religión sin apertura ética, sin relación a pesar de ser una de sus vocaciones de origen. Levinas ha requerido, por eso, desmontar la religión de lo sagrado referida a una comunicación celeste que termina por absorber al sujeto quien es para el filósofo francés la condición indispensable de la acción ética.

Por esta razón, Levinas a través de la revelación no sólo describe la religión y explica su posibilidad formal, sino que muestra su vocación que es a su vez respuesta a una vocación del Infinito puesto en el sujeto. La religión *que va a la deriva* exige que el pensar avance más allá de lo acostumbrado: porque Levinas se sitúa más allá de las definiciones sociológicas o antropológicas de la religión, su tarea requiere un trabajo de deconstrucción de aquello en lo que la religión hace pensar habitualmente.

En efecto la religión es habitualmente asociada a lo sagrado y, en el mismo sentido, los textos de las religiones son “sagrados”. Para Levinas esta forma de religión es un problema porque la experiencia de lo sagrado es otra forma de totalidad y así este consiste en una indistinción, en un retorno al ser neutro que acosa la existencia humana. La pretensión religiosa en el caso de lo sagrado consiste en buscar una fusión con la trascendencia a través de una exacerbación de las emociones. Acaso sea este el peligro más grande. Lejos de soñar con tal fusión, Levinas subordina todo contenido religioso a su sentido según la razón formal significada por la religión. Religión significa pues “relación”. Sólo así sería posible

imaginar una paz escatológica. A este respecto, conviene recordar que Levinas opone los términos de “escatología” y “teleología”. Sin duda en el imaginario filosófico del autor, la teleología está asociada a Hegel y al sentido que este da al término: la realización de una finalidad *de y en* la historia. Se trataría de una finalidad inherente a un sistema de la totalidad. La escatología en cambio introduce una variable: se trata de otro tipo de temporalidad y de un fin que no es inmanente a la historia. La escatología trasciende la totalidad (Levinas, 1984: X–XI).<sup>8</sup>

La crítica a la religión se encuentra en el corazón mismo de la filosofía levinasiana y consiste en evitar los excesos de lo sagrado que subsumen y subordinan toda trascendencia, es decir, toda diferencia y defender, al mismo tiempo, la reversibilidad entre religión y ética. Si la religión designa la relación, entonces la religión es ética y la ética es religión y en este sentido, tan relevante es en Levinas el concepto de responsabilidad como el de santidad. La religión es la relación que implica necesariamente la separación absoluta del Santo<sup>9</sup> y cuya separación imposibilita una fusión de cualquier especie. Si la religión es relación, ella existe solamente cuando existen diferencias. En la diferencia, mi individualidad es requerida por el Infinito y por sus huellas.

La salida del modelo de la “religión sagrada” se encuentra en la conciencia de una sollicitación de otro distinto de mí —o más bien, en la conciencia de ser sollicitado por la Palabra de Dios; por otro que se revela. La sollicitación, el llamado a mi individualidad, el llamado ético constituye la coincidencia por excelencia entre la revelación como Escritura y la revelación del Infinito. Así como el Talmud solicita la intervención de un individuo para esclarecer el sentido de la Escritura, el Infinito —que se revela a través de sus huellas, es decir en el rostro del otro— reclama y exige una respuesta a la sollicitación del otro. Mi singularidad es un acto ético, es la obediencia a una orden; soy responsable del otro. Esta revelación no goza de la claridad de una ecuación matemática, sino más bien de la ambigüedad

---

8 Por tratarse de un concepto relevante, me permito incluir la cita completa: “[El] verdadero alcance [de la escatología] está más allá. Ella no introduce un sistema teleológico en la totalidad; ella no consiste en enseñar la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser, *del otro lado de la totalidad* o de la historia, y no con el ser del otro lado del pasado y el presente [...] Ella es relación con *un excedente siempre exterior a la totalidad*” (Levinas, 1984: X–XI). Podemos notar la precaución por evitar que todo sea en definitiva retrotraído al “presente” en el que la conciencia ejerce todo su poder e ingenio.

9 La noción de santidad tiene un matiz religioso que Levinas expone sin intenciones segundas. La santidad del universo judío nos remite a aquello que está y permanece separado, es decir, trascendente. El Santo es la trascendencia.

de un lenguaje susceptible de ser puesto en tela de juicio por la proximidad que existe entre el uno y el otro; la ambigüedad de un Infinito que interrumpa el libre curso del yo inspirándole una respuesta. La proximidad del otro interrumpe la buena conciencia del uno (de mí).

De esta manera, la religión puede ser redefinida o remitida a su primer sentido. Ella es, antes que nada, relación entre el uno y el otro que indica de este modo algo de la relación entre el uno y Dios. Aunque el otro no sea la mediación hacia Dios (porque esto implicaría hacer teología) el camino parece ineludible: Dios pasa por el prójimo y el prójimo pasa por Dios. La religión tiene y mantiene una diferencia porque el Infinito no es jamás asido, porque permanece siempre trascendente, pero también es inspirador del crecimiento de nuestro deseo. Y si el prójimo no es jamás reducido a mi medida es porque tiene la medida de ser huella del Infinito. Y en este sentido, el Infinito no nos satisface, más bien ahonda nuestro deseo.

En consecuencia, la religión de la santidad me deja ser. La religión no subsume la diferencia; asegura el hecho de la subjetividad, es decir, la posibilidad de la existencia de una vida ética. Hay en este hallazgo de la revelación una paradoja que consiste en que la subjetividad es tal en virtud de la suspensión de ella por parte del Infinito. En el corazón de esta subjetividad se produce o puede producirse el despertar de la conciencia: el despertar al otro, la posibilidad de amarlo. No se trata únicamente de saber de su existencia, sino de amarlo porque la responsabilidad, después de todo, no es otra cosa.

No es posible acometer un análisis propiamente fenomenológico de la revelación porque hemos señalado que se refiere a una estructura espiritual del ser humano; estructura en la que el Infinito no se deja “agarrar”, pero pasa siempre lo suficientemente cerca en la verificación de un deseo cada vez más profundo y a la medida de aquello que me solicita. Por eso hemos preferido el término de *contra*-fenómeno. Este permite reconocer lo más propio de cada ser humano en una relación libre de totalidad.

La experiencia talmúdica de Levinas, su relación particular con la Escritura como una exigencia le ha hecho comprender la importancia de cuestionar la religión de lo sagrado. Aún cuando pueda reconocerse en Levinas cierto racionalismo, esto no le impide exponer la fenomenología y la religión a las experiencias que parecen interrumpirlas o ponerlas entre paréntesis. La conclusión es estricta y sorprendente: la filosofía no será más “amor a la sabiduría”, sino la “sabiduría del amor”, de la

relación en la que el sujeto es reconvenido a su propia suspensión. En Levinas la filosofía, en particular la fenomenología, se encuentra frente a un *contra*-fenómeno (el Infinito) que, inasible, se transforma en orden, ley, enseñanza. Sólo de este modo, la filosofía está llamada a realizar el amor del que ella vive.

#### **4. Conclusiones**

1. Más de veinte años después de la muerte de Levinas, su vigencia no ha perdido ningún vigor sobre todo en el ámbito político y ético. Con todo, en un tiempo en el que se endurece la crítica contra la religión, este autor se convierte además en un hito imprescindible para reinterpretar la religión desde su facticidad. La religión es un hecho que debemos pensar para que ella no marche a la deriva.
2. El método de Levinas ha sido desarrollado como una *cuasi*-fenomenología porque ha sido uno de los primeros en conducir el método hasta sus márgenes al confrontarlo con una trascendencia que está del otro lado de la síntesis a la que solemos recurrir para conocer. Aunque no lo hemos desarrollado en el artículo, el método muestra así, no sólo una reducción ética, sino la exigencia de abrirse a una hermenéutica cuyo objetivo también es ético.
3. Aun cuando el método aparezca como desconcertante, ya que pretende reinventar la fenomenología, la propuesta de Levinas es coherente y tiene unidad. Esta unidad puede descubrirse a través de la categoría de “revelación”. El término nos confronta con un equívoco en el que se alternan dos usos. El primero es bíblico y se refiere a las Escrituras; el segundo es filosófico y se refiere a la revelación del Infinito. Estos términos coinciden en una ambigüedad que puede resumirse como el mandato ético.
4. De este modo, la aproximación al hecho de la religión desde la revelación permite entender que, lejos de preconizar una religión sagrada que elimina o subsume al sujeto y por lo tanto la posibilidad del hecho ético, Levinas aboga por una religión de la santidad que se muestra indesligable de la ética porque asegura que haya relación, es decir, un cara a cara y una diferencia entre el uno y el otro (y el Otro)<sup>10</sup>.

---

10 La relación que existe entre otro y Otro está dada en la filosofía levinasiana por la apertura que el Infinito (Otro) provoca en el Mismo en virtud de su activación permanente por obra del otro. Con esto quiero decir que el otro solo se da en la relación ética, en el dúo ético que siempre esta habitado por la

5. Una mención aparte tendrá la espiritualidad que, en el autor, adquiere un giro. Ella será tratada como condición de posibilidad de la religión al tratarse de la apertura a la trascendencia. En otras palabras, la espiritualidad es la concreción antropológica de la revelación. Si esto es así, la religión de la santidad consiste en una tesis ética que guarda con la espiritualidad un vínculo inevitable no sólo porque es su condición, sino porque cualquier gesto que pretenda hacerse de la trascendencia es anti-religioso por antonomasia. La religión sagrada que coexiste con la religión de la santidad pretende, como parte de su identidad, hacerse de la trascendencia en una fusión que elimine la relación y también la sociedad.

### Bibliografía

1. Abensour, M. (1991). *Commentaire a quelques réflexions de Levinas*. En: E. Levinas, *Cahiers de l'Herne*. Paris, Ed. de l'Herne.
2. Calin, R., & Sebbah, F.-D. (2002). *Le Vocabulaire de Levinas*. Paris, Ellipses.
3. Descartes, R. (1967). *Méditations Métaphysiques*. En: Descartes, R. *Oeuvres Philosophiques* (Vol. II). Paris, Editions Garnier Frères.
4. Fernández Hart, R. (2013). *Creo luego existo. Revelación y religión en Levinas*. Lima: Fondo editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
5. Harris, S. (2007). *El fin de la fe. Religión, terror y el futuro de la razón*. España: Editorial Paradigma.
6. Janicaud, D. (1998). *La Phénoménologie éclatée*. Paris: Editions de l'Eclat.
7. Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Madrid: Alfaguara.
8. Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
9. Levinas, E. (1977). *Les dommages causés par le feu*. En: Levinas, E. *Du sacré au saint*. Paris: Ed. du Minuit.
10. Levinas, E. (1982a). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana.

---

interrupción de Otro Infinito. En este sentido, entiendo al Infinito como condición de posibilidad de la ética más allá de las categorías ontológicas.



11. Levinas, E. (1981). Amour et révélation. En: P. H.–P. (présentation), *La Charité aujourd'hui*. Paris: Ed. S.O.S.
12. Levinas, E. (1982b). La révélation dans la tradition juive. En: Levinas, E. *L'au-delà du verset*. Paris: Editions de Minuit.
13. Levinas, E. (1982c). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit.
14. Levinas, E. (1984). *Totalité et infini*. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
15. Levinas, E. (1989). Ecrit et sacré. En: Vieillard–Baron, J. & Kaplan, F. (Eds.), *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf.
16. Levinas, E. (1991a). L'inspiration religieuse de l'Alliance. En: Levinas, E., Chalier, C. & Abensour, M. (Eds.), *Cahiers de l'Herne*. Paris: Ed. de L'Herne.
17. Levinas, E. (1991b). Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. En: Levinas, E., Chaier, C. & Abensour, M. (Éds.), *Cahiers de l'Herne*. Paris: Ed. de L'Herne.
18. Levinas, E. (1998). Dieu et la philosophie. En: Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: VRIN.
19. Levinas, E. (2006). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
20. Ricœur, P. (1986). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN.
21. Ricœur, P. (1986). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN.
22. Rolland, J. (2000). *Parcours de l'Autrement*. Paris: PUF.
23. Sebbah, F.–D., & Salanskis, J.–M. (2008). *Usages contemporains de la phénoménologie*. Paris: Sens & Tonka.



# Autoengaño y voluntarismo doxástico\*

## Self-deception and doxastic voluntarism

Por: **Gustavo Fernández Acevedo**

Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
Mar del Plata, Argentina  
E-mail: facevedo@mdp.edu.ar

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2017

Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a07

**Resumen.** *La doctrina conocida como “voluntarismo doxástico”, esto es, la idea según la cual podemos adoptar libremente nuestras creencias, ha sido considerada insostenible por la mayoría de los filósofos. Ahora bien, cabe distinguir dos versiones de esta doctrina. El voluntarismo doxástico directo, que coincide con la descripción precedente, y el voluntarismo doxástico indirecto, que sostiene la tesis más moderada según la cual sería posible inducir en nosotros mismos determinadas creencias de manera indirecta por medio de la modificación planificada de nuestras conductas. Bernard Williams, quien ha presentado influyentes argumentos en contra del voluntarismo doxástico directo, ha admitido que su variante indirecta es posible, pero sólo por medio del autoengaño. En este artículo se examinan distintas concepciones contemporáneas respecto del autoengaño y se concluye que bajo ninguna de las caracterizaciones presentadas este fenómeno puede constituir un medio eficiente para la inducción voluntaria indirecta de creencias.*

**Palabras clave:** Autoengaño, voluntarismo doxástico, conducta, acción, creencias, voluntad

**Abstract.** *The doctrine known as “doxastic voluntarism”, that is, the idea according to which we can freely adopt our beliefs, has been considered as untenable by most philosophers. Moreover, it is possible to distinguish two versions of this doctrine. The direct doxastic voluntarism corresponding to the latter description; and the indirect doxastic voluntarism, that sustains a more moderate thesis according to which it would be possible to induce certain beliefs in ourselves in an indirect way through the planned modification of our conducts. Bernard Williams, who has presented influential arguments against the direct doxastic voluntarism, has admitted that its indirect variation is possible, but only via self-deception. In this article, different contemporary conceptions of self-deception are examined, to conclude that under any of these can this phenomenon constitute an efficient means for the indirect voluntary induction of beliefs.*

**Keywords:** Self-deception, doxastic voluntarism, conduct, action, beliefs, will

---

\* El artículo es resultado del proyecto de investigación titulado *El rol de la evidencia en el autoengaño*. Inicio: 01/01/2017; fin: 31/12/2017. Entidad que financió el proyecto: Universidad Nacional de Mar del Plata. Deseo agradecer las observaciones de los árbitros de *Estudios de Filosofía*, que me permitieron mejorar varios pasajes de la versión previa de este trabajo.

### Cómo citar este artículo

MLA: Fernández, Gustavo. “Autoengaño y voluntarismo doxástico.” *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 139–160

APA: Fernández, G. (2018). Autoengaño y voluntarismo doxástico. *Estudios de Filosofía*, 57, 139–160.

Chicago: Fernández, Gustavo. “Autoengaño y voluntarismo doxástico”. *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 139–160.

## I

La idea de que podemos ejercer un control voluntario sobre aquello que creemos, esto es, que podemos decidir adoptar libremente nuestras creencias, constituye la posición comúnmente conocida como *voluntarismo doxástico*. De acuerdo con esta tesis, así como algunas de nuestras acciones (por ejemplo, levantar un brazo) son acciones básicas, que no requieren para su ejecución de la realización de ninguna acción adicional, ciertos casos de adquisición de creencias constituirían acciones básicas: podríamos adoptar algunas creencias de modo voluntario y directo, sin vernos forzados a ello por la particular relación entre las creencias y la realidad. La defensa del voluntarismo doxástico no requiere afirmar que *cualquier* creencia puede ser candidata a la adquisición directa; sólo se necesita sostener que *algunas* creencias pueden ser adquiridas de ese modo. Tal presunta conexión entre acciones y creencias ha inspirado la distinción entre diferentes tipos de voluntarismo doxástico. Así, Nottelman (2006) presenta, siguiendo a Audi, una división de esta doctrina en dos versiones: versión conductual y versión genética. La primera, más fuerte y menos defendida, sostiene que creer constituye un tipo de acción, algunos de cuyos casos son directamente voluntarios; la segunda, más débil, expresa el punto de vista según el cual la formación de una creencia es en ocasiones una clase tal de acción.

En cualquier caso, y ya desde Hume, ha existido un amplio consenso en que el voluntarismo doxástico es insostenible. Distintos filósofos han afirmado que es completamente imposible elegir a voluntad y de modo directo nuestras creencias (Adler, 2002; Elster, 1979; Williams, 1973). Para los críticos, un rasgo esencial de las creencias es que tienden o apuntan hacia la verdad: se imponen por el peso de la evidencia en su favor, y no por nuestro deseo de que el estado al que hacen referencia acontezca; esta tesis se ha denominado, consecuentemente, *involuntarismo doxástico*. Si fuese posible para nosotros creer a voluntad a sabiendas, se afirma, sería posible creer que *p* es verdadero, sabiendo todo el tiempo que la creencia no está justificada por la evidencia, que fue adquirida a voluntad y que las creencias pueden ser adoptadas sin consideración a su verdad o falsedad, todo lo cual es considerado imposible. Esta imposibilidad puede ser concebida como una imposibilidad conceptual/lógica/metafísica o como una imposibilidad psicológica y, aun cuando fuesen superables las objeciones relativas al primer tipo de imposibilidad, esto no implicaría que también lo serían las críticas referentes al segundo tipo. Se han presentado, no obstante, diversas réplicas a los argumentos contra el voluntarismo doxástico (Bennett, 1990; Funkhouser, 2003) e intentos de

mostrar como las dificultades de esta posición pueden ser superadas (Ryan, 2003; Steup, 2008).

A los fines del presente trabajo, resulta necesario distinguir entre dos tipos de voluntarismo doxástico habitualmente diferenciados: el voluntarismo doxástico *directo* (que se ajusta a la noción inicialmente descrita) y el voluntarismo doxástico *indirecto*. Según esta última variante sería posible, en principio, inducir en nosotros mismos determinadas creencias de manera indirecta por medio de la modificación planificada de nuestras conductas; esta alternativa suele ser ejemplificada por el consejo de Pascal de actuar como si se fuese creyente, de modo de inculcar en nosotros mismos la creencia en Dios. La posibilidad del voluntarismo doxástico indirecto es admitida por los críticos más firmes de la variante directa de esta tesis. Adler (2002) observa que, en lo que respecta al voluntarismo doxástico, la pregunta pertinente no es si somos capaces de influir o controlar indirectamente nuestras creencias; en su opinión, es innegable que podemos inducir en nosotros mismos una creencia prestando atención a fuentes que expresen un único punto de vista, sesgándonos hacia la opinión buscada. El aspecto positivo de esta capacidad, agrega, es que podemos desarrollar disposiciones o hábitos para estar abiertos a la crítica o a la evidencia contraria, y evaluarlas equitativamente. Bernard Williams (1973), por su parte, pese a haber desarrollado un argumento sumamente influyente en favor de la imposibilidad conceptual del voluntarismo directo, concede que hay lugar para aplicar la decisión de creer por medio de rodeos [*roundabout*]. No obstante, considera que esta alternativa es profundamente irracional y que puede tener éxito sólo por medio del autoengaño.

Ahora bien, el esclarecimiento de la naturaleza de los vínculos entre el autoengaño y la inducción voluntaria indirecta de creencias requiere de un análisis mayor al que Williams lleva a cabo. De hecho, este autor señala explícitamente que no se ocupará del autoengaño en su trabajo y, más allá de algunas observaciones relativas a las implicaciones de este fenómeno para el manejo de la evidencia, no hay intento alguno de dilucidar su naturaleza. Sin embargo, la necesidad de un mayor análisis no se debe sólo a la ausencia de un examen de esta cuestión por parte de Williams, sino principalmente a la falta de acuerdo respecto de cuáles son los estados que originan y hacen posible el autoengaño y, por ende, a qué clase de relación puede tener con el voluntarismo doxástico indirecto. En consecuencia, la determinación de los vínculos entre ambos fenómenos constituye una tarea pendiente, que afrontaremos en el presente trabajo.

El artículo estará organizado de la siguiente forma. En la segunda sección examinaremos algunas posibles conexiones entre el voluntarismo doxástico indirecto y el autoengaño, y nos detendremos especialmente en un intento de mostrar que es posible inducir conscientemente en nosotros mismos creencias que consideramos falsas de un modo indirecto sin que el autoengaño se encuentre involucrado; sostendremos, respecto de esta tentativa, que hay varias razones para pensar que no logra su objetivo. En la tercera sección presentaremos algunas notas en principio imprescindibles del autoengaño, centrándonos en una dimensión particular, esto es, la referente a los estados mentales que le dan origen. En la última sección examinaremos los problemas de las dos teorías más influyentes acerca de los procesos que originan el autoengaño, esto es, el intencionalismo y el no intencionalismo, y analizaremos su posible rol en el intento de inducir voluntariamente creencias en nosotros mismos; sostendremos que, cualquiera que fuere la concepción que se adopte respecto de los estados mentales que originan el autoengaño, este fenómeno no puede constituir un medio eficiente para la inducción voluntaria de creencias.

## II

Como veremos en las siguientes secciones, suele atribuirse un carácter indirecto al proceso que conduce a un estado de autoengaño. Sin embargo, y pese a que el voluntarismo doxástico directo no parece requerir de ninguna mediación, no siempre se ha dado por sentado a cuál variante de este fenómeno puede supuestamente prestar apoyo. Booth (2007) examina la posibilidad de que el autoengaño constituya una vía de justificación para el defensor del voluntarismo doxástico directo, que permitiría eludir los argumentos a favor de la imposibilidad psicológica (suponiendo, claro está, que la imposibilidad conceptual/lógica/metafísica haya sido superada). Esta posibilidad plantea el problema del modo en que el autoengaño debe ser concebido para lograr ese objetivo. Booth considera que, con ese fin, el fenómeno debe ser interpretado de modo tal que a) muestre cómo al menos algunos casos de autoengaño son logrados sin la intervención de ninguna mediación, y b) que tales actos sean conducidos deliberadamente y con plena conciencia. A partir del análisis del clásico ejemplo de mala fe presentado por Sartre (1943), el de la joven que se niega a reconocer ante sí misma los intentos de seducción de su acompañante, Booth considera que no es posible satisfacer ambas condiciones simultáneamente: no es posible cumplir con la condición a) sin violar la condición b), y a la inversa; consecuentemente, dado que ambas deben ser cumplidas para que los casos de autoengaño constituyan casos de voluntarismo doxástico directo, parecería que

ningún acto de autoengaño podría establecer la posibilidad psicológica de control doxástico directo. El autoengaño puede, concluye Booth, involucrar un control doxástico indirecto, pero no un control directo.

Si Booth estuviera en lo correcto (cuestión que no examinaremos aquí) entonces el rol del autoengaño en el voluntarismo doxástico quedaría, en el mejor de los casos, acotado a la variante *indirecta* de este fenómeno. Como hemos señalado, esta posibilidad ha sido admitida por filósofos como Williams, quien considera que el autoengaño constituye una condición necesaria para el voluntarismo doxástico indirecto.<sup>1</sup> Sin embargo, hay autores que han sostenido que es posible decidir creer

---

1 Uno de los evaluadores de este artículo ha señalado que puede darse una interpretación a las observaciones de Williams que difiere con aquella a la que aquí adhiero, esto es, que el autoengaño constituye una condición necesaria para la inducción voluntaria indirecta de creencias. El árbitro señala acertadamente, entiendo, que el texto de Williams no es explícito respecto de los vínculos entre ambos fenómenos, y que algunas de sus afirmaciones pueden dar lugar a una interpretación alternativa, que consiste en sostener que este autor en realidad rechaza la idea de que los casos en los que por medio del autoengaño llegamos a creer algo en lo que deseamos creer constituyen casos genuinos de inducción voluntaria indirecta de creencias. El árbitro considera que, si tal interpretación alternativa fuese correcta, el artículo no habría identificado correctamente el foco de discusión. Al respecto corresponde efectuar varias observaciones. En primer lugar, creo que la interpretación alternativa sugerida por el árbitro, si bien plausible, lo es menos que aquella a la que adhiero en este artículo. Si lo entiendo correctamente, el argumento principal del evaluador se basa en que de la afirmación de Williams por la cual rechaza “el *proyecto consciente* para hacerme creer lo que deseo creer” (cursivas del árbitro) parece seguirse que el autoengaño nos lleva a creer aquello que deseamos justamente porque opera de modo inconsciente. Pero si se supone que la inducción voluntaria indirecta de creencias requiere de algún grado de consciencia en al menos ciertos momentos del proceso, el que Williams parezca sostener que el autoengaño opera de modo inconsciente constituiría una razón para pensar que no considera que los casos en los cuales logramos creer algo por medio del autoengaño no son casos reales de inducción voluntaria indirecta de creencias. Sin embargo, la discusión de Williams acerca de las posibles objeciones al intento de inducir en uno mismo aquello que sabemos que es falso indicaría otra cosa. Estas objeciones apuntan a que tal intento implicaría o bien un proceso de remoción de toda evidencia contraria a la creencia deseada, lo que en última instancia conduciría “a la paranoia” (151), o bien, si queremos evitar esta consecuencia, a conducirnos en el mundo de modo tal de evitar cualquier evidencia que comprometa nuestra creencia. Pero, si esto último fuera el caso, agrega, este proyecto de autoengaño requeriría que quien lo practica realmente conozca la verdad, esto es, sepa que la creencia que favorece es falsa; si esto no fuese así, señala, no sería capaz de conducirse de modo tal de evitar la evidencia contraria. Esto último, considero, implica que quien se autoengaña es, en alguna medida, consciente de la verdad, por lo que el autoengaño no posee el carácter plenamente inconsciente que la interpretación del árbitro le atribuye. Y, en consecuencia, la incompatibilidad entre la inducción voluntaria indirecta de creencias y el autoengaño no sería tal. Admito que, como señalé, el análisis de Williams plantea cuestiones espinosas y su posición no es explícita sobre varias de ellas, por lo cual resulta difícil encontrar un argumento que zanje la discrepancia. No obstante, la posibilidad de que mi interpretación sea errónea no elimina el interés de la tesis defendida en el presente artículo; entiendo que la necesidad de establecer con mayor precisión los vínculos entre voluntarismo doxástico y autoengaño no se deben solo (ni principalmente) al

de modo indirecto sin que el autoengaño esté involucrado. Este es el caso de Thomas Cook (1987), cuya defensa de esta tesis examinaremos a continuación.

Cook observa que diversos filósofos, entre los cuales se cuentan Elster, Pears y el citado Williams, sostienen que el esfuerzo de inducir en uno mismo la creencia en la verdad de una proposición que se considera falsa (o en una proposición para la cual se carece de evidencia que justifique su aceptación) sólo puede tener éxito si en alguna parte del proceso se olvida que se está haciendo tal esfuerzo. Aunque este punto de vista tiene un atractivo intuitivo fuerte, Cook afirma que es falso y que esta falsedad puede ser puesta de manifiesto mediante un ejemplo. Considera que la posición de esos filósofos proviene, en primer lugar, de una subestimación de los factores no probatorios que pueden influir en las creencias y, en segundo lugar, de un descuido del hecho de que los propios criterios para la justificación son en sí mismos creencias susceptibles de manipulación de forma indirecta.

Cook propone un ejemplo que muestra, a su entender, la posibilidad de creer que  $p$  mientras se piensa que tal creencia se deriva de la decisión de creer que  $p$ . Nick es un brillante y ambicioso biólogo que trabaja en una pequeña universidad fundamentalista. Tiene importantes aspiraciones de éxito profesional, y está dispuesto a hacer grandes esfuerzos por lograrlo. Sin embargo, advierte correctamente que sus ideas creacionistas reducen a un mínimo sus posibilidades de obtener tal éxito. Ha considerado la posibilidad de mantener ocultas sus creencias creacionistas mientras acepta públicamente la teoría de la evolución, pero una vida de hipocresía y engaño no es un porvenir que le resulte atractivo. Así, estima que la mejor solución para su problema consiste en creer que la teoría de la evolución es la concepción correcta acerca del desarrollo de la vida sobre la Tierra, de modo que decide adoptarla. Nick cree (como siempre ha creído) que la revelación expuesta en las Escrituras, interpretadas literalmente, es el árbitro último en tales disputas, de modo que será difícil para él inducir la creencia en cuestión. No obstante, Nick tiene conocimiento acerca de los factores no probatorios que influyen en la adopción de creencias: los mecanismos de reducción de la disonancia que tienden a mantener las creencias en consonancia con la conducta; las influencias sobre las creencias por parte de personas que admira y con las que comparte su tiempo; la hermenéutica y la filosofía de la ciencia, relativas a los modos en los cuales la evidencia es interpretada y qué debe ser considerado evidencia; por último, sabe que la atención selectiva a la

---

interés por elucidar la posición de Williams. Aunque este autor nunca hubiera mencionado al autoengaño como estrategia para la inducción voluntaria indirecta de creencias, la relación entre ambos fenómenos mantendría su interés teórico como casos paradigmáticos de irracionalidad motivada en el plano teórico.



evidencia y el empleo de hipótesis interpretativas son ampliamente una cuestión de hábitos. Con este conocimiento en mente, inicia el proyecto de inducir las creencias buscadas y concurre a Harvard para realizar sus estudios de posgrado. Aunque está convencido de que la teoría de la evolución es falsa, está decidido a creer que es verdadera, y confía en que el prestigio de sus instructores, las presiones sociales y la disonancia interna provocada por la necesidad constante de reconocer y utilizar las hipótesis evolucionistas (en clase, en los exámenes, etcétera) inducirá en él, en última instancia, las creencias deseadas.

De acuerdo con Williams y Elster, prosigue Cook, Nick no podrá tener éxito en su proyecto a menos que maniobre de modo tal de olvidar o engañarse a sí mismo acerca de sus motivos y acerca de los orígenes de la creencia que desea adquirir. Bajo este punto de vista, en la medida en que recuerde que su creencia es una consecuencia del empleo de medios indirectos, que descansan en mecanismos e influencias no probatorios, no será capaz de creer realmente en la verdad de la teoría de la evolución. Sin embargo, Cook considera que la continuación del ejemplo permite ver la falsedad de la tesis de Williams y Elster: seis años más tarde, Nick se doctora aceptando la teoría biológica contemporánea. Recuerda sus inicios y cómo esperaba ser seducido por la creencia en tal teoría; se ríe para sus adentros de lo ignorante que era antes de haber ingresado a Harvard. Es plenamente consciente de que su creencia es consecuencia de una estrategia; no ha olvidado nada y no tiene necesidad de engañarse a sí mismo respecto de nada. Se podría argumentar, observa Cook, que Nick ha olvidado que las Escrituras son el árbitro final de las cuestiones en disputa; sin embargo, no lo ha olvidado, simplemente sostiene ahora que esa creencia es falsa y que él estaba en un error al sostener que era verdadera. Quizás, entonces, ha olvidado la evidencia que una vez le condujo a sostener sus creencias previas. Pero, de hecho, no lo ha olvidado en absoluto; se trata solamente de que ahora está inclinado a pensar que esa evidencia era muy débil y que sus creencias previas carecían mayormente de apoyo probatorio, y descansaban casi enteramente en la ignorancia, en presiones sociales, en la superstición y en la aceptación injustificada de las concepciones de sus padres y maestros fundamentalistas. La historia que cuenta ahora Nick acerca de su posición epistémica previa es una redescipción de esa posición, pero tal redescipción no requiere de olvido selectivo o autoengaño.

La mayoría de nosotros, dice Cook, estaría de acuerdo en que Nick pasó de una creencia que cuenta con poca evidencia en su apoyo a una creencia que cuenta con mayor evidencia favorable. Pero, agrega, no debería pensarse que nuestro juicio acerca de la fuerza del ejemplo depende de este hecho. Si el caso hubiera sido a la

inversa, Nick, un brillante evolucionista que quiere creer en la teoría creacionista, tampoco hubiera sido autoengañado. Nuestro criterio epistémico puede ser alterado por numerosas vías no racionales. En la medida en que uno se las arregle para modificar tal criterio, concluye, las propias creencias pueden ser conscientemente manipuladas sin necesidad de autoengaño.

¿Ha probado Cook que pueden existir casos de voluntarismo doxástico indirecto sin autoengaño? Sin duda, puede decirse mucho acerca de la plausibilidad psicológica de su ejemplo. Entre las posibles objeciones, cabe señalar que parece sumamente improbable que alguien que posee una convicción fuerte respecto de un determinado sistema de creencias, sistema que posee una importancia central en su vida (como sin duda sería el caso tratándose de un credo religioso fundamentalista adquirido y mantenido desde la infancia), esté simplemente dispuesto a desecharlo motivado por un interés como el éxito profesional, cuya relevancia psicológica parece comparativamente mucho menor. Aun en caso de que esto pudiese intentarse, parece más improbable aun que pueda hacerse el intento sin un costo psíquico sumamente elevado, costo que, podemos suponer, pondría en riesgo permanente el éxito de la empresa. Sin embargo, las dudas van más allá de la implausibilidad psicológica del caso propuesto, ya que se extienden a la interpretación según la cual se trata de un caso de voluntarismo doxástico indirecto. Una crítica de las conclusiones expuestas por Cook podría consistir en una defensa de alguna de las siguientes opciones: o bien hay voluntarismo doxástico indirecto pero, contra su tesis, mediado por el autoengaño, o bien no hay voluntarismo doxástico, caso en el que es irrelevante el que haya o no autoengaño. Examinaremos esta última opción en primer lugar.

Santamaría Navarro (2009), en referencia a las afirmaciones de Cook relativas al caso inverso (esto es, de la defensa de la verdad del evolucionismo a sostener la verdad del creacionismo) observa que si la tesis de este autor fuese suficientemente fuerte podría haber elegido tal alternativa; sin embargo, no fue ésta la opción elegida. Considera que el caso propuesto por Cook, claramente, no constituye un caso de creencia a voluntad. Parecería más bien que Nick desea creer en algo que no cree y, en el intento de lograrlo, descubre que la evidencia apoya la creencia deseada.<sup>2</sup>

---

2 No carece de interés esbozar una posible interpretación del caso de Nick según la cual no existiría autoengaño en su intento de adoptar la teoría de la evolución. Esta interpretación estaría basada en las condiciones sugeridas por Mele (2001) para la adopción autoengañosa de una creencia, que requieren que tal adopción no tenga lugar a través de una cadena causal desviada. El concepto de cadena causal

El punto que aquel autor quiere sostener es que lo que convence a Nick no es su deseo de creer, sino la evidencia. Por supuesto, agrega, si no hubiera deseado creer quizás no habría encontrado esta evidencia, pero tal caso le parece cercano a ciertos ejemplos propuestos por James o Russell en los que se actúa a partir de una hipótesis, y se encuentra evidencia en el curso de este proceso. La observación de Santamaría Navarro, en caso de ser correcta, constituye una forma de refutar la posición de Cook: en el ejemplo planteado puede haber (o no) autoengaño, pero en cualquier caso no habría voluntarismo doxástico indirecto; en tal caso, Cook no ha probado que puede existir voluntarismo doxástico indirecto *sin* autoengaño.<sup>3</sup> Si la objeción planteada por Santamaría Navarro pudiese generalizarse a cualquier caso de autoinducción de creencias verdaderas, entonces no podría existir voluntarismo doxástico indirecto sin autoengaño de la forma que Cook sugiere, pero simplemente porque en tales casos no habría voluntarismo doxástico indirecto.<sup>4</sup>

---

desviada suele ser presentado mediante ejemplos como el siguiente: supóngase que, en un concierto, un espectador pretende alterar al director de la orquesta, con quien mantiene una antigua enemistad personal. Para lograr esto tiene la intención de toser ruidosamente durante el concierto, pero esta misma intención causa en él un estado de nerviosismo que lo hace toser de modo ruidoso. El espectador tenía la intención de toser y esa intención causó que tosiera, pero esto último no ocurrió de modo intencional. Siguiendo este modelo, y teniendo en cuenta la interpretación de Santamaría Navarro, el ejemplo de Nick podría ser considerado un caso de cadena causal desviada. Esto es, la acción intencional de Nick consistente en ingresar a Harvard inicia una cadena causal de sucesos que finaliza en el estado buscado (la adopción de la teoría evolucionista), pero no del modo en que él lo planificó, esto es, mediante la actuación de los factores no probatorios que influyen en la adopción de creencias; lo que ha ocurrido es que, en este proceso, Nick ha encontrado buenas razones epistémicas para adoptar la teoría de la evolución, y ha resuelto adherir a ella. Lo anterior no responde, por supuesto, a la pregunta de si se trata de un caso de voluntarismo doxástico indirecto, aun cuando no exista autoengaño.

- 3 En términos similares a los de Santamaría Navarro parece expresarse Rosell (2008), en el contexto de una crítica a la tesis de James según la cual en ciertas situaciones es posible creer a voluntad: “Alternativamente, también podría suceder que, mediante mecanismos indirectos de formación de creencia, el sujeto acabe adquiriendo una creencia. Sin embargo, este tipo de voluntarismo —ampliamente reconocido— no es lo que está aquí en cuestión. Una cosa es decidir creer que *p* voluntaria y directamente y otra distinta decidir inducir en mí la creencia de que *p*. Esto último no está constreñido por las necesidades psicológica y conceptual anteriores, pues decidir formarme una creencia no es sí mismo una creencia. En estos casos es posible, y —dependiendo de qué acciones concretas se lleven a cabo— muy probable, conducirse uno mismo a creer que *p*; por bien que no es una ruta completamente segura. En este sentido, el argumento de la imposibilidad conceptual de creer voluntariamente no impide la existencia de fenómenos como el pensamiento desiderativo o el autoengaño. *En todo caso, la creencia resultante no será fruto directo de nuestra voluntad, ni crearemos que p porque queríamos o estábamos empeñados en creer que p, sino porque ahora la evidencia nos dicta que p*” (204. *Cursivas nuestras*).
- 4 Obviamente, tampoco habría autoengaño: no puede existir autoengaño en caso de que alguien adopte una proposición verdadera sobre la base de la mejor evidencia disponible.

Por otra parte, la sugerencia de Santamaría Navarro de tener en cuenta el caso inverso al propuesto por Cook (esto es, Nick considera que el evolucionismo es verdadero pero desea creer en el creacionismo) pone en primer plano la cuestión relativa a la necesidad de que la creencia a adoptar sea falsa para poder realizar una atribución de autoengaño. ¿Puede haber autoengaño en caso de que la creencia (o conjunto de creencias) a adoptar sean verdaderas? Si le creemos a Mele (2001), no. Según él, una condición necesaria para que se ingrese en un estado de autoengaño consiste en que la creencia a adoptar debe ser falsa. Para sostener esto se basa en una cuestión puramente lingüística: por definición, observa, una persona es *engañada* respecto de la creencia de que  $p$  sólo si  $p$  es falsa, y lo mismo ocurre en el caso de que alguien esté autoengañado respecto de la creencia en  $p$ . En consecuencia, en caso de que Cook tuviera razón y en su ejemplo hubiera voluntarismo doxástico indirecto, entonces habría que aceptar su conclusión: pueden existir casos de voluntarismo doxástico indirecto sin autoengaño, ya que no puede existir autoengaño cuando la creencia que se adopta es verdadera. Ahora bien, no es obligatorio aceptar la posición de Mele. Lynch (2010), observa que hay dos casos distintos en los que es posible hablar de autoengaño, casos que deberían ser distinguidos: “estar autoengañado *en* creer que  $p$ ”, y “haberse engañado a uno mismo *para* creer que  $p$ ”. Sugiere que si bien es contradictorio decir que  $S$  está autoengañado al creer algo que es verdadero, no es contradictorio decir que  $S$  se engaña a sí mismo *para* creer algo que es verdadero. La idea anterior puede ser apoyada, observa Lynch, por los casos de engaño interpersonal. Supóngase que yo sé que  $p$  es verdadero y sé que  $X$  sólo creerá que es verdadero si escucha que  $Z$  considera que lo es, ya que  $Z$  es la única persona en la que  $X$  confía. En tal caso yo puedo mentirle a  $X$  diciéndole que he estado en contacto con  $Z$ , y que él ha dicho que  $p$  es verdadera. En esta situación  $X$  no está engañado en creer que  $p$ , ya que  $p$  es verdadera. Sin embargo, podemos decir que  $X$  fue engañado por mí *para que crea* que esa proposición es verdadera. Si la posición de Lynch es correcta, no podemos desestimar, sobre la base de una cuestión puramente conceptual, que alguien pueda encontrarse en un estado de autoengaño respecto de una creencia verdadera.

Podemos preguntar, entonces, si lo anterior es aplicable al caso de Nick. No es posible tener la certeza de que Nick ha adoptado la teoría de la evolución sobre la base de los buenos elementos de juicio que existen en su favor, así como tampoco hay razones concluyentes para creer que lo ha hecho sobre la base de pruebas inadecuadas o falsas. Sin embargo, parece razonable pensar que no se trata de una situación de empate entre las dos alternativas: las buenas razones para aceptar la teoría de la evolución superan con mucho (al menos en el estado actual de nuestro

conocimiento) a las posibles razones incorrectas o erróneas. Si esta suposición es correcta, entonces Nick efectivamente sería persuadido de la verdad de la teoría de la evolución, una teoría verdadera (o al menos aproximadamente verdadera), por buenas pruebas (o al menos suficientemente buenas) y, en consecuencia, no estaríamos en presencia de un caso de autoengaño. Ahora bien, en tal caso tampoco estaríamos ante un ejemplo de voluntarismo doxástico, ya que la aceptación de la teoría por parte de Nick tendría lugar de un modo racional, aun cuando sus motivos originales no buscaran la adquisición racional de la creencia deseada.

Debe resultar claro que la refutación del intento de Cook no prueba que Williams y otros estén en lo correcto al afirmar que sólo es posible el voluntarismo doxástico indirecto mediado por el autoengaño. Cook no sostiene que nunca interviene el autoengaño en la adquisición voluntaria indirecta de creencias; tampoco, entiendo, admite que el autoengaño puede ser condición suficiente para tal inducción. Simplemente afirma que existen casos en los que esta adquisición voluntaria indirecta es posible *sin* autoengaño. Si tuviera razón, el autoengaño no constituiría una *condición necesaria* para el voluntarismo doxástico indirecto; sin embargo, dadas las objeciones presentadas, el contraejemplo sugerido por él no parece lograr ese objetivo.

### III

En la sección precedente examinamos críticamente un intento de mostrar cómo es posible el voluntarismo doxástico indirecto sin la mediación del autoengaño; si bien, a los fines argumentativos, no intentamos caracterizar este último fenómeno, resulta ahora necesario detenemos en tal caracterización y en las dificultades que típicamente presenta.

El autoengaño ha constituido en las últimas décadas un problema profundamente estudiado en el ámbito de la filosofía (Demos, 1960; Paluch, 1967; Gardiner, 1970; Szabados, 1974; Bach, 1981; Davidson, 1982, 1986; Mele, 1987, 1997, 2001; Oksenberg–Rorty, 1988; Bermúdez, 2000; Funkhouser, 2005; Van Leeuwen, 2007, 2008, 2009). Atestiguan este interés los diversos estudios relativos a sus implicaciones morales, sus presuntas analogías con el engaño interpersonal, las paradojas que tal estado supuestamente implicaría (en particular, las derivadas de la exigencia de que el agente posea simultáneamente la creencia verdadera y la creencia falsa) y su hipotético carácter intencional. Más allá de las persistentes controversias respecto de su naturaleza, parece plausible suponer que una caracterización preteórica del fenómeno debería incluir las siguientes condiciones:

- a. adquisición y/o mantenimiento de una creencia falsa,
- b. frente a pruebas contrarias a ella,
- c. motivados por procesos mentales no cognitivos (por ejemplo, deseos o emociones).

Las notas precedentes, aunque mínimas, pueden ser cuestionadas por diversas razones.<sup>5</sup> La razón que más nos interesa aquí es la relacionada con un componente que, para muchos teóricos, no puede estar ausente de una caracterización adecuada del autoengaño: su presunto componente intencional. Los argumentos en favor y en contra de esta supuesta intencionalidad del autoengaño han constituido una parte fundamental de los debates sobre este fenómeno en las últimas tres décadas. En lo que resta de este apartado presentaremos brevemente las tesis definitorias de este presunto carácter intencional y también la posición alternativa, conocida como no intencionalismo o deflacionismo; examinaremos con mayor profundidad estos debates y su relación con el voluntarismo doxástico indirecto en el apartado IV.

La perspectiva según la cual el autoengaño es un fenómeno intencional y que implica la presencia de creencias contradictorias ha sido la posición estándar sobre el problema durante varias décadas. Ambas tesis derivan del supuesto de que el autoengaño debe comprenderse a la luz de los procesos de engaño interpersonal. Respecto de la primera nota, la mayoría de los teóricos (Davidson, 1986; Oksenberg–Rorty, 1988; Pears, 1985; Talbot, 1995) han coincidido en afirmar la intencionalidad del fenómeno: quien se autoengaña induce *intencionalmente* en sí mismo una creencia falsa, o al menos claramente no sustentable por las pruebas disponibles.

Donald Davidson ha sido sin duda el más influyente y destacado defensor de la tesis según la cual el autoengaño requiere de una intención para su producción:

Un agente A se autoengaña con respecto a una proposición P bajo las siguientes condiciones: A posee evidencia sobre la base de la cual cree que P es más verosímil que su negación; el pensamiento de que P, o de que debería creer racionalmente que P, ofrece a A motivos para actuar con vistas a causar en sí mismo la creencia en la negación de P (...) Todo lo que el autoengaño exige de la acción es que el motivo tenga su origen en una creencia en la verdad de P (o en el reconocimiento de que la evidencia hace más probable la verdad de P que su falsedad) y *que se lleve a cabo con la intención* de producir una creencia en la negación de P (1986: 111–112. *Cursivas nuestras*).

---

<sup>5</sup> Cfr. al respecto Deweese–Boyd (2012).

El rasgo distintivo del intencionalismo, esto es, la presencia de una intención como condición necesaria para la producción de un estado de autoengaño, ha suscitado un extenso número de objeciones. El núcleo de estas objeciones puede reducirse a lo siguiente: la intención consciente de inducir en uno mismo una creencia falsa es un proyecto destinado al fracaso; el conocimiento de que planeamos creer aquello que consideramos falso resulta en un intento que se autoderrota. El autoengaño intencional, en síntesis, es imposible. Volveremos sobre estas objeciones en el apartado IV.

Pese al predominio de varias décadas de los modelos intencionalistas sobre el autoengaño, en los últimos años tales modelos han comenzado a ser desafiados por perspectivas que rechazan sus supuestos fundamentales. Estas perspectivas, denominadas a veces no intencionalistas (también “deflacionistas” o “motivacionistas”) suelen caracterizarse por la negación de los rasgos que distinguen a los enfoques clásicos del autoengaño (Barnes, 1997; Mele, 1997, 2001; Lazar, 1999; Van Leeuwen, 2007, 2008). Esto es, típicamente niegan que el autoengaño sea un fenómeno intencional y rechazan la tesis de la coexistencia de creencias contradictorias en el agente; en consecuencia, desaparece la necesidad de proponer una división de la mente como modo de lidiar con las paradojas resultantes del requisito anterior. El rechazo de tales compromisos obliga a proponer modelos explicativos que sugieran mecanismos alternativos a los propuestos por los intencionalistas.

Alfred Mele es sin duda el teórico más notorio entre los partidarios de los enfoques no intencionalistas. Caracteriza estos enfoques del siguiente modo:

La perspectiva anti-agencial: ninguna creencia motivacionalmente sesgada es producida o protegida intencionalmente. En ningún caso de creencia motivacionalmente sesgada de que *p* tratamos de causar la adquisición o retención de *p*, o tratamos de hacer más fácil para nosotros mismos adquirir o retener la creencia (2001: 13).

Las posiciones deflacionistas no requieren negar que puedan existir casos de autoengaño intencional; sólo requieren negar que en los casos típicos de autoengaño esté involucrada una intención como factor originador del proceso. Mele, en particular, sostiene que los ejemplos comunes de autoengaño, esto es, aquellos en los cuales alguien cree en algo que no debería creer sobre la base de las pruebas de que dispone, son reconocidos comúnmente como un fenómeno *motivado*: la persona cree aquello que le gustaría que fuese el caso. A este fenómeno puede dársele una interpretación no intencional, que es más sutil y menos problemática que aquella basada en el modelo proporcionado por el engaño interpersonal. Existen diversos

procesos que pueden contribuir en una variedad de modos con el sesgo motivado de las creencias, entre ellos la llamada “interpretación errónea negativa” (nuestro deseo de que  $p$  puede conducirnos a interpretar erróneamente datos que, en ausencia de tal deseo, consideraríamos adversos a  $p$ ; por el contrario, el deseo de que  $p$  nos lleva a considerar esos datos como favorables a  $p$ ) y la concentración/atención selectiva y recolección sesgada o selectiva de la evidencia. Asimismo, existen sesgos no motivados o “fríos” que actúan en la formación de creencias y que se combinan con los procesos recién mencionados, como la heurística de la disponibilidad y el sesgo de confirmación. Estos sesgos fríos o no motivados, si bien pueden funcionar independientemente de la motivación, pueden también ser provocados y sostenidos por ésta en la producción de creencias particulares motivacionalmente sesgadas. Por ejemplo, la motivación puede incrementar la vivacidad o saliencia de ciertos datos; los datos que avalan la verdad de una hipótesis que se desea que sea cierta pueden resultar más vívidos o salientes dado el reconocimiento de la dirección en la que apuntan. A lo anterior hay que agregar, con el fin de lograr una comprensión más completa del autoengaño, los modelos de testeo de hipótesis cotidianas, según los cuales la detección y minimización de errores cruciales es el principio organizador central en el testeo de tales hipótesis; las personas, según este modelo, son razonadores pragmáticos más interesados en minimizar errores cruciales que en llevar a cabo procesos de puesta a prueba tendientes a conocer la verdad. Quienes testean hipótesis comunes proceden como lo hacen en parte a causa de su deseo de evitar o minimizar “errores costosos”.

En cualquier caso, y como discutiremos más detalladamente en el apartado siguiente, para los deflacionistas el autoengaño no puede consistir típicamente en un proceso intencional y consciente, sino que requiere de medios indirectos que oculten al agente la naturaleza de su propio proyecto.

#### IV

Hemos señalado en el apartado inicial de este artículo que el esclarecimiento de la naturaleza de los vínculos entre el autoengaño y la inducción voluntaria indirecta de creencias requiere de un análisis más pormenorizado que el que Williams lleva a cabo. Como adelantamos, la existencia de perspectivas marcadamente diferentes sobre el autoengaño torna necesario un examen más minucioso acerca de las posibles relaciones entre ambos fenómenos.<sup>6</sup>

6 Uno de los árbitros de *Estudios de Filosofía* ha señalado la existencia de una ambigüedad en la tesis principal que defiende en este artículo. Esta ambigüedad, considera, reside en el hecho de que



De las distintas dimensiones del autoengaño que puedan tener relevancia para la discusión que nos ocupa, señalamos también, es sin duda central la referente a los procesos que conducen a la adquisición autoengañososa de una creencia. Dado que, como observamos en la sección II, la necesidad de este requisito ha generado uno de los mayores debates acerca del autoengaño, resulta conveniente profundizar en la caracterización de las posiciones descritas en el apartado precedente, el intencionalismo y el no intencionalismo. Comenzaremos por el primero.

Un examen de una de las estrategias que emplean los intencionalistas al intentar eludir algunos de los problemas generados por su concepción acerca del autoengaño permitirá, entiendo, comprender mejor las dificultades que plantea el requisito de intencionalidad.

Con el objetivo de ejemplificar la estrategia denominada “de la partición temporal”, ideada con el fin de defender al intencionalismo de la crítica relativa a que conduce a un estado mental imposible, Deweese–Boyd (2012) sugiere el siguiente ejemplo. Un oficial de policía involucrado en alguna conducta ilegal podría destruir cualquier rastro de esta conducta y crear pruebas que lo encubrirían (entradas en un diario, correos electrónicos y otras), sabiendo que probablemente olvidará el haber ejecutado esas conductas en unos pocos meses. Cuando, un año más tarde, sus actividades son investigadas, ha olvidado sus esfuerzos manipuladores y, basado

---

la afirmación de que el autoengaño no puede ser un medio eficiente para la inducción voluntaria indirecta de creencias no deja en claro si lo que se desea sostener es que el autoengaño no puede ser una condición necesaria, o necesaria y suficiente, o suficiente para tal inducción. Tal como intenté dejar en claro en el apartado I (y si mi interpretación es correcta), la tesis de Williams relativa a que el autoengaño es condición necesaria para la inducción voluntaria indirecta de creencias deja varias cuestiones inexploradas. Sin embargo, no ha sido mi objetivo refutar ninguna tesis específica de Williams. Tampoco ha sido mi objetivo refutar la pretensión (sea o no sostenida por Williams) de que el autoengaño es condición necesaria para la inducción voluntaria de creencias. Tal refutación, entiendo, sólo podría lograrse mediante un contraejemplo al modo intentado por Cook, es decir, un caso de tal inducción que, de modo inequívoco, no recurriera al autoengaño. Esto, entiendo, habida cuenta de los serios problemas (de los cuales he reseñado sólo unos pocos) que aquejan a cualquier caracterización del autoengaño, constituye una empresa cuya probabilidad de éxito es sumamente baja. Menos aún intento mostrar cómo el autoengaño no puede ser una condición necesaria y suficiente o sólo suficiente para la inducción voluntaria indirecta de creencias. Entiendo que el mostrar que el autoengaño no puede ser una condición necesaria para tal inducción puede revestir mayor interés filosófico que la tesis que aquí deseo defender, esto es, que el autoengaño no puede constituir un medio eficiente para la inducción voluntaria indirecta de creencias; sin embargo, habida cuenta de las dificultades que rodean a la noción de autoengaño, no creo que pueda ser posible. Agradezco al árbitro la observación de este punto, que me permitió corregir algunas afirmaciones en la versión previa de este artículo que sin duda contribuían a la ambigüedad por él señalada.

en tales pruebas fraguadas, cree falsamente que no ha estado involucrado en las actividades ilegales de las que es acusado. En este caso, observa Deweese–Boyd, el agente en cuestión no necesita sostener nunca de modo simultáneo creencias contradictorias, aun cuando ha intentado generar en sí mismo la creencia de que  $p$ , a la que considera falsa al inicio del proceso que conduce a su adopción, y verdadera al finalizar éste. Más aún, destaca, el agente ni siquiera necesita olvidar su intención original de generar el engaño; así, un no creyente que desea inducir en sí mismo la creencia en Dios bien podría recordar tal intención al finalizar el proceso y considerar que, por la gracia divina, incluso ese erróneo camino lo condujo a la verdad. En tales casos resulta crucial tener en cuenta que el éxito de la intención depende de la actuación de lo que se ha denominado “medios autónomos” (por ejemplo, la degradación normal de la memoria o la tendencia a creer lo que uno practica), no la continua conciencia de la intención.

Ahora bien, parecería que los casos anteriores no son lo que típicamente se consideraría casos de autoengaño intencional. Levy (2004) señala que no es éste el tipo de fenómeno que los defensores de la concepción tradicional tienen en mente. Si bien sostienen que el autoengaño es intencional, esta intencionalidad no es claramente perceptible para el agente; este no reconoce que está intentando engañarse. Para la concepción tradicional, quien se autoengaña se involucra en una conducta autoengañosa debido a que no desea enfrentar una verdad incómoda; pero admitir ante sí mismo que está tratando de engañarse implicaría el reconocimiento de la misma creencia que desearía evadir. En consecuencia, observa, “si el autoengaño es intencional, es una actividad intencional confusa y oscura” (p. 298). Pero el autoengaño que emplea medios indirectos como los descritos en el ejemplo precedente es claramente percibido; involucra la decisión deliberada de cambiar creencias que son conscientemente reconocidas. No es este el tipo de engaño hacia sí mismo, concluye Levy, aquel que los partidarios de la concepción tradicional considerarían autoengaño.

Si, como parecen sostener los intencionalistas, el autoengaño intencional es una actividad confusa y oscura, ¿cómo es posible ejecutar el proyecto de inducción de una creencia que se sabe falsa? Lazar (1999) observa que, más que explicar la formación de la creencia irracional, la presencia de una intención o plan para formar la creencia *constituye un impedimento hacia su formación*, dado que es probable que interfiera con el efecto de los mecanismos de sesgo. Por esta razón, las explicaciones de la formación de la creencia irracional que no apelen a una intención

de este tipo tienen *prima facie* una ventaja sobre la explicación intencionalista. El intencionalista puede no conceder este punto; podría afirmar que la intención de formar la creencia irracional no se interpone en el camino de la formación de la creencia en la medida en que el sujeto no sea consciente de ella. Lazar considera que esta réplica no puede salvar el enfoque intencionalista, dado que el intencionalista no puede responder de modo satisfactorio la pregunta de por qué el agente no es consciente de su intención de formar la creencia irracional.<sup>7</sup>

¿Tienen respuestas los intencionalistas ante las objeciones anteriores? Sin duda (Bermúdez, 2000; Nicholson, 2007). Pero más allá del éxito de estas réplicas subsiste un problema para su posición, que es el relativo a las probabilidades de éxito del intento de autoengaño; pospondremos el examen de esta dificultad y presentaremos primero algunas dificultades del no intencionalismo.

Hemos señalado que, para los no intencionalistas, el autoengaño es el resultado de la actuación de procesos cognitivos y emocionales/motivaciones que gozan de autonomía respecto de las intenciones del agente; la intención no es un componente necesario para generar un proceso conducente al autoengaño. Ahora bien, y más allá de tales premisas explicativas, resulta necesario preguntar cuál es para ellos el factor que inicia el proceso de adquisición autoengañoso de una creencia. Si no es una intención de adoptar la creencia preferida el factor que lo inicia, ¿cuál es este componente? Los defensores de esta posición no coinciden en la respuesta, por lo que hay varios candidatos: la ansiedad (Barnes, 1999), las emociones (Lazar, 1999), los deseos y los temores (Mele, 2001). Ahora bien, es posible preguntar entonces si toda vez que se encuentra presente, por ejemplo, un deseo intenso por un determinado estado de cosas en el mundo, estado que no tiene lugar, se producirá un proceso de inducción autoengañoso de la creencia de que tal estado ocurre u ocurrirá. La respuesta parece claramente negativa: si esto ocurriera, nos encontraríamos colectivamente en un estado de autoengaño generalizado. Parecería, entonces, que debe haber alguna condición adicional para que se inicie el proceso conducente a un estado de autoengaño.

La pregunta precedente plantea de modo tácito el denominado “problema de la selectividad”, que constituye posiblemente la crítica más difícil de responder por los deflacionistas. Esta objeción es presentada por Bermúdez (2000) en los siguientes términos. El autoengaño es paradigmáticamente selectivo; en consecuencia,

---

7 Cfr. Lazar (1999) para un examen detallado de las objeciones a la principal tesis intencionalista.

cualquier explicación de un caso determinado de autoengaño necesita explicar por qué los sesgos motivados actúan en *esa* situación particular. Sin embargo, el deseo de que  $p$  ocurra es insuficiente para activar los sesgos cognitivos en favor de la creencia de que  $p$ ; existen toda clase de situaciones en las cuales, independientemente de cuán fuerte sea nuestro deseo de que  $p$  ocurra, no experimentamos de ningún modo un sesgo en favor de la creencia de que  $p$ . La pregunta es entonces, concluye Bermúdez, cómo distinguir esas situaciones de otras en las cuales nuestros deseos resultan en un sesgo motivacional.

Tenemos, hasta aquí, que tanto intencionalistas como no intencionalistas tienen problemas a la hora de identificar y justificar los factores que dan origen al autoengaño: los primeros, por la dificultad de explicar la existencia de una intención de autoengaño de la cual el agente no puede ser consciente, y los segundos por el problema de determinar las condiciones suficientes que originen un estado de autoengaño. Sin embargo, lo anterior no responde a la pregunta relativa al grado en que estas dificultades se relacionan con la posibilidad del voluntarismo doxástico indirecto.

¿Se encuentran los intencionalistas en mejores condiciones que los deflacionistas para explicar la génesis del proceso que conduce a un estado de autoengaño? Sí, si le creemos a Bermúdez. La perspectiva intencionalista, señala, tiene una respuesta clara y directa al problema de la selectividad. La adquisición autoengañosa de que  $p$  requiere más que el simple deseo de que  $p$  ocurra y de un umbral bajo para la aceptación y alto para el rechazo de la hipótesis de que  $p$ . Requiere por parte de quien se autoengaña la intención de producir la adquisición de la creencia de que  $p$ . El hecho de que el intencionalista pueda resolver de este modo el problema de la selectividad parece, concluye Bermúdez, al menos una razón para pensar que no es posible abandonar enteramente una aproximación intencionalista acerca del autoengaño.

Independientemente del optimismo de Bermúdez acerca de las posibilidades de éxito de los enfoques intencionalistas acerca del autoengaño, parecería ser cierto que este fenómeno, bajo la perspectiva deflacionista, resultaría ser un medio menos indicado para la inducción voluntaria indirecta de creencias que entendido como una clase de proceso intencional. En efecto, si los modelos deflacionistas están en lo correcto, entonces el autoengaño típicamente no involucra intencionalidad. Ahora bien, si no hay intención de autoengaño, y no hay consecuentemente ningún intento por parte del agente de inducir en sí mismo ninguna creencia, parece muy difícil que

sea posible hablar de voluntarismo doxástico. Si la creencia que se desea adquirir intencionalmente, pero por un medio indirecto como el autoengaño, está sujeta a procesos que no se encuentran casi en absoluto bajo nuestro control volitivo, el voluntarismo doxástico indirecto parece simplemente imposible.

Lo anterior se encuentra reforzado por nuestro conocimiento de los procesos de distorsión a los que se encuentra sujeta la adopción de creencias. Thagard (2011) identifica varias decenas de sesgos que afectan tanto nuestras creencias como nuestras acciones, entre ellos varios bien conocidos, como la falacia de la conjunción, el sesgo de confirmación, el exceso de confianza en el propio juicio y la tendencia a ignorar la retroalimentación proveniente de la experiencia. Se ha discutido (Levy, 2004) la medida en la cual podemos ser conscientes de estos sesgos y, hasta cierto punto, controlar su acción. Sin embargo, no es posible, hasta donde sabemos, actuar voluntariamente de modo tal que estos sesgos se activen en una dirección determinada y, menos aun, generar a través de un grupo definido de ellos un estado de autoengaño.

Lo dicho vale no sólo para el deflacionismo, como hemos indicado, sino también para el intencionalismo: la intención de sesgar nuestra elección de creencias no puede afectar de un modo completamente direccionado, por su propia naturaleza, a sesgos implícitos que se encuentran claramente más allá del control volitivo.<sup>8</sup> Sin embargo, cabe preguntar si el autoengaño, entendido a la manera en que postulan los intencionalistas, ofrece realmente mejores probabilidades para la inducción voluntaria de creencias. Aun cuando admitamos que algunos casos de autoengaño puedan ser generados intencionalmente, no es obvio que la combinación de intencionalidad y procesos sesgados conduzca invariablemente a la adquisición de la creencia deseada; lo contrario supondría el control de una compleja serie de procesos implícitos y automáticos que se encuentran fuera de nuestro alcance volitivo. Pero si esto fuese así, entonces el rol del autoengaño en la sustentación del voluntarismo doxástico indirecto debería ser puesto en tela de juicio; esto no implica sostener que este fenómeno es imposible, sino que es como mínimo muy dudoso que el autoengaño pueda constituir un medio eficiente para la adquisición voluntaria indirecta de creencias.

---

8 Davidson (1986) reconoce que hay un “buen número” de mecanismos que tienen lugar en el autoengaño (por ejemplo, “desplazar hacia el fondo la evidencia negativa o a destacar la positiva”: 113); sin embargo, su interés no es el de identificar tales mecanismos, sino argumentar en favor de la necesidad de que el agente sea consciente de que la evidencia apoya la creencia contraria a sus deseos.

Como vimos al inicio de este trabajo, es innegable que poseemos cierta capacidad para influir voluntariamente en nuestras creencias mediante medios más o menos indirectos. Estos medios incluyen, por ejemplo, la estrategia de exponernos a ciertas fuentes de información y no a otras, lo que refuerza algunas de nuestras creencias por medio de la ausencia de crítica o información discrepante. Ahora bien, el control voluntario indirecto sobre las creencias parece algo distinto, ya que parece requerir a su vez cierto grado de control sobre los medios que ponemos en juego para el logro de ese objetivo. Si las precedentes observaciones sobre los procesos que originan y producen el autoengaño son correctas, este fenómeno no puede constituir un medio adecuado ni menos aun eficiente para inducir en nosotros las creencias que buscamos. ¿Controlamos indirectamente nuestras creencias si los medios que ponemos en juego no garantizan el objetivo, sino que en el mejor de los casos incrementan en una medida no determinada la probabilidad de lograrlo? Diría que la respuesta es negativa; más que un control indirecto, parecería tratarse de una apuesta con mayor o menor grado de riesgo.

### Bibliografía

1. Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. Cambridge, The M.I.T. Press.
2. Bach, K. (1981). An Analysis of Self Deception. *Philosophy and Phenomenological Research*, 41, (3), 351–370.
3. Barnes, A. (1997). *Seeing through self-deception*. New York: Cambridge University Press.
4. Bennett, J. (1990). Why Is Belief Involuntary? *Analysis*, 50, (2), 87–107.
5. Bermúdez, J. L. (2000). Self Deception, intentions and contradictory beliefs. *Analysis* 60, (4), 309–319.
6. Booth, A. R. (2007). Doxastic voluntarism and self-deception. *Disputatio*, II, 2 (22), 115–130.
7. Cook, J. T. (1987). Deciding to Believe Without Self-Deception. *The Journal of Philosophy*, 84, (8), 441–446.
8. Davidson, D. (1982). Paradoxes of irrationality. En Richard Wollheim & James Hopkins (eds.). *Philosophical Essays on Freud* (pp. 289–305) New York: Cambridge University Press.

9. Davidson, D. (1986). Engaño y división. En *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós.
10. Demos, R. (1960). Lying to Oneself. *Journal of Philosophy*, 57, 588–95.
11. Deweese–Boyd, I. (2012). Self Deception. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Extraído el 10/06/13 de. <http://plato.stanford.edu/entries/self-deception/>
12. Elster, J. (1979). *Ulysses and the Sirens*. New York: Cambridge University Press.
13. Funkhouser, E. (2003). Willing Belief and the Norm of Truth. *Philosophical Studies*, 115, 179–195.
14. Funkhouser, E. (2005). Do the Self Deceived Get what they Want? *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 295–312.
15. Gardiner. (1970). Error, Faith and Self Deception. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70 (1), 221–224.
16. Lazar, A. (1999). Deceiving Oneself or Self–Deceived? On the Formation of Beliefs ‘Under the Influence’. *Mind* 108, (430), 265–290.
17. Levy, N. (2004). Self Deception and Moral Responsibility. *Ratio (new series)*, XVII., 294–311.
18. Lynch, K. (2010). Self–Deception, Religious Belief, and the False Belief Condition. *The Heythrop Journal*, LI., 1073–1074.
19. Mele, A. (1987). *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self–Deception, and Self–Control*. New York–Oxford: Oxford University Press.
20. Mele, A. (1997). Real Self Deception. *Behavioral and Brain Sciences* 20, (1), 91–136.
21. Mele, A. (2001). *Self–deception Unmasked*. Princeton, Princeton: University Press.
22. Nicholson, A. (2007). Cognitive Bias, Intentionality and Self–Deception. *Teorema* XXVI (3). 45–58.
23. Nottelman, N. (2006). The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism. *Philosophical Studies*, 131, 559–582.

24. Oksenberg–Rorty, A. (1988). The Deceptive Self: Liars, Layers and Lairs. En: Brian McLaughlin & Amelie Oksenberg–Rorty (eds.). *Perspectives on Self–Deception*. University of California Press.
25. Paluch, S. (1967). Self–Deception. *Inquiry*, 10, 268–78.
26. Pears, D. (1985). The goals and strategies of self–deception. En Jon Elster (ed.), *The Multiple Self*. New York: Cambridge University Press.
27. Ryan, S. (2003). Doxastic compatibilism and the ethics of belief. *Philosophical Studies*, 114, 47–79.
28. Santamaría Navarro, V. (2009). Beliefs: The Will Besieged by the Evidence. *Teorema*, XXIII (3), 131–149.
29. Sartre, J. P. (1943). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
30. Steup, M. (2008). Doxastic freedom, *Synthese*, 161, 375–392.
31. Szabados, B. (1974). Self–Deception. *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 51–68.
32. Talbott, W. (1995). Intentional Self–Deception in a Single Coherent Self. *Philosophy and Phenomenological Research* 55, (1), 27–74.
33. Thagard: (2011). Critical Thinking and Informal Logic: Neuropsychological Perspectives. *Informal Logic* 31, (3), 152–170.
34. Van Leeuwen, D. S. N. (2007). The Product of Self–Deception. *Erkenntnis*, 67, 419–437.
35. Van Leeuwen, D. S. N. (2008). Finite rational self–deceivers. *Philosophical Studies*, 139, 91–208.
36. Van Leeuwen, D. S. N. (2009). Self–Deception Won’t Make You Happy. *Social Theory and Practice*, 35, (1), 107–132.
37. Williams, B. (1973). Deciding to believe. En *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press.



# Crítica al absolutismo moral consecuencialista \*

## Critique of consequentialist moral absolutism

Por: **Francisco García Gibson**

G.I. Filosofía Política

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas —CONICET—

Buenos Aires, Argentina

E-mail: garciagibson@hotmail.com

Fecha de recepción: 6 de agosto de 2017

Fecha de aprobación: 12 de diciembre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a08

**Resumen.** *En este trabajo evaluó críticamente tres argumentos a favor del absolutismo moral. Quizás sorprendentemente, estos argumentos justifican el absolutismo por sus consecuencias. El primer argumento parte de señalar ciertos sesgos cognoscitivos de la epistemología humana para mostrar que tratar a las normas morales como absolutas maximiza nuestra conformidad con esas normas. El segundo argumento sostiene que en casos en que sería imposible compensar la infracción de un derecho debemos tratar a ese derecho como absoluto, de lo contrario los derechos perderían toda relevancia práctica. El tercer argumento parte del valor intrínseco de las relaciones especiales, como la amistad, para mostrar que si no tratamos a las obligaciones especiales como absolutas, las relaciones especiales se verán socavadas. Los tres argumentos fallan porque no logran mostrar que tratar a ciertas normas morales como absolutas sea necesario ni suficiente para lograr las consecuencias importantes que los argumentos identifican.*

**Palabras clave:** *Absolutismo moral; consecuencialismo, deontologismo, sesgos, derechos, obligaciones especiales*

**Abstract.** *In this work, I assess critically three arguments in favor of moral absolutism. Perhaps surprisingly, these arguments justify absolutism because of its consequences. The first argument point out from certain cognitive biases in order to show that treating moral norms as absolute maximizes our conformity with these norms. The second argument holds that we must deal with a right as absolute when it is not possible to compensate the infraction of that right; otherwise, rights would lose all practical relevance. The third argument starts off with the intrinsic value of special relationships, like friendship, to show that special relationships will be undermined if we do not treat special obligations as absolute. The three arguments fail because they do not show that treating certain moral norms as absolute is neither necessary nor sufficient to accomplish the important consequences that the arguments identify.*

**Keywords:** *Moral absolutism, consequentialism, deontologism, bias, rights, special obligations*

---

\* El artículo hace parte de una investigación posdoctoral realizada con el patrocinio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

### Cómo citar este artículo

MLA: García, Francisco. "Crítica al absolutismo moral consecuencialista." *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 161–174

APA: García, F. (2018). Crítica al absolutismo moral consecuencialista. *Estudios de Filosofía*, 57, 161–174.

Chicago: García, Francisco. "Crítica al absolutismo moral consecuencialista". *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 161–174.

## Introducción

Según el absolutismo moral hay algunas acciones que son siempre impermisibles. El absolutismo se considera usualmente como opuesto al consecuencialismo, según el cual no existen acciones permisibles o impermisibles por sí mismas, sino que el estatus deóntico de las acciones depende exclusivamente de las consecuencias. Sin embargo, en el último tiempo algunos autores propusieron argumentos consecuencialistas a favor del absolutismo moral. Esos argumentos buscan mostrar que si tratamos a cierto tipo de acciones como absolutamente prohibidas, las consecuencias serán mejores que si tratamos a esas acciones como si estuvieran a veces permitidas y a veces prohibidas, según las consecuencias. En este trabajo evalúo algunos de esos argumentos y muestro que no logran defender al absolutismo moral.

El artículo se estructura de la siguiente manera. En la sección 1 explico la diferencia entre la manera usual de entender al absolutismo y la manera consecuencialista. En las secciones 2, 3 y 4 discuto tres argumentos consecuencialistas para preferir el absolutismo, uno basado en consideraciones epistémicas, otro basado en la importancia de los derechos y otro basado en la importancia de las relaciones especiales.

### 1. Consecuencialismos, deontologismos y absolutismos

En esta sección defino el absolutismo, el deontologismo y el consecuencialismo. El objetivo es mostrar que el absolutismo moral (que es la teoría según la cual existe un conjunto de acciones que están siempre prohibidas—y/o otras que son siempre obligatorias) puede defenderse tanto a partir de una teoría deontologista como por razones consecuencialistas.

Comencemos por el deontologismo. El deontologismo es un no-consecuencialismo, porque afirma que la moralidad de una elección no depende (únicamente) de las consecuencias de esa elección. Además, el deontologismo sostiene que la moralidad de una elección depende de su conformidad con ciertas normas morales (Alexander & Moore, 2016, sec. 2). Al deontologista, por ejemplo, no le importa únicamente cuánta gente se salvará si movemos la palanca en el caso del tranvía (Foot, P. 1967), sino que le importa también si mover la palanca infringe la norma moral contra el asesinato. Ahora bien, ser deontologista no implica

comprometerse con que *nunca* sería permisible mover la palanca si ello infringiese una norma moral. Si el número de personas que podemos salvar moviendo la palanca es lo suficientemente alto, puede estar justificado infringir esa norma con el fin de cumplir con otra norma de más peso: la norma que nos obliga a evitar catástrofes.

Pensemos ahora en el consecuencialismo. Según una manera general de caracterizarlo, el consecuencialismo afirma que lo que determina si una acción es correcta o incorrecta son las consecuencias. Las distintas variedades de consecuencialismo difieren respecto a qué consecuencias importan (consecuencialismo hedonista, consecuencialismo bienestarista, consecuencialismo de los derechos y, el que más nos interesa aquí, consecuencialismo de los deberes) y respecto a si lo que determina la corrección de una acción son sus consecuencias (consecuencialismo de actos) o su conformidad con un código de reglas que se selecciona únicamente en base a sus consecuencias (consecuencialismo de reglas) (Hooker, 2016).

Pasemos ahora al absolutismo. Existen al menos tres tipos: deontologista, consecuencialista y mixto. El tipo más común es deontologista. Cierta clase de acciones está absolutamente prohibida porque existe una norma moral que los prohíbe, y esa norma moral pesa más que cualquier otra norma en competencia (o tiene prioridad lexicográfica sobre todas las demás normas). Un absolutismo de este tipo parece ser el que sostiene Alan Gewirth. Para él, el derecho a no ser víctima inocente de un proyecto homicida nunca puede ser justificadamente infringido, sin importar las consecuencias o cualquier otra consideración (Gewirth, 1981: 8, 16; 1982: 348).<sup>1</sup>

El segundo tipo de absolutismo, el consecuencialista, no es frecuente en la literatura filosófica. Pero de todos modos tanto el consecuencialismo de actos como el de reglas pueden ser, al menos conceptualmente, teorías absolutistas. Si por alguna razón de la física o de la naturaleza humana hay cierto tipo de acciones que *siempre* tienen las peores consecuencias, entonces para un consecuencialismo de actos esas acciones están absolutamente prohibidas. Y si una regla que prohíbe ciertos actos absolutamente es una regla que siempre tendría las mejores consecuencias, entonces según el consecuencialismo de reglas esos actos están absolutamente prohibidos.

---

<sup>1</sup> Kant parece sostener un absolutismo deontologista respecto a deberes tales como el de no mentir. Sin embargo, según algunas interpretaciones la filosofía kantiana permite algunas excepciones incluso a esas obligaciones (Korsgaard, 1986: 346–9).

El tercer tipo de absolutismo, el mixto, es el más importante para este artículo. Este absolutismo es deontologista porque parte del hecho de que existe una serie de normas morales que tenemos obligación de respetar. Normas “negativas” como la prohibición de robar, mentir y asesinar (es decir, normas que prohíben acciones), y también normas “positivas” como la obligación de rescate en casos fáciles o la obligación imperfecta de beneficencia (es decir, normas que prohíben omisiones o exigen acciones). Ahora bien, según el absolutismo mixto estas normas no son en sí mismas absolutas. En distintas circunstancias esas normas tienen distinto peso y en virtud de distintas consideraciones puede estar justificado infringirlas. Sin embargo, el absolutismo mixto sostiene que al menos algunas normas deben tratarse como absolutas, *por razones consecuencialistas*. La idea es que si tratamos a ciertas normas como absolutas vamos a obtener resultados claramente deseables, como por ejemplo maximizar nuestra conformidad a esas normas. A continuación evalúo una serie de argumentos de este tipo que destacan distintas buenas consecuencias de tratar a ciertas normas como absolutas.

## 2. Consecuencias de los sesgos epistémicos

Según una variante de absolutismo mixto, debemos tratar a ciertas elecciones como absolutamente prohibidas porque, dados ciertos defectos epistémicos de nuestra capacidad de razonamiento moral, tratarlas como absolutamente prohibidas vuelve más probable que actuemos conforme a las normas morales que se nos aplican.<sup>2</sup>

Este argumento consecuencialista a favor del absolutismo se restringe a una clase particular de elecciones. La prohibición absoluta recae sobre todas las elecciones que están prohibidas por una norma moral. Está absolutamente prohibido mentir, robar, asesinar inocentes, torturar, no rescatar en casos fáciles, etc. No importa si infringirlas evita un mal mayor.<sup>3</sup>

Como resulta evidente con sólo contemplar unos pocos ejemplos, este absolutismo tiene implicancias extremas. Por ejemplo, prohíbe absolutamente

- 
- 2 El argumento que evalúo en esta sección tiene algunas similitudes con la tesis de la justificación normal de la autoridad de Joseph Raz (1986). Para Raz, la justificación normal para obedecer a la autoridad es que hacerlo aumenta nuestra conformidad con las razones de primer orden que se nos aplican. Sin embargo, la teoría de Raz no justifica necesariamente que debamos obedecer absolutamente a la autoridad, mientras que el absolutismo que evalúo aquí sí.
  - 3 A este absolutismo se lo puede llamar “paulista” (Donagan, 1977), porque san Pablo afirma que es impermissible “hacer el mal para que venga el bien” (Rom 3:8, 6:1).

mentirle al asesino que toca a mi puerta buscando a una persona escondida en mi casa (como en el famoso ejemplo de Kant). Y también prohíbe absolutamente torturar a un inocente para evitar una catástrofe en la que mueren millones (como en el famoso ejemplo de Gewirth). ¿Cómo justifica el absolutismo estas implicancias aparentemente absurdas?

La justificación es epistémica. Pensemos en los casos en que infringiendo una norma moral podemos evitar consecuencias extremadamente malas o promover consecuencias extremadamente buenas. Cuando infrinjo una norma moral para prevenir un gran mal, siempre estoy completamente seguro de que estoy infringiendo una norma moral. Por ejemplo, cuando le miento al asesino en la puerta, tengo certeza absoluta de que le estoy mintiendo. Sin embargo, nunca puedo estar completamente seguro de que voy a poder evitar el mal que pretendo evitar. Quizás mi mentira no es suficiente para disuadir al asesino o quizás mi mentira facilita el asesinato en lugar de prevenirlo (como señala Kant [1996: 8 (427)]).<sup>4</sup>

Hasta aquí el argumento absolutista no parece probar mucho. Sin duda, el mero hecho de que yo no pueda estar seguro de que infringir la norma tendrá los resultados que espero no es suficiente para mostrar que esté absolutamente prohibido infringir una norma con el fin de prevenir una consecuencia mala. Tal inferencia sería una reacción exagerada a la incertidumbre. La forma correcta de hacer frente a la incertidumbre es simplemente ajustar nuestro juicio según las probabilidades. El agente no debe limitarse a sopesar la importancia de respetar la norma moral y la importancia de evitar la consecuencia mala, sino que también debe tener en cuenta cuál es la probabilidad de evitar esa consecuencia mala. Si infringir la norma genera una probabilidad suficientemente alta de prevenir un mal sustancialmente mayor, un agente moralmente responsable debe infringir la norma.

Pero el argumento absolutista no se termina allí, sino que en el paso siguiente destaca que nuestro juicio es vulnerable a sesgos. Los cálculos de probabilidad están sujetos a diversos sesgos que pueden provocar falsos positivos (es decir, situaciones en las que concluimos que infringir cierta norma es el mal menor, cuando en realidad no lo es). Consideremos en primer lugar el “sesgo de confianza excesiva”. Los seres humanos tienden a creer que pueden lograr más de lo que la evidencia disponible

---

4 Se puede argumentar que hay una diferencia entre intentar infringir una norma e infringirla efectivamente. Nunca estamos seguros de que al intentar mentir vamos a lograr mentir. Ahora bien, intentar infringir una norma ya es infringir una norma: la norma que nos exige ser morales.

realmente justifica (Sharot, 2012). En un caso como el del ejemplo de Kant, tenemos una tendencia a amplificar la probabilidad de éxito que le atribuimos a mentirle al asesino. Este sesgo puede llevarnos a creer que haciendo un cierto mal tenemos mayores probabilidades de evitar un mal mayor de las que realmente tenemos. El sesgo de confianza excesiva puede reforzarse si se combina con el sesgo egoísta. Este tipo de sesgo distorsiona nuestra evaluación de las probabilidades en los casos en que infringir una norma podría proporcionarnos una ventaja económica (o de otro tipo) (Paulhus & John, 1998). El sesgo egoísta puede llevarnos a creer que infringiendo cierta norma probablemente evitemos cierto mal mayor, cuando en realidad las probabilidades no son lo suficientemente altas.

El argumento absolutista afirma que esos sesgos afectan seriamente nuestra capacidad para evaluar las probabilidades de evitar malas consecuencias mediante un acto inmoral, pero no afectan nuestra capacidad para advertir que estamos realizando un acto inmoral. Las malas consecuencias que podemos evitar suceden en el futuro e indirectamente, pero nuestra infracción moral sucede ahora y directamente. Cuando evaluamos consecuencias indirectas, tenemos que tener en cuenta las probabilidades. Por lo tanto, los sesgos pueden afectarnos. Pero cuando evaluamos infracciones directas, sabemos que su probabilidad es siempre 1. Los sesgos no pueden interferir en nuestro juicio.

El argumento absolutista concluye que debemos tratar a las normas morales como absolutas, incluso en aquellos casos en que infringirlas permitiría evitar realmente un mal mayor. El absolutista es consciente de que tratar a esas normas como absolutas va a provocar falsos negativos (es decir, situaciones en las que en realidad está justificado infringir normas porque la probabilidad de evitar consecuencias sustancialmente peores es suficientemente alta, pero debido a nuestra política absolutista nos negamos a infringirlas). Pero el absolutista sostiene que si sumamos las malas consecuencias de todos los falsos negativos veremos que son preferibles a las malas consecuencias sumadas de todos los falsos positivos.

Un problema obvio del argumento absolutista es que parece imposible confirmar o refutar su afirmación acerca de las consecuencias de todos los falsos positivos sumados comparadas con las consecuencias de todos los falsos negativos sumados. No está claro cómo medir un conjunto tan heterogéneo que incluye consecuencias de acciones de todas las clases posibles en todas las circunstancias posibles.

Pero incluso si le concedemos ese punto al absolutista, su premisa sobre el efecto (nulo) de los sesgos sobre nuestra evaluación de nuestras infracciones morales resulta dudosa. En efecto, no es cierto que los sesgos afecten solamente nuestra evaluación de las consecuencias y no también nuestra evaluación de nuestras infracciones morales. El absolutista está en lo correcto cuando afirma que al evaluar si infringimos una norma los sesgos no afectan a nuestra percepción de las *probabilidades* de esa infracción, pero los sesgos pueden afectar nuestra evaluación de *si* determinada acción es realmente una infracción.

Por ejemplo, imaginemos que Agustín es una persona muy egoísta con su dinero. Pero llegó el momento en que debe comprarle a su hija un abrigo, porque el invierno se acerca. Sin embargo, Agustín está posponiendo la compra porque lo único que puede encontrar son abrigos importados y cree que es moralmente incorrecto apoyar a las empresas extranjeras en lugar de las empresas nacionales. Esta creencia, sin embargo, es en realidad causada por su sesgo egoísta en contra de gastar dinero. Agustín no tendría esa creencia si no fuese por su sesgo. Ahora bien, Agustín no es tan mal padre y aunque cree que comprar ropa de empresas extranjeras está mal, no obstante acepta que no comprarle a su hija un abrigo a tiempo es aún peor.

Confundir una acción moral con una inmoral tiene consecuencias problemáticas si aceptamos el argumento absolutista. En el caso de Agustín, adoptar una actitud absolutista frente a las normas morales le impediría comprarle a su hija el abrigo, porque comprarlo implicaría hacer algo que él cree que es erróneo. Este es un caso de un falso negativo: Agustín debe comprar su abrigo pero sus sesgos lo llevan a formar una creencia (i.e., que comprar importado es incorrecto) que, si Agustín adopta una política absolutista, le impiden hacer lo que realmente debe hacer. Si Agustín adoptase una política no absolutista, terminaría comprando el abrigo. Su creencia sesgada acerca de las empresas extranjeras no le impediría hacer la compra, porque él de todos modos cree que dejar a su hija sin abrigo es aún peor que comprar ropa a empresas extranjeras.

Aunque este problema del absolutismo no es grave en sí mismo, genera suficientes dudas sobre la supuesta superioridad epistémica del absolutismo.<sup>5</sup>

---

5 El absolutismo criticado en esta sección tiene un problema aún más grave. En casos como el de Agustín, ese absolutismo implica que no hay para él *ningún* curso de acción correcto. En efecto, los dos cursos de acción que Agustín puede tomar infringen alguna norma moral (o, más precisamente, lo que Agustín cree que son normas morales): no apoyar a empresas extranjeras y comprar un abrigo a su hija.

### 3. Consecuencias para el valor de los derechos

El absolutismo respecto a *todas* las normas morales es implausible, pero quizás el absolutismo acerca de *algunas* normas particulares tiene más sentido. En esa línea, Terrance McConnell sostiene que hay razones consecuencialistas para prohibir absolutamente un tipo particular de acciones: aquellas que infringen derechos de un modo *irreparable* (McConnell, 1981: 551).<sup>6</sup>

Obsérvese que McConnell concede que hay casos en los que es permisible infringir normas morales, cuando ello es necesario para evitar un gran mal o promover un gran bien. McConnell Incluso concede que es permisible infringir derechos, siempre que la infracción no sea irreparable y la compensación sea posible (McConnell, 1981: 546–7).

McConnell ofrece dos argumentos a favor de su propuesta. En primer lugar, afirma que cuando un agente vulnera el derecho de una persona de una manera irreparable (con el fin de evitar un mal), la víctima es tratada como un medio solamente. Este no es el caso, afirma, cuando la vulneración de derechos es reparable (McConnell, 1981: 552). Más allá de los méritos de este argumento de McConnell, es importante señalar que se trata de un argumento deontologista, porque está basado en la norma moral que prohíbe tratar a los demás como medios. La idea es que esa norma tiene más peso que cualquier mal que se pueda evitar mediante su infracción. En este trabajo no voy a ocuparme de este argumento de McConnell, ya que mi interés son los argumentos de tipo consecuencialista, no deontologista.

El segundo argumento de McConnell sí es consecuencialista. Sostiene que si fuese permisible infringir derechos siempre que eso permita evitar un mal mayor, “la posesión de derechos sería de poco valor” (McConnell, 1981: 554). McConnell no desarrolla mucho el argumento, pero considero que está dando una razón de tipo consecuencialista. El argumento parece ser que adoptar la política de considerar que siempre está absolutamente prohibido infringir derechos de manera irreparable tiene un mejor resultado que adoptar la política de considerar que es permisible

---

6 Los argumentos de McConnell están pensados para casos de chantaje en los cuales una persona amenaza con desatar una catástrofe a menos que otra persona infrinja un derecho de un tercero. Sus argumentos no están pensados para casos en los cuales el mal a evitar tiene causas naturales o no humanas (McConnell, 1981). Sin embargo, considero que nada en los argumentos de McConnell impide extenderlos a casos del segundo tipo.



infringir derechos de manera irreparable cada vez que eso evite un mal mayor. La consecuencia indeseable de adoptar la segunda política es que los derechos pierden su valor, es decir, no hacen ninguna diferencia en nuestro razonamiento moral.

La idea parece ser que los derechos hacen una diferencia cuando infringirlos tiene alguna consecuencia normativa. La consecuencia normativa estándar cuando se infringen derechos es que se genera en el infractor (o en algún tercero) una obligación de compensación. Por ejemplo, cuando se vulnera mi derecho a la propiedad para evitar una catástrofe, quienes lo vulneran adquieren un deber de compensarme por el daño. Sin embargo, en los casos en los que la compensación es imposible de llevar a cabo y el cálculo moral indica que es permisible infringirlos de todos modos, el hecho de que yo tenía un derecho parece no hacer ninguna diferencia práctica. En cambio, si prohibimos absolutamente infringir derechos en esos casos, los derechos claramente hacen una diferencia práctica. Tomemos por ejemplo el derecho a la vida. Dado que es imposible compensar a la víctima de una infracción del derecho a la vida, afirmar que es permisible infringir ese derecho en algunos casos equivale afirmar que en esos casos el derecho no está jugando ningún papel normativo, porque su infracción no tiene ninguna consecuencia práctica.

La tesis de McConnell (según la cual los derechos no hacen ninguna diferencia práctica cuando se considera permisible infringirlos de manera irreparable) es exagerada. Según varias teorías usuales acerca de los derechos, éstos sólo pueden ser infringidos cuando ello permite evitar males *sustancialmente* más graves que el hecho de su infracción (por ejemplo Walzer, 1977: 259). Infringir mi derecho a la vida no sería permisible si con ello se pudiesen salvar sólo cinco vidas (como en el famoso caso del trasplante de Judith Jarvis Thomson (1985: 1396)). Mi derecho puede lícitamente ser infringido *sólo si* el número de vidas que podrían salvarse es sustancialmente mayor que el número de vidas que se pierden (en el caso del trasplante, se pierde una sola vida). Eso muestra que los derechos tienen consecuencias prácticas incluso en casos en que infringirlos es irreparable.

#### **4. Consecuencias para las relaciones especiales**

El absolutismo respecto a las vulneraciones irreparables de derechos no funciona, pero quizás sí funciona el absolutismo respecto a otras consideraciones morales. Thomas Hill Jr. ofrece un argumento consecuencialista para considerar a los *deberes morales especiales* como deberes absolutos, o casi absolutos (Hill, 1983: 225–226).

Hill señala que tratar a todos los deberes morales como no absolutos tiene efectos negativos sobre ciertos tipos de relaciones personales importantes como la amistad y las relaciones entre padres e hijos. Hill parte de la idea (que yo no pretendo cuestionar) de que ese tipo de relaciones es “moralmente ideal”, en el sentido de que tienen valor moral intrínseco (Hill, 1983: 226). Hill afirma también que ese tipo de relaciones suele entenderse como generando obligaciones casi incondicionales. En principio nunca está permitido mentirle a un amigo o padre, o no ayudarlos cuando tienen alguna necesidad urgente.

Sin embargo, hay situaciones en las que actuar inmoralmente hacia un amigo (o padre) podría evitar un mal mayor a otra persona. Por ejemplo, mentirles a mis amigos sobre mi trabajo para el servicio de inteligencia puede ser necesario para evitar que ellos y mi país sufran consecuencias muy graves. Pero actuar inmoralmente con un amigo obviamente daña la relación. Esa es la razón principal para no actuar inmoralmente con los amigos. Ahora bien, Hill destaca que adoptar una política no absolutista respecto a mis obligaciones morales hacia mis amigos dañaría mis amistades incluso si no se presentara ninguna oportunidad concreta en que fuese necesario hacer algo inmoral a mi amigo. Adoptar una política no absolutista haría que la amistad pierda su carácter incondicional. Si mis amigos supieran que yo estoy dispuesto a incumplir mis obligaciones hacia ellos tan pronto como eso me permita evitar algún mal mayor, mis amigos dejarían de considerarme su amigo. Y lo mismo pasaría con todas las relaciones de amistad. Si queremos preservar la institución de la amistad, entonces, debemos adoptar una política absolutista (al menos respecto a las obligaciones hacia los amigos y otras relaciones especiales).

Hill admite que no es necesario adoptar una política completamente absolutista respecto a las relaciones especiales. Lo importante es que mis amigos sepan que no voy a incumplir mis obligaciones cuando ello sea necesario para evitar un mal *ligeramente* mayor. El hecho de que mis amigos sepan que yo voy a incumplir mis obligaciones hacia ellos cuando el mal que puedo impedir es *sustancialmente* mayor no parece dañar mi amistad con ellos (Hill, 1983: 227). Después de todo, los casos en que incumplir mis obligaciones especiales podría evitar un mal muy serio (como una catástrofe) son casos excepcionales.

La conclusión del argumento de Hill es correcta: los deberes que tenemos hacia nuestras relaciones especiales son casi absolutos. Pero considero que si partimos de las premisas de las que parte Hill y pretendemos llegar a la misma conclusión, no es completamente necesario emplear la estrategia consecuencialista, como él pretende, sino que puede arribarse mediante una estrategia deontologista.

En efecto, como explica Hill, hacer algo inmoral a un amigo, como mentirle, socava la relación de amistad. Si, como sostiene Hill, la amistad tiene valor moral intrínseco, entonces hay una razón fuerte para no mentirle a un amigo. Sin duda, eso no implica que es impermissible mentirle a un amigo, pero sí implica que los casos en que es permisible mentirle a un amigo son casos en que el mal que se puede evitar mediante esa mentira es un mal sustancialmente mayor al mal que es necesario poder evitar para que sea permisible mentirle a un desconocido. Si mentir a un desconocido sólo es permisible cuando se evita un mal mayor, mentir a un amigo es permisible cuando se evita un mal todavía mayor. Sustancialmente mayor. Nótese que para llegar a esta conclusión no fue necesario un argumento consecuencialista como el de Hill. No hizo falta evaluar las consecuencias de adoptar una política no absolutista, sino simplemente evaluar el peso de la norma que nos exige respetar el valor de las relaciones de amistad.<sup>7</sup>

Es importante advertir también que, contrariamente a lo que sostiene Hill, adoptar una política no absolutista no socavaría mis relaciones especiales. Mi amigo me entendería si yo le dijese: “Me importa mucho nuestra amistad, por lo que sólo consideraría que tengo derecho a incumplir mis deberes de amistad en los casos en que ello sea necesario para evitar un mal muy grave”. De hecho, normalmente *esperamos* que nuestros amigos incumplan sus deberes de amistad en casos extremos. De lo contrario no les consideraríamos agentes morales responsables, dignos de nuestra amistad.

### **Observaciones finales**

Los argumentos absolutistas mixtos evaluados en este trabajo son inviables. Sin duda, eso no muestra que el absolutismo sea incorrecto. Puede ser que existan otros argumentos absolutistas mixtos que no he considerado aquí y que no sean víctimas de las objeciones que aquí he presentado. También es posible que existan argumentos absolutistas no mixtos, es decir, argumentos absolutistas puramente deontológicos o puramente consecuencialistas que funcionen. En este artículo no

---

7 Además de la vía deontologista, otra manera distinta a la de Hill de arribar a la misma conclusión del autor es la vía del consecuencialismo de reglas. Si el sistema de reglas cuya adopción traería las mejores consecuencias es un sistema que incluye tanto una regla que exige no mentir a los amigos como una regla que exige evitar catástrofes, y en ese sistema de reglas la segunda tiene prioridad sobre la primera, llegamos a la conclusión de que casi nunca debemos mentirle a los amigos. Agradezco a un/a revisor/a anónima por esta observación.

excluí esa posibilidad. Sin embargo, el fracaso de los argumentos aquí considerados debería sin duda servir como advertencia a los intentos de defender el absolutismo. Repasemos brevemente por qué han fracasado.

El primer argumento absolutista se basa en consideraciones epistémicas. Los sesgos cognitivos humanos parecen tener un efecto dañino sobre nuestros juicios acerca de la permisibilidad de infringir normas morales en ciertos casos. Tratar a esas normas como absolutas quizás tendría efectos deseables, porque evitaría un número considerable de falsos positivos (y el número de falsos negativos quizás no sería lo suficientemente alto). Este argumento es problemático porque no tiene en cuenta otras formas en que esos mismos sesgos afectan nuestro juicio moral. Los sesgos pueden llevarnos a pensar que existen normas morales donde no las hay, lo cual tendría consecuencias graves si tratamos a todas las normas como absolutas.

El segundo argumento absolutista se basa en el valor de los derechos. En los casos en que es imposible compensar a la víctima de una infracción contra sus derechos parece que deberíamos tratar a esos derechos como absolutos. De lo contrario, la posesión de derechos no tendría ninguna importancia práctica concreta. Este argumento no funciona porque poseer derechos tiene consecuencias prácticas importantes incluso en casos en que es imposible compensar por su infracción. En esos casos los derechos importan de todos modos porque tuvieron un rol *de peso* en el razonamiento que, desafortunadamente, justificó finalmente que se los infrinja. Los derechos constituyen consideraciones de mucho peso que sólo pueden ser superadas por otras consideraciones de mucho peso.

Finalmente, el tercer argumento se basa en el valor de las relaciones especiales. El argumento señala con razón que debemos tratar a los deberes especiales como si fueran casi absolutos, como si sólo fuera permisible faltar a ellos en casos en que ello sea necesario para evitar un mal serio. Sin embargo, el argumento no logra mostrar que esa conclusión provenga de premisas consecuencialistas (como corresponde a todo absolutismo mixto). La razón por la cual debemos tratar a nuestras obligaciones especiales como si fueran casi absolutas es (tal como el argumento mismo presupone) que las relaciones especiales tienen valor moral intrínseco. La razón no es que tratarlas como no absolutas socava esas relaciones.

Podemos concluir entonces que a menos de que existan otros argumentos mejores a favor del absolutismo, debemos considerar que las normas morales no son obligaciones absolutas.

## Referencias

1. Alexander, L., & Moore, M. (2016). Deontological ethics. En: Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Accesible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>. Accedido el 7/6/17
2. Donagan, A. (1977). *The theory of morality*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Foot, P. (1967). The problem of abortion and the doctrine of double effect. *Oxford Reviews of Reproductive Biology*, 5, 5–15.
4. Gewirth, A. (1981). Are there any absolute rights? *The Philosophical Quarterly*, 31 (122), 1–16.
5. Gewirth, A. (1982). There are absolute rights. *The Philosophical Quarterly*, 32 (129), 348–353.
6. Hill, T. E. (1983). Moral purity and the lesser evil. *The Monist*, 66 (2), 213–232.
7. Hooker, B. (2016). Rule consequentialism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Accesible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/>. Accedido el 7/6/17
8. Kant, I. (1996). On a supposed right to lie from philanthropy (1797). En M. J. Gregor, I. Kant, M. J. Gregor, & A. W. Wood (Eds.), *Immanuel Kant: Practical philosophy*, (pp. 605–616).
9. Korsgaard, C. M. (1986). The right to lie: Kant on dealing with evil. *Philosophy & Public Affairs*, 15 (4), 325–349.
10. McConnell, T. C. (1981). Moral blackmail. *Ethics*, 91 (4), 544–567.
11. Paulhus, D. L., & John, O. P. (1998). Egoistic and moralistic biases in self-perception: the interplay of self-deceptive styles with basic traits and motives. *Journal of Personality*, 66 (6), 1025–1060.
12. Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press.
13. Sharot, T. (2012). *The optimism bias: why we're wired to look on the bright side*. London: Robinson.

14. Thomson, J. J. (1985). The trolley problem. *The Yale Law Journal*, 94 (6), 1395–1415.
15. Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations*. New York: Basic Books.

# Argumentos de contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva\*

## Phenomenal contrast arguments for cognitive phenomenology

**Por: Elijah Chudnoff**  
Department of Philosophy  
University of Miami  
Miami, Estados Unidos  
E-mail: e.chudnoff@miami.edu

**Trad.: Juan Fernando Álvarez Céspedes**  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Antioquia  
E-mail: juan.alvarez29@udea.edu.co

**Trad.: Elizabeth Cardona Muñoz**  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Antioquia  
E-mail: elizabeth.cardonam@udea.edu.co

Fecha de recepción: 1.º de noviembre de 2017  
Fecha de aprobación: 30 de noviembre de 2017  
Doi: 10.17533/udea.ef.n57a09

**Resumen.** *De acuerdo con quienes proponen que la fenomenología cognitiva es irreductible, algunos estados cognitivos ocasionan estados fenoménicos en el sujeto para los que no son condición suficiente los estados totalmente sensoriales. Uno de los enfoques principales para defender el punto de vista de que hay fenomenología cognitiva irreductible consiste en ofrecer un argumento de contraste fenoménico. En este artículo distingo tres tipos de argumentos de contraste fenoménico: el que llamo puro —representado por el argumento Jack/Jacques de Strawson—, el hipotético —representado por el argumento de Zoe de Kriegel— y el glosado —desarrollado por primera vez aquí. Afirmo que los argumentos de contraste fenoménico puro e hipotético enfrentan dificultades significativas, pero hay un argumento sólido de contraste glosado a favor de la fenomenología cognitiva irreductible.*

**Palabras clave:** *Cognición, fenomenología, contraste fenoménico, Strawson, Kriegel*

**Abstract.** *According to proponents of irreducible cognitive phenomenology some cognitive states put one in phenomenal states for which no wholly sensory states suffice. One of the main approaches to defending the view that there is irreducible cognitive phenomenology is to give a phenomenal contrast argument. In this paper I distinguish three kinds of phenomenal contrast argument: what I call pure—represented by Strawson’s Jack/Jacques argument—hypothetical—represented by Kriegel’s Zoe argument—and glossed—first developed here. I argue that pure and hypothetical phenomenal contrast arguments face significant difficulties, but that there is a sound glossed phenomenal contrast argument for irreducible cognitive phenomenology.*

**Keywords:** *Cognition, phenomenology, phenomenal contrast, Strawson, Kriegel*

\* Esta traducción fue elaborada con la ayuda del autor Elijah Chudnoff. Agradecemos a la revista *Philosophy and Phenomenological Research* por dar los permisos necesarios para elaborar la traducción de este artículo (N. T.)

### Como citar este artículo:

MLA: Chudnoff, Elijah. “Argumentos de contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva”. Trad.: Chudnoff, Elijah, Cardona, Elizabeth, Álvarez, Juan Fernando. *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 175–203

APA: Chudnoff, E. (2018). Argumentos de contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva. Trad.: Chudnoff, E.; Cardona, E.; Álvarez, J. F. *Estudios de Filosofía*. (57), 175–203.

Chicago: Chudnoff, E. “Argumentos de contraste fenoménico a favor de la fenomenología cognitiva.” Trad.: Chudnoff, E.; Cardona, E.; Álvarez, J. F. *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 175–203.

Imagine estar en las siguientes situaciones:

[Comprender] Usted está tratando de leer las instrucciones de una medicina que un veterinario ha prescrito para su perro. Al principio son ilegibles. Luego usted ve que dice que se debe administrar la medicina dos veces al día durante una semana.

[Intuir] Usted lee en un libro, “Si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”, y se pregunta si esto es verdadero. Luego, usted “ve” cómo el hecho de que “a” sea menor que 1 hace que  $2a$  sea menor que 2 y, por tanto, que  $2 - 2a$  sea mayor que 0.

[Ver] Usted está buscando sus perros en el parque. Al principio, no puede distinguirlos de la multitud de los otros perros. Pero luego los ve persiguiendo una pelota de tenis.

[Reaccionar] En las noticias usted lee acerca del colapso de una fábrica sobre trabajadores textiles de Bangladesh, a quienes se les ordenó trabajar a pesar de las advertencias sobre la seguridad del edificio. Esto lo hace sentir triste y enfadado.

En las primeras dos de estas situaciones hay un cambio en el estado cognitivo. Al principio usted no comprende o intuye, y después lo hace. En las otras dos situaciones hay un cambio en el estado sensorial general. Al principio usted no ve o no reacciona emocionalmente, y luego usted lo hace.

En todas estas situaciones hay un cambio en el estado fenoménico. Para usted, hay algo que “es como”<sup>1</sup> antes de comprender, intuir, ver o reaccionar. Hay algo que es como al momento de comprender, intuir, ver o reaccionar. Y cómo es antes de estar en estos estados mentales es diferente de cómo es mientras se está en ellos.

La pregunta principal en la literatura reciente sobre fenomenología cognitiva, en una primera aproximación, es esta: ¿son los cambios en los estados fenoménicos exhibidos en los primeros dos casos de un tipo diferente de los cambios en estados fenoménicos exhibidos en los otros dos casos? Los proponentes de la fenomenología cognitiva irreductible dicen que sí. Los oponentes dicen que no.

Quienes proponen la fenomenología cognitiva irreductible han apelado a una cantidad de argumentos diferentes a favor de su punto de vista. Algunos son argumentos que apelan a la mejor explicación del acceso introspectivo que tiene el sujeto a sus estados cognitivos, otros son argumentos del interés o del valor de los estados cognitivos y otros son argumentos del rol de los estados cognitivos en la fundamentación de la intencionalidad.<sup>2</sup> Mi propósito en este artículo es explorar las

---

1 Esta expresión, que no es muy clara en español, proviene del famoso texto de Thomas Nagel “What is it like to be a bat” (1974). Esta expresión a veces se traduce como “hay algo que se se siente...”; sin embargo, aquí seguimos la traducción propuesta en la edición en español de Ezcurdia y Hansberg (2003) (N. T.).

2 Véase, por ejemplo, Pitt (2014) para un argumento desde la introspección, Strawson (2011) para un



perspectivas de un grupo diferente de argumentos que son denominados argumentos de contraste fenoménico.<sup>3</sup>

En este artículo distingo tres clases de argumento de contraste fenoménico. Todos dependen de premisas sobre los caracteres fenoménicos de algunos estados mentales. Los argumentos de la primera clase dependen solamente de premisas sobre las diferencias fenoménicas entre estados mentales. A estos los llamaré argumentos de contraste fenoménico puro. Desde mi punto de vista, estos argumentos no son fuertes. Los argumentos de la segunda y tercera clase representan diferentes maneras de fortalecer el enfoque de contraste fenoménico que aboga por la fenomenología cognitiva irreductible. Los argumentos de la segunda clase descansan sobre premisas acerca de las diferencias fenoménicas entre los estados mentales de personas hipotéticas, que carecen de toda fenomenología sensorial. A estos los llamaré argumentos de contraste fenoménico hipotético. Desde mi punto de vista, estos argumentos son problemáticos. Los argumentos de la tercera clase no descansan únicamente sobre premisas acerca de las diferencias fenoménicas entre estados mentales. Estos argumentos también dependen de premisas que proveen una glosa acerca de estas diferencias fenoménicas. A estos los llamaré argumentos de contraste fenoménico glosado. Desde mi punto de vista, hay un buen argumento de contraste fenoménico glosado a favor de la Irreductibilidad.

Este es el plan. En la primera sección, a continuación, explico cómo uso términos tales como “estado fenoménico” y “fenomenología cognitiva irreductible”, y distingo algunas tesis diferentes en esta área. Cada una de las siguientes tres secciones aborda una de las tres clases de argumentos de contraste fenoménico. Una sección final resume los puntos principales de la discusión.

## **1. Términos y tesis**

Recuerde el ejemplo de ver planteado más arriba:

[Ver] Usted está buscando sus perros en el parque. Al principio, no puede distinguirlos de la multitud de los otros perros. Pero luego los ve persiguiendo una pelota de tenis.

---

argumento desde el interés y Horgan & Graham (2012) para un argumento desde la fundamentación de la intencionalidad.

- 3 Los argumentos de contraste fenoménico están esparcidos a través de la literatura. Los primeros ejemplos notables incluyen a Strawson (1994), Siewert (1998), Horgan & Tienson (2002). Estos fueron discutidos en una serie de artículos recopilados en Bayne & Montague (2011). El término “contraste fenoménico” deriva de Susanna Siegel. Véase: Siegel (2007, 2010).

Hay al menos cuatro cosas diferentes que podríamos decir sobre este caso.

Primero, se trata de un cambio en el estado mental. No trataré de decir lo que es un estado mental en términos más básicos. Lo tomaré como un primitivo. Nada dependerá de la diferencia entre estados mentales y eventos mentales, así que no los trataré separadamente.

La segunda cosa que podríamos decir sobre [Ver] es que se trata de un cambio en el estado fenoménico. Por un estado fenoménico me refiero a un estado mental que se individúa por cómo es para uno estar en él. Cómo es estar en un estado mental para uno es el carácter fenoménico de ese estado mental. Y decir que su carácter fenoménico individúa un estado mental es decir que no se requiere nada más ni nada menos para estar en ese mismo estado mental que estar en un estado mental con justamente el mismo carácter fenoménico.

En adición a la noción de un estado mental que se individúa por su carácter fenoménico, es útil tener una noción de un estado mental que esencialmente tiene algún carácter fenoménico u otro, tal vez dentro de un cierto rango restringido, pero que no se individúa por cualquier carácter fenoménico particular. Tales estados los llamaré estados mentales fenoménicamente conscientes (Cf. Siegel, 2010).

La tercera cosa que podríamos decir a propósito de [Ver] es que hay un cambio en el estado fenoménicamente consciente. En cualquier ocasión particular en la que usted ve a sus perros, ellos se ven de alguna manera específica. Pero justo de qué manera se ven diferirá en ocasiones diferentes. Por ejemplo, usted podría ver sus perros de frente, desde atrás o de lado. En cada caso hay alguna manera en la que sus perros se ven para usted. Pero la manera exacta en la que ellos se ven para usted difiere de caso en caso. Sin embargo, en cada caso usted se encuentra en el estado mental de ver a sus perros. Así que el estado de ver sus perros no es un estado fenoménico. Este es un ejemplo de un estado fenoménicamente consciente.

La cuarta cosa que podríamos decir sobre [Ver] es que se trata de un cambio en el estado sensorial, en lugar de, o al menos en adición a, un cambio en el estado cognitivo. Hay maneras diferentes de entender esta distinción, y una discusión completa sobre ello tendría que ser bastante extensa. Aquí solo intentaré explicar cómo entiendo el asunto y solo diré lo suficiente para hacer útil la distinción para los propósitos presentes.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Para una discusión más completa véase Chudnoff (2015).

Contraste los dos estados mentales siguientes: pensar que hay una carta en su buzón, ver que hay una carta en su buzón. Supongamos que los estados mentales de pensar que hay una carta en su buzón y ver que hay una carta en su buzón tienen cierto contenido representacional común —algo común recogido en la cláusula “que hay una carta en su buzón”. De todos modos, hay una diferencia clara entre los estados mentales: cuando usted ve que hay una carta en su buzón, esta parece estar allí frente a usted. Usted se representa que hay una carta en su buzón y al mismo tiempo es consciente de partes de su entorno inmediato que lo corroboran. El contenido del estado sensorial está ligado a lo que parece presente aquí y ahora. Esto no necesita ser así cuando usted piensa que hay una carta en su buzón. Usted podría pensar que hay una carta en su buzón aun cuando se encuentre a kilómetros de este. El contenido del estado cognitivo no depende de lo que a usted le parece presente aquí y ahora. En mi opinión, esta observación es clave para trazar la distinción entre los estados sensoriales y los cognitivos.

Transformar esto en una caracterización clara y adecuadamente general de la distinción entre estados sensoriales y cognitivos toma bastante trabajo. Sin embargo, no tengo espacio para perseguir ese proyecto aquí. Para los propósitos presentes, el siguiente esbozo debería bastar. Cuando usted piensa que hay una carta en su buzón, se representa esto de una manera que es independiente de la conciencia presente de lo que podríamos llamar un testimonio de esa proposición. Esta caracterización ofrece cierta estructura a la idea del sentido común de que el pensamiento es independiente de lo que parece presente aquí y ahora. Y más generalmente podríamos decir: un estado mental representa que  $p$  de una manera cognitiva solo en el caso en que representa que  $p$  de una forma que es independiente de la conciencia presente de un testimonio de  $p$ . Cuando usted ve que hay una carta en su buzón —mirando su buzón, por ejemplo— se representa esto de una manera que depende de la conciencia presente de un testimonio de esa proposición. Esta caracterización ofrece cierta estructura a esa idea del sentido común de que la sensación está ligada a lo que parece presente aquí y ahora. Y más generalmente podríamos decir: un estado mental representa que  $p$  de una manera sensorial solo en el caso en que representa que  $p$  de un modo que depende de la conciencia presente de un testimonio de  $p$ .<sup>5</sup>

---

5 Considere las siguientes experiencias: alucinar visualmente que hay una carta en su buzón; recordar visualmente la carta en su buzón; imaginar visualmente la carta en su buzón; sentir la emoción de encontrar la carta en su buzón; sentir el latido del corazón acelerarse a medida que se aproxima a su buzón. Las alucinaciones, los recuerdos, las imaginaciones, las emociones y las sensaciones corporales deben contar como estados sensoriales en el sentido amplio que es relevante para los debates sobre la

Dadas estas caracterizaciones de las maneras sensoriales y cognitivas de representar una proposición es fácil formular caracterizaciones de estados sensoriales y cognitivos en términos de ellas. Dado que hay muchos estados mentales que son en parte sensoriales y en parte cognitivos, realmente hay cuatro nociones relevantes. Un estado mental  $M$  es en parte sensorial solo en caso de que  $M$  represente parte de su contenido de una manera sensorial. Un estado mental  $M$  es completamente sensorial solo en caso de que  $M$  represente todo su contenido de una manera sensorial. Un estado mental  $M$  es en parte cognitivo solo en caso de que  $M$  represente parte de su contenido de una manera cognitiva. Un estado mental  $M$  es completamente cognitivo solo en caso de que  $M$  represente todo su contenido de una manera cognitiva.

Ahora consideremos algunas tesis. Recuerde el ejemplo de intuir de más arriba:

[Intuir] Usted lee en un libro, “Si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”, y se pregunta si esto es verdadero. Luego usted “ve” cómo que “ $a$ ” sea menor que 1 hace que  $2a$  sea menor que 2 y, por tanto, que  $2 - 2a$  sea mayor que 0.

Hay un cambio en el estado cognitivo y hay un cambio en el estado fenoménico. Plausiblemente, el cambio en el estado fenoménico obedece de algún modo al cambio en el estado cognitivo. Sin embargo, esto no muestra que quienes proponen la fenomenología cognitiva tengan razón y que quienes se oponen a ella estén equivocados. Los proponentes de la fenomenología cognitiva están comprometidos con una tesis específica que debe ser distinguida de otras tesis cercanas —algunas más débiles, otras más fuertes y otras ortogonales (Cf. Smithies, 2012).

La tesis específica que respaldan quienes proponen la fenomenología cognitiva implica que algunos estados cognitivos conllevan diferencias fenoménicas,

---

fenomenología cognitiva. Empero, la conciencia de testimonios de proposiciones no figura en ninguna de ellas. Aun así, los estados semejantes a tal conciencia sí lo hacen: en la alucinación hay una aparente conciencia del entorno; en la memoria y la imaginación hay conciencia recordada e imaginada del entorno; en las emociones colorean la conciencia del entorno; y las sensaciones corporales implican conciencia del cuerpo propio que podríamos contar como un caso límite del entorno. Así es cómo podríamos definir apropiadamente nociones ajustadas de maneras sensoriales y cognitivas de representar una proposición: un estado mental  $M$  representa que  $p$  de una manera sensorial solo en caso de que  $M$  represente que  $p$  de una manera que sea dependiente de la conciencia presente de un testimonio de  $p$ , o de un estado semejante a tal conciencia; un estado mental  $M$  representa que  $p$  de una manera cognitiva solo en caso de que  $M$  represente que  $p$  de una manera que sea independiente de la conciencia presente de un testimonio de  $p$ , o de un estado que sea semejante a tal conciencia.

las cuales son irreductibles a aquellas diferencias involucradas en estados sensoriales. Hay nuevos estados fenoménicos en adición a los estados fenoménicos completamente sensoriales. Adoptemos la siguiente formulación oficial de esta perspectiva:

Irreductibilidad: algunos estados cognitivos ocasionan estados fenoménicos en el sujeto para los cuales ningún estado completamente sensorial es condición suficiente.

La idea de un estado cognitivo que ocasione un estado fenoménico en el sujeto invoca implícitamente la relación explicativa no-causal designada por “en virtud de”, “dependiente constitutivamente de”, y “porque”, cuando se usan de manera no causal. Podemos hacer esto explícito con una formulación engorrosa de la Irreductibilidad: algunos estados cognitivos son tales que, por estar en ellos, se está en un estado fenoménico para el cual ningún estado completamente sensorial es condición suficiente. En general, cuando uso locuciones tales como “ocasionar en el sujeto” y “conllevar” como en “conllevar una diferencia fenoménica” tengo este tipo de interpretación en mente.

Llamaré “estados fenoménicos cognitivos” a los estados fenoménicos para los que se sostiene la Irreductibilidad. Si un estado fenoménico es tal que algunos estados completamente sensoriales podrían ocasionarlo en un sujeto, entonces llamaré a ese estado fenoménico “estado fenoménico sensorial”.

Así, suponga que usted intuye que si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ . Al hacer esto usted podría decirse “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ,” o podría visualizar la variable “a” o el número “1”, o podría experimentar sensaciones kinestésicas en la medida en que usted piensa en el decrecimiento de la cantidad asignada a “2a”. Todos estos son estados fenoménicos sensoriales. Si usted le cree a la tesis de la Irreductibilidad y piensa que este caso de intuición es un ejemplo de la fenomenología cognitiva irreductible, entonces cree que, incluso tomados juntos, todos estos estados fenoménicos sensoriales fallan al hacer la misma diferencia fenoménica que intuir que si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$  hace en su experiencia general. Hay algún estado fenoménico sobrante que únicamente puede ser ocasionado en el sujeto por el estado cognitivo de intuir que si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$  —o tal vez un estado cognitivo muy similar a este—. Esto es en lo que consiste creer que hay estados fenoménicos cognitivos.

Ahora consideremos una tesis que se queda corta frente a la Irreductibilidad. Esta es la tesis según la cual algunos estados cognitivos hacen diferencias

fenoménicas. A diferencia de la Irreductibilidad, esta tesis no implica que las diferencias fenoménicas sean irreducibles a aquellas realizadas por los estados sensoriales. Adoptemos la siguiente formulación oficial de esta tesis más débil:

Presencia Fenoménica: algunos estados cognitivos ocasionan estados fenoménicos en el sujeto.

La tesis de la Presencia Fenoménica es equivalente a la tesis según la cual algunos estados cognitivos son conscientes fenoménicamente. Recuerde que un estado mental es fenoménicamente consciente solo en caso de que, si se está en él, lo ponga a uno en algún estado fenoménico u otro. La presencia fenoménica implica que algunos estados cognitivos son fenoménicamente conscientes en este sentido. Lo que no implica es que los estados fenoménicos ocasionados en el sujeto por tales estados cognitivos sean diferentes de los ocasionados por estados sensoriales.

Suponga que usted piensa que siempre que intuye que  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ , algún estado fenoménico u otro es ocasionado en usted. Pero suponga que usted piensa que estos estados fenoménicos son solo aquellos involucrados al visualizar la variable “a” o el número “1”, o aquellos involucrados al experimentar sensaciones kinestésicas en la medida en que usted piensa en el decrecimiento de la cantidad asignada a “2a”. Si esta es su perspectiva entonces usted piensa que la intuición es fenoménicamente presente —hace alguna diferencia fenoménica siempre que ocurre—, pero esto no introduce nuevos estados fenoménicos distintos de aquellos que estados completamente sensoriales podrían ocasionar en el sujeto. Así, esta perspectiva no se compromete con la fenomenología irreducible.

Ahora consideremos una tesis que va más allá de la Irreductibilidad. Esta es la tesis según la cual algunos estados cognitivos hacen diferencias fenoménicas que son independientes de aquellas hechas por estados sensoriales. La independencia es una noción modal: tiene que ver con lo que es posible. Dos cosas son independientes si no pueden existir con o sin el otro —es decir, la existencia de uno no incluye ni excluye la existencia del otro. Adoptemos la siguiente formulación oficial de esta tesis de la Independencia:

Independencia: algunos estados cognitivos ocasionan en el sujeto estados fenoménicos que son independientes de estados sensoriales.

La Independencia es más fuerte que la Irreductibilidad. Esto es, la Independencia implica la Irreductibilidad, pero la Irreductibilidad no implica la Independencia. Para ver que la independencia implica la Irreductibilidad, suponga que algún estado fenoménico F es independiente de estados sensoriales. Entonces,

estar en estados completamente sensoriales no implica —es decir, no es suficiente para— estar en F. Para ver que la Irreductibilidad no implica la Independencia, considere un estado fenoménico cognitivo F que es también, en parte, sensorial. Estar en estados completamente sensoriales no basta para estar en F, pero no se puede estar en F sin estar en algún estado sensorial.

Si usted acepta la Irreductibilidad, entonces usted cree que hay estados fenoménicos propiamente cognitivos. Estos son estados fenoménicos para los cuales no son condición suficiente estados completamente sensoriales. Si usted acepta la Independencia, entonces cree que existe lo que podríamos llamar estados fenoménicos puramente cognitivos. Estos son estados fenoménicos para los cuales los estados completamente cognitivos son condición suficiente. Si se respalda la Irreductibilidad pero se rechaza la Independencia, entonces se piensa que, incluso aunque haya estados fenoménicos para los cuales no sean condición suficiente estados completamente sensoriales, no hay estados fenoménicos para los que sea condición suficiente únicamente los estados completamente cognitivos. Según esta perspectiva, siempre que se está en un estado fenoménico, también se está, al menos en parte, en un estado sensorial.

Ahora consideremos una tesis que es ortogonal a la Irreductibilidad. La literatura sobre fenomenología cognitiva se cruza con la literatura sobre lo que se llama Intencionalidad Fenoménica. Los defensores de la fenomenología cognitiva tienden a proponer también la Intencionalidad Fenoménica. La idea básica de la Intencionalidad Fenoménica es que, para algunos casos de estados mentales, sus caracteres fenoménicos determinan sus contenidos representacionales. Adoptemos la siguiente formulación oficial de esta tesis:

Intencionalidad Fenoménica: algunos estados fenoménicos ocasionan estados intencionales en el sujeto.

Recuerde que la locución “ocasionar en el sujeto” es una manera de hablar sobre el tipo de relación designada por la expresión “porque”; así, una formulación más explícita de la Intencionalidad Fenoménica es que algunos estados fenoménicos son tales que, por estar en ellos, se está en un estado intencional.<sup>6</sup>

6 Una formulación más detallada de la tesis de la intencionalidad fenoménica es ofrecida por Horgan & Tienson (2002). De acuerdo con los autores, hay un tipo de contenido intencional que es constitutiva y enteramente determinado por su fenomenología. Esta tesis presupone que (i) los estados fenoménicos poseen un contenido intencional que es inseparable de su carácter fenoménico y (ii) que los estados intencionales conscientes poseen un carácter fenoménico que es inseparable de su contenido intencional. (i) Es la tesis de la intencionalidad de la fenomenología, y (ii) es la tesis de la fenomenología de la

Irreductibilidad e Intencionalidad Fenoménica son tesis relacionadas, pero ortogonales. Están relacionadas porque hay fundamentos para pensar que los tipos de estados fenoménicos para los cuales la Irreductibilidad se sostiene —es decir, los estados fenoménicos cognitivos— son aquellos para los cuales la Intencionalidad Fenoménica se sostiene —es decir, aquellos que ocasionan estados intencionales en el sujeto. Esta es la razón por la que los defensores de la fenomenología cognitiva también tienden a proponer la Intencionalidad Fenoménica.<sup>7</sup> Las dos tesis son ortogonales, no obstante, porque no hay relaciones de implicación lógica en ninguna dirección. Es lógicamente consistente respaldar la Irreductibilidad y rechazar la Intencionalidad Fenoménica, y es lógicamente consistente respaldar la Intencionalidad Fenoménica y rechazar la Irreductibilidad. Lo que los proponentes de la Irreductibilidad han de pensar sobre la Intencionalidad Fenoménica depende de consideraciones sustanciales que van más allá del razonamiento puramente lógico.

Así que hay cuatro tesis a ser distinguidas: Irreductibilidad, Presencia Fenoménica, Independencia e Intencionalidad Fenoménica. Personalmente, considero la Irreductibilidad como el asunto más importante en el debate sobre la fenomenología cognitiva. Los proponentes la aceptan, los oponentes la rechazan. La Irreductibilidad será el asunto principal en lo que sigue del artículo.

## **2. Argumentos de contraste fenoménico puro**

Digamos que un caso es un escenario, real o posible, en el cual uno o varios sujetos se encuentran en ciertos estados fenoménicos. Un contraste fenoménico consiste en un par de casos que difieren con respecto a los estados fenoménicos en los que se encuentran dichos sujetos.

Una razón por la que los contrastes fenoménicos son útiles es que llaman la atención sobre, o permiten ver, ciertos estados fenoménicos. Este fue el uso que les di en la introducción, con los ejemplos de ver, reaccionar emocionalmente, intuir, y comprender. Podríamos llamar a esto un uso ostensivo de contrastes fenoménicos. Sin embargo, los “argumentos de contraste fenoménico” van más allá de la mera ostensión.<sup>8</sup> El objetivo de esta clase de argumento no es meramente señalar

---

intencionalidad. Con ambas tesis lo que se pretende es cerrar la brecha explicativa (ver nota 16) (N. T.).

7 Véase, por ejemplo: Pitt (2004, 2009, 2011); Siewert (1998); Horgan, Tienson & Graham (2003, 2004, 2006); Montague (2016). (N. T.).

8 Koksvik (2012) también traza una distinción entre usos ostensivos y argumentativos de los contrastes fenoménicos.



algunos estados fenoménicos, sino establecer una tesis acerca de la naturaleza de esos estados. Así, con la expresión “argumento puro de contraste” me refiero a un argumento que pretende establecer una tesis sobre la naturaleza de estos estados razonando acerca de la mera existencia de un contraste fenoménico. Estos argumentos típicamente asumen la forma de inferencias a la mejor explicación.

Aquí hay un conocido ejemplo tomado de la literatura:

Los filósofos se preguntarán si realmente existe tal cosa como la experiencia de comprensión, más allá de la experiencia visual, la experiencia auditiva, y así sucesivamente... Podría preguntarse: ¿la diferencia entre Jacques (un monolingüe francés) y Jack (un monolingüe inglés), mientras escuchan las noticias en francés, consiste realmente en que el francés tiene una *experiencia* diferente? ... La afirmación presente consiste simplemente en que la experiencia de Jacques al escuchar las noticias es sumamente diferente de la de Jack, y que esto es así incluso aunque haya un sentido en el que Jacques y Jack tienen la misma experiencia auditiva.

Es ciertamente verdad que la experiencia de Jacques al escuchar las noticias es muy diferente de la de Jack. Y la diferencia entre los dos puede expresarse diciendo que Jacques, cuando se expone a la corriente de sonidos, tiene lo que podría llamarse perfectamente bien ‘una experiencia (como) de comprensión’ o ‘una experiencia de comprensión’, mientras que Jack no. (Strawson, 1994: 5–6)

El contraste fenoménico consiste en el siguiente par de casos:

- El caso de Jacques: escuchar las noticias con comprensión.
- El caso de Jack: escuchar las noticias sin comprensión.

Aquí hay una manera de formular la inferencia a la mejor explicación:

- (1) El caso de Jacques y el caso de Jack contienen estados fenoménicos diferentes.
- (2) El caso de Jacques y el caso de Jack contienen los mismos estados sensoriales.
- (3) El caso de Jacques y el caso de Jack contienen estados cognitivos diferentes.
- (4) Hay dos explicaciones rivales para la diferencia en los estados fenoménicos de Jacques y Jack: o se trata de una diferencia en sus estados sensoriales, o de una diferencia en sus estados cognitivos.

- (5) La mejor explicación para la diferencia en los estados fenoménicos de Jacques y Jack es que se trata de una diferencia en sus estados cognitivos.
- (6) Por tanto, hay algunos estados fenoménicos que son ocasionados en el sujeto por estados cognitivos, y no por estados sensoriales.

Este argumento de contraste fenoménico en particular es problemático de tres maneras. Primero, la premisa (2) es dudosa. Segundo, la premisa (3) es por lo menos cuestionable. Tercero, la conclusión (6) se queda corta con respecto a la Irreductibilidad. Discutiré cada uno de estos problemas a continuación.

Asumiré que las premisas (1) y (4) están bien. La premisa (1) viene del contraste fenoménico, y parece inatacable. Puede prescindirse de la premisa (4) y reemplazarla con afirmaciones más sutiles, pero es una simplificación útil y no problemática en el contexto presente. La afirmación (5) se sigue de (1–4).

Comencemos con la premisa (2). Un número considerable de filósofos ha argüido que es falso que ambos casos contengan estados sensoriales diferentes.<sup>9</sup> Por ejemplo, Jacques podría escuchar la corriente de sonidos como estructurada en palabras y oraciones y podría tener una imaginación correspondiente a varios temas discutidos en las noticias. Como respuesta, podría argumentarse que estas diferencias, incluso si existen, no son capaces de explicar todas las diferencias fenoménicas entre los dos casos. Vale la pena notar que (2) es más fuerte que la afirmación que hace Strawson (1994). Él dice que, “hay un sentido en el que Jacques y Jack tienen la misma experiencia auditiva”. Esto deja abierta la posibilidad de que haya un sentido en el que sus experiencias auditivas sean diferentes, y también deja abierta la posibilidad de otras diferencias sensoriales. La idea de Strawson debe ser, entonces, que no es necesario descartar la posibilidad de que haya algunas diferencias sensoriales. Todo lo que requiere la inferencia a la mejor explicación es que cualesquiera diferencias sensoriales que pueda haber no sean del tipo adecuado para explicar todas las diferencias fenoménicas entre los dos casos. Esto es seguramente correcto, pero es difícil ver cómo resolver el debate entre alguien que piense que hay diferencias sensoriales suficientes para explicar las diferencias fenoménicas, y alguien que piense que cualesquiera diferencias sensoriales que pueda haber no son suficientes para explicarlas. El argumento de contraste fenoménico puro no brinda suficiente apoyo al argumento a favor de

---

<sup>9</sup> Ver, por ejemplo, Carruthers & Veillet (2011), Levine (2011), Prinz (2011), y Tye & Wright (2011).

la fenomenología cognitiva irreductible al no ofrecer alguna manera de resolver este asunto.

Pasemos a la premisa (3). Esta es cuestionable porque hay posturas competidoras acerca de la naturaleza de la comprensión lingüística. Una de estas posturas afirma que se trata de un estado mental al menos parcialmente cognitivo. Según esta postura, la premisa (3) es verdadera. Otra perspectiva es que se trata de un estado mental completamente sensorial. De acuerdo con esta perspectiva, la premisa (3) es falsa. La postura según la cual la comprensión es un estado mental completamente sensorial depende de la idea de que los estados mentales sensoriales puedan tener lo que se llama contenido de nivel superior. Los contenidos de nivel bajo representan propiedades tales como formas, colores, sonidos, olores, etc. Los contenidos de nivel superior representan propiedades tales como significados, clases naturales, clases artefactuales, y relaciones causales. Alguien que piense que la comprensión es un estado completamente sensorial pensará, entonces, que este es un estado completamente sensorial con contenido de nivel superior que atribuye propiedades semánticas a algún ítem percibido, tal como una inscripción o una declaración.<sup>10</sup>

Hace falta hacer dos aclaraciones acerca de esta postura. Primero, la postura no es que la comprensión sea parcialmente sensorial y parcialmente cognitiva: no es que haya un parte sensorial que represente formas o sonidos y una parte cognitiva que represente propiedades semánticas. No hay parte de la comprensión que esté libre de la conciencia de la instanciación de las propiedades semánticas representadas. Segundo, la postura no implica que cuando usted entiende algo esté, o parezca estar, consciente de entidades fantasmales —significados flotando por ahí en su proximidad espacio-temporal. Las instanciaciones de propiedades semánticas pueden ser simplemente rasgos ordinarios de bajo nivel, audibles y visibles, del discurso y de la escritura. Si la comprensión es un estado completamente sensorial, no se sigue que los significados sean objetos de la conciencia auditiva o visual. Lo único que se sigue es que los estados de comprensión representan propiedades semánticas que dependen de la conciencia de indicadores de su instanciación —que podrían ser apariencias visuales y sonoras.

No es claro para mí cuál postura —la parcialmente cognitiva o la completamente sensorial— sobre la comprensión es correcta. Sería precipitado

---

<sup>10</sup> Para una discusión ulterior de este asunto, véase: Siegel (2006, 2010) y los artículos en Hawley & MacPherson (2011).

realizar una valoración sin tener en cuenta el trabajo empírico acerca de la percepción semántica.

Finalmente consideremos la conclusión del argumento (6). Esta dice: hay algunos estados fenoménicos que son ocasionados en el sujeto por estados cognitivos, y no por estados sensoriales. Pero la Irreductibilidad dice otra cosa: algunos estados cognitivos ocasionan en el sujeto estados fenoménicos para los que ningún estado completamente sensorial es condición suficiente. Hay una brecha entre las dos afirmaciones. Para verla, necesitamos tomar en consideración el hecho de que muchos estados son en parte cognitivos y en parte sensoriales. El estado de comprender las noticias, por ejemplo, incluye escuchar las noticias. Así que la significación de (6) es: hay algunos estados fenoménicos que son ocasionados en el sujeto por estados parcialmente cognitivos, y no por estados completamente sensoriales. Supóngase que esto es verdad: hay algún caso en los que un estado parcialmente cognitivo, pero no un estado completamente sensorial, ocasiona en usted algún estado fenoménico. No se sigue de esto que no haya estados completamente sensoriales que podrían haber ocasionado ese mismo estado fenoménico. Tal vez un estado parcialmente cognitivo ocasione en usted algún estado fenoménico, pero quizá el estado fenoménico ocasionado no es diferente (en especie) del tipo de estado fenoménico ocasionado en el sujeto por un estado completamente sensorial. Incluso si ese estado completamente sensorial no ocurre en ese momento, podría ser todavía una condición suficiente para ocasionar el estado fenoménico relevante en el sujeto.

Dadas estas tres dificultades, quienes proponen la fenomenología cognitiva deberían buscar un terreno más sólido para soportar su postura del que proveen los argumentos de contraste fenoménico puro.

### **3. Argumentos de contraste fenoménico hipotético**

Una manera natural de atender a las preocupaciones acerca de los argumentos de contraste fenoménico puro es construir un argumento de contraste fenoménico basado en un par de casos, en los cuales está garantizado que no hay cambio en los estados sensoriales en lo absoluto. Dichos pares de casos no ocurren efectivamente, pero quizá podrían hacerlo. De ahí el nombre “argumento de contraste fenoménico hipotético”.

En un trabajo reciente Uriah Kriegel ha desarrollado un argumento que puede ser considerado como un argumento de contraste fenoménico hipotético.<sup>11</sup> Kriegel aboga por una tesis más fuerte que la Irreductibilidad, aboga por la tesis que denominé Independencia, en la que se afirma: algunos estados cognitivos ocasionan en el sujeto estados fenoménicos que son independientes de los estados sensoriales. Dado que la Independencia implica la Irreductibilidad, cualquier argumento que establezca la Independencia establece la Irreductibilidad.

Aceptar la Independencia equivale a creer en estados fenoménicos puramente cognitivos. Estos son estados fenoménicos para los cuales son condición suficiente estados completamente cognitivos. Kriegel argumenta a favor de la Independencia haciéndonos imaginar a una persona —Zoe— cuyo estado fenoménico total, se supone, incluye estados fenoménicos cognitivos, pero no estados fenoménicos sensoriales. Dicho estado fenoménico total está compuesto de estados fenoménicos puramente cognitivos. Kriegel trae a Zoe a la vida imaginativa en tres etapas.

La primera etapa consiste en imaginar algunos “zombis parciales”. Kriegel comienza con un zombi visual: “imagine una persona cuyo córtex visual es tan disfuncional que no produce estado visual alguno. Esta persona es congénitamente ciega, pero —supongamos—, también es mucho más que eso: es incapaz no solo de *ver*, sino también de *visualizar*. Ella es, en palabras de Horgan, un *zombi parcial*, específicamente, un *zombi visual* (Kriegel, 2015). Es fácil imaginar un zombi sensorial completo, donde “sensorial” se entiende como perteneciente a los cinco sentidos. Así que esta persona carece de fenomenología visual, auditiva, táctil, gustativa y olfativa. Ahora imagine un zombi algedónico —alguien que no puede sentir placer o dolor. Finalmente imagine un *zombi* emocional. Cada uno de estos zombis parciales parecen ser imaginables individualmente.

La segunda etapa de la construcción de Zoe consiste en reunir a todos los zombis parciales: “realice otro acto de síntesis imaginativa y suponga a una persona que carezca de todas estas fenomenologías [sensorial, algedónica, emocional] a la vez” (Kriegel, 2015). La idea es que, así como usted puede imaginar un zombi sensorial al sintetizar zombis visuales, auditivos, táctiles, gustativos y olfativos, también puede imaginarse un zombi sensorial–algedónico–emocional al sintetizar un *zombi* sensorial, un zombi algedónico, y un zombi emocional.

---

11 El argumento se encuentra en Kriegel (2015).

La tercera y última etapa consiste en hacer una estipulación acerca de la persona imaginada en la segunda etapa: “ella resulta ser un genio matemático, y pasa sus días (re)desarrollando efectivamente la geometría elemental y la aritmética. En su mundo ensombrecido de vacuidad sensorial, algedónica y emocional, Zoe evita el aburrimiento formulando proposiciones matemáticas, pensando informalmente acerca de su plausibilidad y, luego, tratando de probarlas a partir de axiomas que ha establecido provisionalmente” (Kriegel, 2015).

Para defender la tesis de la Independencia, Kriegel necesita hacer una afirmación ulterior acerca de los resultados de nuestros esfuerzos imaginativos, a saber, que Zoe posee estados fenoménicos. Esto lo hace al afirmar que hay un contraste fenoménico. En particular, él considera casos en los que Zoe se percatara repentinamente de cómo debería hacerse una prueba. Por ejemplo, suponga que Zoe conjetura que hay un número infinito de números primos. Ella sabe que, si hay un número finito de números primos, entonces hay una lista de ellos desde el primero hasta el último:  $p_1, p_2, p_3, \dots, p_n$ . Pero ¿cómo puede usar este hecho en una prueba? De repente, ella ve cómo: sea  $P = p_1 p_2 p_3 \dots p_n + 1$ .  $P$  es primo o no. Si  $P$  es primo, entonces  $P$  es un primo que no se encuentra en la lista. Si  $P$  no es primo, entonces  $P$  es divisible por algún otro primo que no se encuentra en la lista, puesto que la división por cualquiera de ellos deja un resto de 1. Así que debe haber un número infinito de números primos.

De acuerdo con Kriegel, hay contraste fenoménico entre el caso en el que Zoe no logra percatarse repentinamente de esto y el caso en el que sí lo logra. Un giro significativo en la discusión de Kriegel es que él no asume que el contraste asociado sea fenoménico, sino que da un argumento a favor de ello. Regreso a este argumento más adelante. Si la afirmación de Kriegel de que hay contraste fenoménico es verdadera, entonces el estado fenoménico total de Zoe en el momento de la intuición es un ejemplo de un estado fenoménico total, que incluye estados fenoménicos cognitivos, pero que no incluye ningún estado fenoménico sensorial. Y entonces hay estados fenoménicos puramente cognitivos —aquellos que componen el estado fenoménico total de Zoe al momento de percatarse de cómo resolver la prueba—, y la Independencia y la Irreductibilidad son ambas verdaderas.

Una debilidad en el argumento de Kriegel es que un oponente de la fenomenología cognitiva podría conceder que Zoe es imaginable en algún sentido, pero no en el sentido adecuado para establecer su posibilidad. Kriegel dice que puede concebir a Zoe y, por tanto, una situación en la que haya estados fenoménicos totales

que incluyan estados fenoménicos cognitivos, pero ningún estado fenoménico sensorial. Adam Pautz se opone. Esto es lo que escribe acerca de casos hipotéticos del tipo que Kriegel describe.

...no podemos imaginar positivamente tal caso. Al menos yo no puedo hacerlo. Simplemente inténtelo. Si [hay un posible caso de estados fenoménicos cognitivos sin estados fenoménicos sensoriales], entonces, en un caso tal, tenemos una vida fenoménica rica que se *superpone* a nuestra vida fenoménica real, solo que es completamente no-sensorial. ¿Pero cómo sería esto? ¿Puede usted imaginar esta fenomenología superpuesta? Si trata de imaginar cómo sería esto, podría imaginar ver todo negro, tener una experiencia de discurso interno (“no está sucediendo nada”) y cosas así; sin embargo, no estaría imaginando un caso en el que hay propiedades fenoménicas cognitivas, pero no propiedades sensoriales. (Pautz, 2013: 219)

Este pasaje se halla en el contexto de un argumento contra la Irreductibilidad, pero no dispongo aquí del espacio para discutir el argumento de Pautz en detalle.<sup>12</sup> Para los propósitos presentes, el punto clave es que Pautz niega ser capaz de “imaginar positivamente” justo aquello que Kriegel afirma que es concebible.

Una explicación de la diferencia en las afirmaciones de estos autores es que hay una brecha relevante entre concebir e imaginar positivamente. El trasfondo aquí es el trabajo sobre epistemología modal, especialmente el de Yablo y Chalmers. Chalmers distingue entre la concebibilidad positiva y negativa:

El tipo central de concebibilidad negativa sostiene que S es negativamente concebible cuando S no se descarta *a priori*, o cuando no hay una contradicción (aparente) en S.

Las nociones positivas de concebibilidad requieren que uno pueda formarse alguna concepción positiva de una situación en la que S sea el caso. Se pueden ubicar las variedades de concebibilidad positiva bajo la categoría amplia de imaginación: concebir positivamente una situación es imaginar (en algún sentido) una configuración específica de objetos y propiedades. Es común imaginar situaciones en detalle considerable, y esta imaginación a menudo se encuentra acompañada por la interpretación y el razonamiento. Cuando uno se imagina una situación y razona sobre ella, el objeto de su imaginación se revela a menudo como una situación en la que S es el caso para algún S. Cuando esto es así, podemos decir que la situación imaginada verifica S y que uno ha *imaginado que S*. (Chalmers, 2002: 149–150)<sup>13</sup>

Supóngase que todos conceden que Zoe es negativamente concebible. ¿Hay razones para pensar que ella elude la concebibilidad positiva o la imaginabilidad? Kriegel parece pensar que no. Él dice de Zoe que “me parece perfectamente posible imaginar una vida interior así, incluso imaginarla desde la perspectiva de la primera

<sup>12</sup> Esto lo hago en Chudnoff (2015).

<sup>13</sup> Véase también Yablo (1993).

persona —esto es, imaginar que es mi propia vida interior” (Kriegel, 2015). Esta última parte es importante. De acuerdo con Kriegel, no se trata simplemente de imaginarnos alguna persona en el cuarto con nosotros y estipular varias verdades acerca de su vida interior. Más bien, entramos a su vida interior y nosotros mismos la concretamos en nuestra imaginación, exactamente del modo en que una capacidad imaginativa adquirida al sentir una picazón en el codo derecho se podría redespigar al imaginar cómo es sentir una picazón en el codo izquierdo.

Es importante para el proyecto de Kriegel que la imaginación positiva no se estipule como imaginación fundada en imaginación sensorial. Chalmers no lo hace explícitamente. Sin embargo, cuando Pautz motiva la afirmación de que estados fenoménicos totales como los que tiene Zoe no son positivamente imaginables, únicamente considera esfuerzos que involucran imaginación sensorial y luego señala que se quedan cortos. Podría agregarse una restricción a la caracterización de Chalmers de imaginar positivamente, una que requiera que la imaginación positiva esté basada en imaginación sensorial. Pero, este parece ser un movimiento ilegítimo en el contexto presente, pues posiblemente imaginar estados fenoménicos puramente cognitivos —especialmente desde la perspectiva de la primera persona— no involucraría la formación de imaginación sensorial de ellos.

Pautz podría conceder que Zoe es en efecto imaginable positivamente, pero negar que lo que puede imaginarse positivamente es una persona que posea estados fenoménicos. Recuerde que Kriegel nos presentó a Zoe en tres etapas: consideramos varios zombis parciales, sintetizamos un zombi sensorial—algedónico—emocional a partir de ellos y luego estipulamos que esta persona pasa su tiempo haciendo cálculos matemáticos. Pautz puede aceptar todo eso. Pero, entonces, puede plantearse la afirmación ulterior de que la persona de este modo imaginada tiene estados fenoménicos. Esta es una afirmación adicional acerca de la situación que no está directamente integrada en las tres etapas que nos ayudan a imaginar la situación. En términos de Chalmers, la afirmación de Kriegel es que la situación que nos ha ayudado a imaginar en tres etapas *verifica* la afirmación de que la persona que está en dicha situación tiene estados fenoménicos. Esta afirmación acerca de lo que verifica la situación imaginada es adicional y Pautz podría rechazarla fácilmente.

La afirmación de Kriegel de que Zoe tiene estados fenoménicos depende de reconocer un contraste fenoménico entre el caso en el que ella no logra percatarse de una verdad matemática repentinamente y en el que sí lo logra. La afirmación de que hay tal contraste, sin embargo, no es claramente forzosa. Yo noto contrastes



fenoménicos de este tipo en mi propia vida. Empero, no soy un zombi sensorial–algedónico–emocional. Pautz podría reiterar su preocupación de que es ilegítimo razonar partiendo de la existencia de contrastes fenoménicos en casos reales hasta la existencia de un contraste fenoménico en casos hipotéticos de zombis sensoriales–algedónicos–emocionales.

No obstante, este no es el modo de razonar de Kriegel. Como se mencionó antes, él argumenta que el contraste asociado con la percatación de una verdad matemática por parte de Zoe es fenoménico.<sup>14</sup> El argumento tiene dos premisas centrales. Primero, un estado mental es fenoménico si da la apariencia racionalmente justificada de generar una brecha explicativa<sup>15</sup> con respecto a los estados físicos.<sup>16</sup> Segundo, la percatación de Zoe da la apariencia racionalmente justificada de generar una brecha explicativa con respecto a los estados físicos: “Es completamente natural desconcertarse profundamente por cómo este episodio podría no ser más que las vibraciones de muchísimas neuronas al interior de la oscuridad del cráneo” (Kriegel, 2015). Dudo que estas consideraciones nos den razones *independientes*, para creer que el contraste asociado con la percatación de Zoe sea fenoménico. Supóngase que la primera premisa de Kriegel es verdadera. No se sigue que podamos obtener razones independientes para pensar que un estado es fenoménico al obtener razones para pensar que ese estado da la apariencia de generar una brecha explicativa. De hecho, lo opuesto parece ser el caso: si un estado da la apariencia de generar una brecha explicativa es típicamente porque puedo señalar sus rasgos fenoménicos y preguntarme cómo algo así podría no ser más que las vibraciones de muchísimas neuronas. Así que hay una laguna en la argumentación de Kriegel: incluso si dar la apariencia de poseer una brecha explicativa es una condición suficiente para ser un estado fenoménico, no se sigue que podamos detectar su presencia

---

14 Agradezco a un revisor anónimo por recordarme y subrayar la relevancia de esta parte en la discusión de Kriegel.

15 La brecha explicativa es un argumento que propone inicialmente Joseph Levine (1983), para problematizar las perspectivas fisicalistas de la mente. De acuerdo con este argumento, hay una brecha infranqueable entre las explicaciones físicas y las explicaciones fenomenológicas de las experiencias de un individuo. La idea de fondo que se pretende señalar con la brecha explicativa es que nuestra comprensión de cómo la conciencia podría depender de un sustrato físico es, por lo menos, incompleta. Por un lado, Chalmers (1999) y McGinn (2003) defienden la pertinencia de la brecha explicativa a la hora de hablar de la conciencia y del problema mente-cuerpo; por otro lado, autores como Tye (1999) y Papineau (2011) han tratado de mostrar lo problemático y poco útil que es apelar a la brecha explicativa (N. T.).

16 La sección 3 de Kriegel (2015) elabora y defiende esta premisa. Mi formulación no coincide con la de Kriegel exactamente, pero la idea básica es la misma y se diferencia en un detalle que no importa aquí.

independientemente de una detección previa de la fenomenología. Esta preocupación es particularmente apremiante cuando se tiene en cuenta una complicación que el mismo Kriegel plantea: hay numerosas brechas explicativas y muchas de ellas no tienen nada que ver con la fenomenología. Yo mismo encuentro difícil ver cómo los estados intencionales, independientemente de los rasgos fenoménicos que puedan tener, podrían no ser más que las vibraciones de muchísimas neuronas. Así que no solo debemos tener razones para pensar que el contraste asociado con la percatación de Zoe da la apariencia de generar una brecha explicativa, sino que debemos tener razones para pensar que es el tipo adecuado de brecha explicativa. Me parece que, si tenemos una razón tal, es porque ya tenemos razones para pensar que el contraste asociado con la percatación de Zoe es fenoménico.

En este punto no es claro cómo resolver la disputa. Supóngase que en general si usted se dispone a imaginar un F, usted puede saber si tendrá éxito. No se sigue que en general si usted se dispone a imaginar un F, usted pueda saber si lo que imaginó es también un G. Descubrir si lo que uno ha imaginado es también un G, podría requerir más recursos que descubrir si se ha tenido éxito al imaginar un F. Me inclino a pensar que nos encontramos en este tipo de situación. Uno podría sentirse confiado en que se ha logrado imaginar a Zoe de acuerdo con las especificaciones de Kriegel. Pero se podría dudar si lo que se ha imaginado es alguien con estados fenoménicos. Supóngase que Kriegel añade a su especificación que Zoe debe tener estados fenoménicos. Es decir, supóngase que no argumenta a favor de esto usando un contraste fenoménico, sino que lo incorpora a las reglas para imaginar a Zoe. Entonces se podría —con Pautz— perder la confianza en que pueda lograrse imaginar a Zoe de acuerdo con las nuevas especificaciones, pues son equivalentes a la petición de imaginar un estado fenoménico total que incluya estados fenoménicos cognitivos, pero que no incluya ningún estado fenoménico sensorial. Esto es precisamente lo que Pautz niega ser capaz de hacer.

#### **4. Argumentos de contraste fenoménico glosado**

En esta sección intentaré mejorar los argumentos de contraste fenoménico puro de modo que no tropiecen con los problemas que asedian al intento de Kriegel. El argumento de contraste fenoménico que desarrollaré en esta sección se basa en el ejemplo de “ver” —o intuir— una forma matemática, el cual se encuentra en la introducción. Aquí están los dos casos:

Caso 1: Usted considera la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ” y no “ve” que sea verdadera. En particular usted no “ve” cómo el hecho de que “a” sea menor que 1 hace que  $2a$  sea menor que 2 y, por tanto, que  $2 - 2a$  sea mayor que 0.

Caso 2: Usted considera la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ” y “ve” que es verdadera. En particular usted “ve” cómo el hecho de que “a” sea menor que 1 hace que  $2a$  sea menor que 2 y, por tanto, que  $2 - 2a$  sea mayor que 0.

Aquí está el argumento de contraste fenoménico:

- (1) El caso 1 y el caso 2 contienen estados fenoménicos diferentes.
- (2) La diferencia consiste, al menos en parte, en esto: en el caso 2, pero no en el caso 1, uno está en un estado fenoménico F que lo hace ser consciente de un estado de cosas abstracto.
- (3) Ninguna combinación posible de estados completamente sensoriales ocasiona F en el sujeto.
- (4) Algún estado cognitivo —por ejemplo, el estado de intuir que ocurre en el caso 2— ocasiona F en el sujeto.
- (5) Algunos estados cognitivos ocasionan en el sujeto estados fenoménicos para los que no es condición suficiente ningún estado completamente sensorial —es decir, la Irreductibilidad es verdadera.

El argumento es válido: las premisas, desde la (1) hasta la (4), implican lógicamente (5). Así que la única pregunta es si todas las premisas son verdaderas. Diré algo a favor de cada una.

La premisa (1) debería ser evidente a partir de la propia experiencia. Sencillamente hay diferencia fenoménica entre “ver” y no “ver” una simple verdad matemática como “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”.

La premisa (2) es una glosa añadida acerca de la naturaleza de la diferencia fenoménica. Esto es lo que hace al argumento un argumento de contraste fenoménico glosado. Tanto los argumentos de contraste fenoménico puro como el hipotético no dependen de premisas que describen las diferencias fenoménicas entre los casos contrastados. Los argumentos de contraste glosado sí lo hacen. Esto brinda poder argumentativo a expensas de un apalancamiento dialéctico. Si los beneficios superan o no los costos depende de qué tan defendible sea la glosa.

Distingamos tres maneras de defender la glosa en la premisa (2).

Primero, podría argumentarse que se justifica inmediatamente por introspección. La introspección es limitada y falible, pero es claro que al menos *algunas* descripciones de estados fenoménicos se justifican inmediatamente

por introspección.<sup>17</sup> Suponga que tiene un dolor de cabeza agudo. Suponga que usted hace las siguientes afirmaciones sobre este: “mi dolor de cabeza es agudo”, “mi dolor de cabeza no es leve”, “mi dolor de cabeza no se siente como una picazón en mi codo”. ¿Cómo podrían defenderse estas afirmaciones? Parece perfectamente razonable decir en su defensa que están justificadas inmediatamente por introspección. Tal justificación no necesita ser muy fuerte. Suponga que usted dice: “mi dolor de cabeza se siente más agudo sobre mi ojo derecho, se hace más leve sobre el puente de mi nariz, y no se extiende sobre mi ojo izquierdo”. Quizá esta afirmación se justifique inmediatamente por introspección; pero, si es así, es menos justificada que la afirmación de que su dolor de cabeza no se siente como una picazón en su codo. En mi opinión, tengo al menos alguna justificación introspectiva inmediata para la glosa en la premisa (2). Dicho esto, no quiero poner demasiado peso en ella.

Segundo, se podría argüir que la glosa explica de la mejor manera las similitudes entre el estado fenoménico que describe y otros estados fenoménicos. Considere los siguientes dos casos:

Caso 3: usted considera la proposición de que hay una carta en su buzón, pero no ve que sea verdad. En particular, usted no mira su buzón y ve allí una carta.

Caso 4: usted considera la proposición de que hay una carta en su buzón y ve que es verdad. En particular, mira su buzón y ve allí una carta.

El caso 3 y el caso 4 contienen estados fenoménicos diferentes. Muchos filósofos estarían de acuerdo en que la diferencia consiste, al menos en parte, en esto: en el caso 4, pero no en el caso 3, usted está en un estado fenoménico F\* que lo hace parecer estar consciente —visualmente consciente en particular— de un estado de cosas concreto —en particular de que hay una carta dentro del buzón. Creo que el estado fenoménico F en el caso 2 y el estado fenoménico F\* en el caso 4 son similares al menos en algunos aspectos. Además, creo que la glosa en (2) captura mejor dichos aspectos, pues nótese que la similitud no se da respecto a su contenido: una carta y los números son cosas bastante diferentes. La similitud se da con respecto a su estructura: ambos parecen hacerlo a usted ser consciente de un estado de cosas que guarda relación con la verdad de una proposición que usted considera. Dado que en el caso 2 la proposición es acerca de hechos abstractos, el estado de cosas del que se parece ser consciente en F es abstracto.

---

<sup>17</sup> Siewert (2012) es una discusión iluminadora de este fenómeno.

Uno podría preocuparse porque alguna otra glosa explique mejor estas similitudes, y esto nos lleva a la tercera forma de argumentar a favor de la glosa en la premisa (2): se podría construir un caso a su favor arguyendo que es mejor que varias de sus rivales naturales. Consideremos unas cuantas. Las dividiré en dos clases. La primera clase consiste en glosas rivales que no involucran una captación aparente de una verdad. Los ejemplos incluyen: F consiste en un alivio de tensión general, F consiste en un sentimiento general de entender, F consiste en un sentimiento de autosatisfacción, etc. La segunda clase consiste en glosas que reemplazan la captación aparente de una verdad mediante la conciencia por alguna otra manera de aparentemente captar una verdad. Los ejemplos incluyen: F hace que la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ” parezca verdadera; F proyecta una luz favorable sobre la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”; etc.

4. Las glosas rivales de la primera clase están expuestas al problema general de que pueden fallar al explicar las similitudes entre F —el estado fenoménico en el Caso 2— y F\* —el estado fenoménico en el Caso 4. Las glosas individuales de esta clase pueden desafiarse al considerar un caso donde ocurra un estado fenoménico para el que la glosa rival parezca adecuada y contrastarlo con F. Considere el alivio de tensión general. Incluso si F incluye un alivio de tensión general, esto no es todo en lo que consiste. Suponga que usted está bastante tenso mientras considera la proposición de nuestro ejemplo. Usted no “ve” que sea verdad; sin embargo, una pastilla que tomó más temprano hace efecto y lo alivia de su tensión general. Ahora usted siente alivio de la tensión general, pero todavía no “ve” que la proposición sea verdadera. En este caso usted no se encuentra en el mismo estado fenoménico en el que está cuando F ocurre. Considere un sentimiento general de entender. Incluso si F incluye un sentimiento general de entender, este no agota F. Suponga que alguien le cuenta un chiste y en un principio usted no lo entiende, pero luego sí lo hace. Esto le da un sentimiento general de entender, pero no lo hace “ver” que si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ . En este caso usted no se encuentra en el mismo estado fenoménico en el que está cuando F ocurre. Hacer del chiste un chiste matemático no ayuda. Aquí hay un ejemplo:

Tres estadísticos van juntos de caza. Después de un rato detectan un conejo solitario. El primer estadístico apunta y dispara justo por encima del conejo. El segundo apunta y dispara justo por debajo del conejo. El tercero grita: “¡lo tenemos!”.

Entender este chiste ocasiona en usted un estado fenoménico, pero no el mismo que resulta cuando F ocurre. Podría responderse a favor de esta glosa rival

que F consiste en un sentimiento un poco más específico de entender, uno que diferencia a F de estados que no tienen nada que ver con la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”. Por ejemplo, F quizá consiste en un sentimiento de entender dirigido a una verbalización interna de “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”. Quizá esta opción sea mejor, pero me parece que se queda corta al momento de hacer claras las similitudes entre F y F\*. Considere, por ejemplo, un sentimiento de entender dirigido a una verbalización interna de “hay una carta en mi buzón”. Eso no captura cómo es ver que hay una carta en mi buzón.

Las glosas rivales de la segunda clase son más plausibles. Si hay alguna glosa que pueda ajustarse a F mejor que la glosa en la premisa (2) es la de que F simplemente implica que la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ” parece verdadera. Podría ser que incluso si reemplazáramos la glosa en (2) con esta glosa, la premisa (3) seguiría siendo verdadera. En ese caso el contraste fenoménico glosado sigue siendo sólido. Mi propio argumento a favor de (3), sin embargo, explotará rasgos especiales de conciencia aparente. Así que quiero insistir en que F es especial al implicar conciencia aparente de un estado de cosas abstracto.

La motivación para esto se deriva de la consideración de otra afirmación matemática:

Todo número par mayor que 2 es la suma de dos primos.

Esta es la Conjetura de Goldbach, la cual no ha sido probada todavía. Sin embargo, es difícil deshacerse de la sensación de que es verdadera. Esto es especialmente cierto si se revisa un puñado de ejemplos: intente con  $4=2+2$ ,  $6=3+3$ ,  $8=3+5$ ,  $10=5+5$ ,  $12=5+7$ , etc. Después de un rato la proposición simplemente parece ser verdadera. Incluso así, sostengo que usted nunca es consciente del estado de cosas abstracto que la hace verdadera. No importa cuán intenso sea el sentimiento de que es verdadera, este no se encuentra fundado en alguna conciencia aparente de cómo la estructura de los pares y la estructura de los primos se vinculan para hacer verdadera la proposición. Contraste esto con la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ”. Aquí usted sí es consciente del fundamento de la verdad de la proposición. La estructura relevante parece estar presente a la mente de una forma en que la de la Conjetura de Goldbach no lo está.

La glosa de acuerdo con la cual F simplemente implica que la proposición “si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ ” parece ser verdadera, también fracasa al explicar la similitud entre F en el Caso 2 —cuando se tiene una intuición— y F\* en el

Caso 4 —cuando se ve el buzón—. Suponga que mientras usted considera la proposición de que hay una carta en su buzón, tiene la premonición de que esto es verdad. Suponga que esta premonición es muy intensa. Este es, más bien, el caso de la Conjetura de Goldbach. No obstante, no es el caso de “ver” que si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$ . En ese caso usted no tiene una experiencia parecida a una premonición intensa. Su experiencia es, más bien, como ver una carta en el buzón. Una última nota a propósito de esto, empero, es que mi afirmación aquí no supone compromisos metafísicos: con todo lo que he dicho, podría no haber estados de cosas matemáticos. Mi afirmación es acerca de cómo se siente su experiencia, no es acerca de su verdad. Incluso, los nominalistas acerca de las matemáticas tienden a admitir que el Platonismo captura las apariencias.

La premisa (3) depende de la naturaleza de los estados completamente sensoriales, los cuales incluyen estados de conciencia o estados afines a la conciencia dirigidos a la proximidad espaciotemporal de uno. Pero, si mi glosa sobre el estado fenoménico F es correcta, entonces implica conciencia aparente de un estado de cosas abstracto —conciencia que es no-espaciotemporal. A esto podría responderse con una postura fuerte de la percepción de alto nivel de acuerdo con la cual estados completamente sensoriales poseen contenidos representacionales que son acerca de estados de cosas abstractos. Creo que eso es implausible, pero puedo concederlo aquí por mor del argumento. Lo que niego es que estados completamente sensoriales puedan hacerlo a uno o parezcan hacerlo a uno ser consciente de estados de cosas abstractos. Simplemente representar un estado de cosas es una cosa; parecer estar en una relación de conciencia con un estado de cosas es algo diferente: en el caso de conciencia aparente, el estado de cosas se siente como si estuviera ante la mente de uno y como candidato para un pensamiento *de re*. Lo que estoy negando es que un estado completamente sensorial pueda generar esta sensación con respecto a estados de cosas abstractos.<sup>18</sup>

La premisa (4) está motivada por el caso de contraste fenoménico y la naturaleza de los estados cognitivos. El caso de contraste fenoménico muestra que algún estado u otro ocasionan en el sujeto el estado fenoménico F. Y no hay nada en la naturaleza de los estados cognitivos que excluya la posibilidad de que un estado

---

18 Esta afirmación es compatible con perspectivas de acuerdo a las cuales (a) podemos escuchar lo que alguien está diciendo, y (b) los contenidos del discurso son objetos abstractos. Escuchar decir a alguien que p, no es lo mismo que estar en una relación de conciencia auditiva con el contenido “que p”. Desarrollar este punto nos llevaría demasiado lejos de nuestro curso. Véase Chudnoff (2015) para una discusión ulterior.

cognitivo ocasione F. Estas dos observaciones juntas eliminan cualquier obstáculo para aceptar la perspectiva, plausible *prima facie*, de que el estado cognitivo de intuir que si  $a < 1$ , entonces  $2 - 2a > 0$  ocasiona F en el sujeto.

Así que estas son mis razones para aceptar las premisas del argumento. Si ellas son verdaderas, entonces también lo es la conclusión, es decir, también lo es la Tesis de la Irreductibilidad.

## 5. Conclusión

Los temas filosóficos se revelan mientras todavía están inscritos en una red de controversias en curso. Y el progreso típicamente depende de trazar aquellas distinciones que permitan ver más claramente cuál es exactamente el problema. La fenomenología cognitiva no es una excepción. La literatura reciente me parece estar convergiendo hacia la idea de que el asunto central con respecto a la fenomenología cognitiva es la Irreductibilidad —la tesis de que algunos estados cognitivos ocasionan estados fenoménicos en el sujeto para los que no es condición suficiente ningún estado completamente sensorial.

En este artículo he revisado una de las estrategias principales para argumentar a favor de la Irreductibilidad. La estrategia es ofrecer un argumento de contraste fenoménico. Hay al menos tres variedades. Los argumentos de contraste fenoménico puro dependen únicamente de observar diferencias fenoménicas. Los argumentos de contraste fenoménico hipotético dependen de postular diferencias fenoménicas. Los argumentos de contraste fenoménico glosado se comprometen con descripciones mínimas de diferencias fenoménicas observadas. He dado razones para estar insatisfechos con los primeros dos tipos de argumento, y he desarrollado una versión del tercer tipo de argumento que encuentro convincente.

## Bibliografía

1. Bayne, T., & Montague, M. (2011). *Cognitive Phenomenology*. New York: Oxford University Press.
2. Carruthers, P., & Veillet, B. (2011). The Case Against Cognitive Phenomenology. En: T. Bayne & M. Montague (Eds.), *Cognitive Phenomenology* (pp. 35–56). New York, Oxford University Press.



3. Chalmers, D. J. (2002). Does conceivability entail possibility? En: T. S. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and Possibility*. New York, Oxford University Press, 145–200.
4. Chalmers, D. (1999). *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Editorial Gedisa.
5. Chudnoff, E. (2015). *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Routledge.
6. Ezcurdia, M. & Hansberg, O. (2003). *La naturaleza de la experiencia. Vol. 1. Sensaciones*. México D.F.: UNAM.
7. Hawley, K., & Macpherson, F. (2011). *The Admissible Contents of Experience*. New Jersey: Wiley–Blackwell.
8. Horgan, T., & Graham, G. (2012). Phenomenal Intentionality and Content Determinacy. En: R. Schantz (Ed.), *Prospects for Meaning*. (pp. 321–344), Berlin, De Gruyter.
9. Horgan, T., & Tienson, J. (2002). The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. En: D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. (pp. 520–533), New York, Oxford University Press.
10. Horgan, T., Tienson J., & Graham, G. (2003). The phenomenology of first-person agency. En: S. Walter & H.–D. Heckmann (eds.), *Physicalism and Mental Causation, The metaphysics of mind and action*. (pp. 323–340), Charlottesville, VA, Imprint Academic.
11. Horgan, T., Tienson J., & Graham, G. (2004). Phenomenal intentionality and the brain in a vat. In R. Schantz (ed.), *The Externalist Challenge*. (pp. 297–318), Berlin, Walter De Gruyter.
12. Horgan, T., Tienson J., & Graham, G. (2006). Internal–world skepticism and mental self–presentation. U. Kriegel & K. Williford (eds.), *Self–Representational Approaches to Consciousness*. (pp. 41–62), Cambridge, MA, MIT Press.
13. Koksvik, O. (2011). *Intuition*. Canberra: Australian National University.
14. Kriegel, U. (2015). *The Varieties of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

15. Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–61.
16. Levine, J. (2011). On the Phenomenology of Thought. En: T. Bayne & M. Montague (Ed.), *Cognitive Phenomenology*. (pp. 103–120), New York, Oxford University Press.
17. McGinn, C. (2003). ¿Podemos resolver el problema mente–cuerpo? En: Ezcurdia, M. y Hansberg, O. (comps.). *La naturaleza de la experiencia. Volumen I. Sensaciones*. (pp. 65–93), México D. F., UNAM.
18. Montague, M. (2016). *The Given: Experience and its Content*: Oxford, Oxford University Press.
19. Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435–50.
20. Papineau, D. (2011). What Exactly is the Explanatory Gap? *Philosophia*, 39 (1), (pp. 5–19).
21. Pautz, A. (2013). Does Phenomenology Ground Mental Content? En: Kriegel, U. (Ed.), *Phenomenal Intentionality*. (pp. 194–234), New York, Oxford University Press.
22. Pitt, D. (2004). The Phenomenology of Cognition, Or, What Is It Like to Think That P? *Philosophy and Phenomenological Research*, (1), (pp. 1–36).
23. Pitt, D. (2009). Intentional psychologism. *Philosophical Studies*, 146 (1), 117–138.
24. Pitt, D. (2011). “Introspection, Phenomenality, and the Availability of Intentional Content”, En: Bayne, T. & Montague, M. (Eds.), *Cognitive Phenomenology*. (pp. 141–173), New York, Oxford University Press.
25. Prinz, J. (2011). The Sensory Basis of Cognitive Phenomenology. En: Bayne, T. & Montague, M. (Eds.), *Cognitive Phenomenology*. (pp. 174–196), New York, Oxford University Press.
26. Siegel, S. (2006). Subject and object in the contents of visual experience. *Philosophical Review*, 115 (3), 355–88.
27. Siegel, S. (2007). How can we discover the contents of experience? *Southern Journal of Philosophy*, 45, 127–42.

28. Siegel, S. (2010). *The Contents of Visual Experience*. New York, Oxford University Press.
29. Siewert, C. (1998). *The Significance of Consciousness*. New Jersey, Princeton University Press.
30. Siewert, C. (2012). On the Phenomenology of Introspection. En: Smithies, D. & Stoljar, D. (eds.), *Introspection and Consciousness*. (pp. 129–168), New York, Oxford University Press.
31. Smithies, D. (2013). The Nature of Cognitive Phenomenology. *Philosophy Compass*, 8 (8), 744–754.
32. Strawson, G. (1994). *Mental Reality*. Cambridge, The MIT Press.
33. Strawson, G. (2011). Cognitive phenomenology: Real life. En: Bayne, T. & Montague, M. (Eds.), *Cognitive phenomenology*. (pp. 285–325), New York, Oxford University Press.
34. Tye, M. (1999). Phenomenal consciousness: The explanatory gap as a cognitive illusion. *Mind*, 108 (432), 705–25.
35. Tye, M., & Wright, B. (2011). Is there a phenomenology of thought? En: Bayne, T. & Montague, M. (Eds.), *Cognitive Phenomenology*. New York, Oxford University Press, 35. 326-344.
36. Yablo, S. (1993). Is conceivability a guide to possibility? *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1), 1–42.



**Anabella Di Pego (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión al juicio*. Buenos Aires: Biblos, 397 pp.**

**Por: Catalina Nora Barrio**

Universidad Nacional de Mar del Plata – CONICET

Mar del Plata, Argentina

E-mail: catalinabarrio@gmail.com

El trabajo presenta e ilustra la comprensión filosófica de una autora que recorre sistemáticamente categorías en Hannah Arendt como la “comprensión” y el “juicio” postulando un modo original de abordarla. En este sentido, Di Pego hace un recorrido histórico de problemas filosóficos como esquemas propios de una concepción política para pensar la actualidad de la misma. El camino de la comprensión al juicio presenta varios supuestos ontológicos y políticos que es necesario exponer para acceder y visibilizar el pensamiento arendtiano. En este sentido, la filosofía y el rol del filósofo se ponen en cuestión cuando de lo que se trata es de sostener una mirada del mundo no desde la retirada de la acción que implica pensarnos en él sino desde la práctica misma. Así, la desmantelación de la vida del filósofo como vida contemplativa conduce a repensar algunos supuestos que el libro expresa de manera lúcida. En primer lugar, la autora remite a favor de Arendt, a la escasa tematización que la tradición,

y fundamentalmente la modernidad, ha brindado en relación al concepto de acción. Desde allí, la autora remarca la preeminencia del juicio entendido como concepto que reúne un sentido de comunidad y pluralidad del pensamiento. En segundo lugar, aporta la lectura de W. Benjamin en articulación con la propuesta arendtiana para captar el momento en que no sólo estamos arrojados a un mundo ya significado sino que esa significación tiene memoria, acontecimientos e irrupciones que se adecúan a una lógica del sentido de la acción.

Así, este laborioso trabajo, exhaustivo y detallado, se aproxima a la idea de una hermenéutica de la ruptura en tanto revela el carácter crítico a la modernidad pero también la emplea para comprender las crisis políticas actuales. Di Pego postula en su escrito una proximidad con la interpretación de autores estudiosos del pensamiento arendtiano como J. Tamineaux para describir los modos

tradicionales de comprender las funciones del pensamiento. Y se aleja, asimismo, del procedimiento que Arendt incorpora desde Heidegger en torno a la comprensión del pensar como tarea fundamental para acceder a las categorías políticas. Esta dimensión que transcurre y se introduce en la noción de “comprensión” que la autora trabaja en detalle es considerada como parte de un camino necesario de acceso a lo contingente y de aquello denominado por Arendt como lo “novedoso”, que da lugar a un nuevo inicio en la política.

La actividad del juicio es tematizada en su análisis filosófico, como una actividad que se encuentra vinculada a la capacidad constructiva y novedosa de la acción. La autora postula a lo largo del libro, este movimiento interpretativo del pensamiento arendtiano sosteniendo la tesis de que debemos completar el análisis de la comprensión en Arendt con los aportes de W. Benjamin. Mientras que la lectura de Arendt se apoya en Heidegger para redefinir el concepto de “comprensión”, Benjamin se complementa con la idea de “narración” para redefinir las funciones de la acción humana. Considerar este entrecruzamiento en Arendt resulta un aporte fundamental que se plasma en este libro porque en lo que corresponde a los cuatro primeros capítulos: (1) resignifica y amplía la noción de comprensión en Arendt (2) predomina la relación central entre la

comprensión y el acontecimiento (3) fusiona la noción de acontecimiento como relato donde emerge el sentido del pasado.

En los primeros capítulos del libro, la autora realiza esta reconstrucción organizando y caracterizando la inscripción del pensamiento de Arendt bajo un registro filosófico y político. En el capítulo tres aborda la relación intelectual entre Arendt y Heidegger en donde desarrolla puntos relevantes: (1) la incorporación de los cursos de Heidegger a los que Arendt asiste durante la década del 20. (2) los ensayos que Arendt escribe haciendo especial referencia al concepto de estar-en-el-mundo. (3) El desarrollo conceptual de Arendt durante la década del 60 en donde caracteriza al pensamiento bajo la denominación de una “deformación profesional”, en referencia al filósofo. A partir del capítulo cuatro la autora problematiza estas consideraciones conceptuales y entrecruzamientos. Uno de ellos y quizá el más importante es la idea de que el espacio público se relaciona con el estado de caída o impropiedad que no da cuenta de un origen o causa sino que se encuentra en referencia a un estado de resolución del hombre en el mundo y con el mundo de la acción. En el capítulo cinco, la autora aborda los estudios o “motivos” benjaminianos en tanto pensador a partir del cual pueda significarse un pasado

acaecido e interrumpido que rompe con una lógica lineal del tiempo ligado a nuestras formas de comprender la historia y sus acontecimientos.

Así, la autora combina de modo original el estado de yecto o ser – para la muerte en Heidegger con la experiencia de la narración y el pasado en Benjamin como pilar desde donde pensar el presente. Esta actualización

y aporte del pensamiento filosófico arendtiano amplía el horizonte para pensar y significar la política de nuestros tiempos interrumpida por movimientos totalitarios. Así mismo, para pensar y significar la política es un aporte para comprender qué tipo de relato domina en la fundación y resignificación de las democracias actuales y de aquellas irrupciones en la historia que fundan un nuevo sentido de las mismas.

## COLABORADORES

**Lily García Vásquez.** Magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia, pregrado en periodismo. Docente del Instituto de Filosofía de la misma universidad. Especialidad en filosofía política y filosofía social. Integrante del grupo de investigación Filosofía Política, avalado por Colcencias. Publicaciones: Nacimiento del bipartidismo colombiano: pasos desde la Independencia hasta mediados del siglo XIX. En: *Estudios Políticos* No 37, 2010.

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

**Adolfo Chaparro Amaya.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Paris 8. Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Tiene una estancia postdoctoral en la Universidad Libre de Berlín. Profesor Titular de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario, en Bogotá. Director del programa de Maestría en Filosofía. Las áreas de investigación son la filosofía postestructuralista, el pensamiento latinoamericano y la estética. Hace parte del grupo de Filosofía Política de Clacso y del grupo interinstitucional de Estética y política. Publicaciones: *Racionalidad y discurso mítico* (Universidad del Rosario); *Pensar Caníbal* (Katz); *El pensamiento kuna o la utopía realmente existente* (Universidad del Rosario); edición del texto *Cultura política y perdón* y el libro de investigación *Génesis y transformaciones del Estado nación en Colombia*; libro colectivo *Nosotros o cómo (no)hablar en primera persona del plural*.

E-mail: [adolfo.chaparro@urosario.edu.co](mailto:adolfo.chaparro@urosario.edu.co)

**Helbert E. Velilla Jiménez.** Estudiante de Maestría en Educación en Ciencias Naturales de la Universidad de Antioquia. Docente de la Universidad de Antioquia en las áreas de Filosofía, Historia y Sociología de la ciencia y Ciencia de la Educación. Miembro del grupo de investigación “Estudios culturales sobre la ciencia y su enseñanza” de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia y “Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad” del Instituto de Filosofía de la misma universidad. Ha sido profesor del Instituto de Filosofía y de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. Publicaciones: Las matemáticas de los siglos XVI y XVII en la historiografía científica contemporánea. En: *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, Vol. 15, (31), (2015); El debate sobre la certeza de las matemáticas en la filosofía natural de los siglos XVI y XVII (*De quaestio de certitudine mathematicarum*). En: *Saga*, N. 28 (2015). La importancia de los



estudios metacientíficos en la formación científica y la enseñanza de las ciencias. En: *Versiones*, N. 4, (2013); La ascensión de las matemáticas en la Modernidad: Epistemología y Teología Voluntarista en Isaac Barrow. En: *Légein*, N. 17, (2013).

E-mail: [helbertvelillajimenez@gmail.com](mailto:helbertvelillajimenez@gmail.com)

**Julián Ferreyra.** Doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador adjunto del CONICET (Argentina) y jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga la relación entre el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte) y el filósofo francés Gilles Deleuze. Es director general de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Dirige el grupo de investigación: “Deleuze: ontología práctica (a.k.a *La deleuziana*)” y el grupo de investigación financiado UBACyT “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”. Entre sus publicaciones se destacan: *L’ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L’Harmattan, 2010), “Hegel y Deleuze, filosofías de la naturaleza”, *Areté* (Perú), “Deleuze y el Estado”, *Deus Mortalis* (Argentina), “La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia”, *Endoxa* (España), “La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G.W.F. Hegel”, *Observaciones filosóficas* (Chile), “Deleuze’s Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality,” *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña) y “Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*”, *Revista Kriterion* (Brasil).

E-mail: [djulianferreyra@gmail.com](mailto:djulianferreyra@gmail.com)

**Rafael Fernández Hart.** Doctor en Filosofía por el *Centres Sèvres – Facultés Jésuites de Paris*. Actualmente es el Decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Publicaciones: *Creo luego existo. Revelación y religión en Levinas*. Lima: Fondo editorial UARM, 2013; *L’aiguillon du désir: philosophie et spiritualité*. Revista Concordia 64–2013; *Crear o no crear. La fe en tiempos de transición*. Editor. Lima: Fondo editorial UARM, 2015.

E-mail: [rafael.fernandez@uarm.pe](mailto:rafael.fernandez@uarm.pe), [rfhart@yahoo.com](mailto:rfhart@yahoo.com)

**Gustavo Fernández Acevedo.** Doctor en Filosofía y Licenciado en Psicología. Profesor titular de Filosofía de las Ciencias e investigador en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha publicado artículos sobre sus temas de investigación en *Análisis Filosófico*, *Crítica*, *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, y *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid.

E-mail: [facevedo@mdp.edu.ar](mailto:facevedo@mdp.edu.ar)

**Francisco García Gibson.** Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Docente en la Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Jefe de Trabajos Prácticos, de la misma universidad. Sus áreas de investigación: temas de pobreza extrema global, realismo político, teoría no ideal y manos sucias en política. Publicaciones: Solving conflicts between domestic inequality and global poverty: Lexicality vs. proportionality, En: *Ethics and Global Politics* (9), 2016; Utopias and comparative assessments of justice, En: *Metaphilosophy* (47), 2016; Desigualdad global y coerción, En: *Análisis Filosófico* 36, 2015.

E-mail: [garciagibson@hotmail.com](mailto:garciagibson@hotmail.com)

**Elijah Chudnoff.** Licenciado en filosofía por la Universidad de Florida y Doctorado en filosofía por la Universidad de Harvard. Profesor asociado de la Universidad de Miami. Sus áreas de investigación son la epistemología y la filosofía de la mente. Entre sus publicaciones se destacan dos libros: *Intuition* (Oxford University Press, 2013); *Cognitive Phenomenology*. (Routledge, 2015). Igualmente, ha publicado numerosos artículos en revistas como *Philosophy and Phenomenological Research*, *Inquiry*, *Philosophical Issues* y *Pacific Philosophical Quarterly*.

E-mail: [e.chudnoff@miami.edu](mailto:e.chudnoff@miami.edu)

**Elizabeth Cardona Muñoz.** Estudiante del último año del pregrado en filosofía de la Universidad de Antioquia. Actualmente, es becaria del DAAD para llevar a cabo parte de sus estudios de pregrado en la Universidad de Giessen (Alemania). Entre sus áreas de interés se encuentran la filosofía de la mente, la filosofía analítica, la filosofía del lenguaje y de la ciencia. Publicaciones: El Sylva sylvarum y la Historia vitae et mortis de Francis Bacon. Trad. *Revista Epistemología e Historia de la Ciencia*, Vol. 2, Núm. 1, 2017.

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

**Juan Fernando Álvarez Céspedes.** Estudiante del último semestre del pregrado en filosofía de la Universidad de Antioquia. Es miembro del comité editorial de la revista de estudiantes del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, *Versiones*. Sus áreas de interés son la filosofía de la mente, la epistemología, y la historia y filosofía de la ciencia. Publicaciones: Francis Bacon: mitología y ciencia. Interpretar mitos para explicar cómo conocer la naturaleza. *Versiones* No. 12, segunda época, 2017; Aboliendo las fronteras entre la historia natural y la magia natural. El *Sylva sylvarum* y la *Historia vitae et mortis* de Francis Bacon. Trad. *Revista Epistemología e Historia de la Ciencia*, Vol. 2, Núm. 1, 2017; La “teoría” del significado como uso de Ludwig Wittgenstein. Denis Sauvé versus Warren D. Goldfarb. *Légein*, No 21, 2015.

E-mail: [juan.alvarez29@udea.edu.co](mailto:juan.alvarez29@udea.edu.co)

**Catalina Nora Barrio.** Doctora en Filosofía (UNLa), Profesora en Filosofía (UNMDP), Becaria Postdoctoral (CONICET), docente en Facultad de Psicología (UNMDP). Miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas–Regional Bs. As. y el PIP–CONICET (2014–2016) “Fuerza y significado. La primera articulación significativa de la lógica hermenéutica”.

E-mail: [catalinabarrio@gmail.com](mailto:catalinabarrio@gmail.com)

## NOTA A LOS COLABORADORES

La Revista Estudios de Filosofía publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la Filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en otros idiomas. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

### 1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) antes de comenzar el proceso en el siguiente link: [https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/user/register](https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/user/register). Si ya está registrado como autor, acceda como tal al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Cerciórese de cumplir con la guía de preparación de manuscritos como se indica más abajo. Así mismo, lea el aviso sobre la “Cesión de Derechos”. En caso de tener dificultades con la plataforma, también puede realizar sus envíos a través de un correo electrónico dirigido al editor de la revista. A continuación se ofrecen las instrucciones según el manual de publicación de la Asociación Psicológica Americana, sexta edición.

### Preparación

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. Estudios de Filosofía recibe trabajos principalmente en español e inglés. Eventualmente también se reciben trabajos en otros idiomas; en estos casos, el Editor en conjunto con el Director y el Comité Editorial evalúan su pertinencia para la revista. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la “Tipología de los artículos” en la página web de la revista. Todos los manuscritos deben presentarse en MS Word 2003-2010 o en formato RTF. Sugerimos usar el siguiente instructivo como de guía para la preparación de su envío.

## **Estructura**

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío.

Título,

Autor(es), afiliaciones, correo electrónico deben ser eliminados del cuerpo del texto, y sólo se deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista.

Resumen: Haga una sinopsis de su artículo, en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.

Palabras clave: Una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.

Texto principal del artículo.

Los agradecimientos se deben incluir solamente una vez el texto haya sido aceptado, no antes. Deben ir al final del artículo en un párrafo aparte.

Referencias: Consulte la sección Estilo de citación.

Biografía académica del o los autores entre 80 y 120 palabras. Debe ser eliminada del cuerpo del texto, y sólo se deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista.

## **Diseño del manuscrito**

El archivo enviado debe estar en MS Word 2003-2010, que es el formato preferido para el envío en línea inicial. De no ser así, puede usar el formato RTF.

Página: Tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: Tamaño 11 o 12 puntos y fuentes estándar (las fuentes preferidas son Verdana, Arial o Times New Roman)

Espaciado: 1,5.

Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

## **2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista**

- Si el artículo enviado hace parte de una investigación formalizada institucionalmente, indique en una nota al pie de página el título del proyecto, el código institucional (si tiene), la fase de desarrollo y la entidad o entidades que lo financian.
- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 4 a 8 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa. Escrito en Times New Roman 12, a doble espacio y grabado en formato .doc o rtf.
- Al final del artículo debe ir la bibliografía, en la cual irá numerado cada título.
- En hoja separada, toda colaboración debe aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 100 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, nacionalidad, fecha de nacimiento; filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; e-mail y dirección postal.

## **3. Formatos para las referencias bibliográficas**

La Revista se rige únicamente por el modelo de citación de año-paréntesis. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973: 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula, en cursiva, adjunta al dato de año, p. ej. (Gutiérrez, 1999*a*). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973) *Así habló Zaratustra*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985) El problema de la virtud en Platón, *Pensamiento Filosófico*, Caracas, vol. 12 (4), agosto, pp. 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999) La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: Arboleda, M. (ed.). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*, Madrid, Tecnos. (Si son tres autores o menos se deben citar completos; si son más, se cita sólo el primero y se añade la expresión *et al.*).

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, disponible en: <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>. Acceso el 31 de julio de 1995.

#### **4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones**

- La evaluación de los artículos es anónima. El Consejo Editorial de la Revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la Filosofía.
- La Revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la Revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.
- El autor recibirá tres ejemplares de cortesía del número de la Revista en la que aparezca su contribución, más diez separatas de su artículo.

Las colaboraciones deben ser enviadas a Estudios de Filosofía en el siguiente link:

[https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions](https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions#onlineSubmissions)

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 impresa y 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. Dará fe de 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 queden claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que los manuscritos de los miembros de la revista o el 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 identifique serios problemas.
- 5.3. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de publicar manuscritos, a menos de 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

Los 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 protegidas.

- 6.4. Incentivar que los revisores 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 su 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 en su desempeño.
- 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 lo que se espera de ellos y los mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos. 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 posibles miembros para el comité editorial, debidamente cualificados, para 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: (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. Garantizar que la revisión por pares en la revista sea justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación sea confidencial antes, durante y después del proceso de evaluación.
- 8.3. Tomar 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 la organización nacional de investigación, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la investigación de supuesta mala conducta se lleve 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 un trabajo publicado en la revista.

## **11. Conflictos de intereses**

- 11.1. El editor tiene formas para 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 comité para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

VOLUMEN LXVI

N.º 165  
DICIEMBRE DE 2017

# IDEAS Y VALORES

Revista Colombiana de Filosofía  
ISSN impreso 0120-0062 ISSN en línea 2011-3668

Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# Ideas y Valores

## Vol. 66, Núm. 165 (2017)

### Tabla de contenidos

---

#### ARTÍCULOS

El problema de la negatividad en la Ciencia de la lógica de Hegel  
*The Problem of Negativity in Hegel's Science of Logic*  
Juan Serey Aguilera

La lectura hegeliana de “La antinomia de la razón pura”  
*Hegel's Reading of the Antinomy of Pure Reason*  
Miguel Alejandro Herszenbaun

Percepción, descripción y explicación en la obra de Alexander von Humboldt  
Bárbara Jiménez Pazos

Reciprocidad cordial. Bases éticas de la cooperación  
*Cordial Reciprocity The Ethical Foundation of Cooperation*  
Patrici Calvo Cabezas

Horror vacui. Una aproximación al vacío de un par de zapatos a partir de Martin Heidegger  
*Horror vacui. An Approach to the Emptiness of a Pair of Shoes on the basis of Martin Heidegger's Thought*  
Iván Godoy

El estatuto de la tradición en la literatura china  
Cecilia Bettoni

La crítica de los prejuicios en la Ilustración alemana y su recepción en la obra de Kant  
Pablo Moscón

Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre  
*Negativity and Intersubjectivity. The Original Dimension of Conflict in Kojève and Sartre*  
Maximiliano Basilio Cladakis

El dilema contractualista  
*The Contractualist Dilemma*  
Moisés Vaca

La problemática de la epistemología anti-suerte  
*The Problem of Anti-Luck Epistemology*  
Abel Wajnerman Paz

El significado político de la alegoría de la caverna de Platón  
*The Political Significance of Plato's Allegory of the Cave*  
Gabriel Zamosc

Entender con palabras o con la experiencia. ¿Es posible un abordaje experiencial de la analogía beuchotiana?



*Understanding through Words or through. Experience Is an Experiential Approach to Beuchot's Analogy Possible?*

José - Barrientos-Rastrojo

Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso

*Charles Taylor's Thought on Consensus*

Doris Elena Ospina Muñoz

Arendt's Notion of Natality. An Attempt at Clarification

*La noción de natalidad de Arendt. Un intento de aclaración*

Wolfgang Imitz

"El carácter total del mundo". Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche

*"The Total Character of the World" Outline of an Ontology of Chaos in Nietzsche*

Luis Eduardo Gama

#### **NOTAS NECROLÓGICAS**

Daniel Herrera Restrepo

Leonardo Tovar González

#### **TRADUCCIONES**

Enseñando a hablar inglés a la filosofía hegeliana

Stephen Houlgate, Max Gottschlich, Leonardo Abramovich

#### **RESEÑAS**

Platón. Apología de Sócrates y Critón. Trad. Esteban Bieda. Buenos Aires: Winograd, 2014. 262 pp.

Gustavo Ariel Cruz

James R. O'Shea, ed. Sellars and His Legacy. Oxford: Oxford University Press, 2016. 266pp.

Sebastián Sánchez Martínez

Doran, Robert. Theory of the Sublime. From Longinus to Kant. Cambridge: Cambridge

University Press, 2015. 313 pp.

Omar Camilo Moreno Caro

#### **DIÁLOGOS**

Hohwy, Jakob. "The Self-Evidencing Brain." *Nous* 50.2 (2016): 259-285

Juan Sebastián Novoa Toledo

Crelier, Andrés. "Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos." *Areté* 28.2 (2016): 263-281.

Jessica Sabina Álvarez Ariza

Castillo Merlo, Mariana. "A través del espejo y lo que Platón encontró allí. Mimesis entre lógos y alétheia." *Praxis Filosófica* 42 (2016): 33-58.

Andrés Rodríguez Ardila

#### **DEBATE**

Respuesta a Ángela Uribe

Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía. Ciudad Universitaria. Carrera 30 N°45-03 Bogotá, Colombia. Edificio Manuel Ancizar - Oficina 3044.

ISSN Impreso: 0120-0062

ISSN En línea: 2011-3668

Suplemento

No. 45

Nueva Serie  
Julio - Diciembre  
2017

# Praxis Filosófica

El disenso axiológico entre realistas y anti realistas científicos  
Armando Cántora ▶

Derrota y defensa en argumentación rebatible  
Claudio A. Alessio ▶

Probabilistic causality and idealization  
José Luis Rolleri ▶

Is endurantism really more plausible than perdurantism  
from a common-sense perspective?  
Flavia Felletti ▶

A proposal for a syntactic solution of the problems  
of disjunction in human thought  
Miguel López-Astorga ▶

Conceptualismo empírico categorial  
Nicolás Alejandro Serrano ▶

Critical digitality: from the virtual to the digital  
Jorge Francisco Maldonado Serrano  
Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez ▶

Teoría de la razón en Searle  
Angélica María Rodríguez Ortiz ▶

El estructuralismo filosófico y los fundamentos de las matemáticas  
Luz Victoria de la Pava  
Edgar Fernando Gálvez ▶

Algunas disquisiciones filosóficas  
en torno al problema de la existencia del infinito en matemáticas  
Luis Cornelio Recalde  
Andrés Chaves Beltrán ▶

Departamento de Filosofía | ISSN 0120-4688 | ISSN digital 2389-9387



# estudios políticos

25  
años



**Instituto de Estudios Políticos  
Universidad de Antioquia**

---

N.º 51, p. 1-280, Medellín, Colombia, julio-diciembre de 2017, ISSN 0121-5467, ISSN electrónico 2462-8433





**Imprenta**  
**Universidad de Antioquia**

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13  
Correo electrónico: [imprensa@udea.edu.co](mailto:imprensa@udea.edu.co)  
Impreso en enero de 2018



## 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

