

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

Enero-junio de 2023

## CONTENIDO

N.º 67

### Artículos de investigación

- 5-24 ¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han  
*Andrés Botero Bernal, Javier Orlando Aguirre Román, Juan David Almeyda Sarmiento*
- 25-42 Una redefinición de la violencia trascendental desde la vergüenza y el menosprecio de sí  
*Daniel Salvador Alvarado Grecco*
- 43-63 Análisis de la fatiga pandémica como sentimiento existencial presente en referencia a las descripciones fenomenológicas de Heidegger y Levinas  
*Juan Velázquez González*
- 65-87 Contra la naturalidad del escepticismo acerca del mundo externo: Wittgenstein y el realismo epistémico  
*Diego Rodríguez Téllez, Mauricio Zuluaga Cardona*
- 89-110 Hacia un brutalismo de lo sublime. Violencia y poder en la Analítica de lo sublime de la Crítica de la facultad de juzgar  
*David Antonio Bastidas Bolaños*

### Artículos de reflexión

- 111-126 El núcleo de la ética de algunos platónicos medios  
*Jacob Buganza*
- 127-147 Una aproximación a las fuentes: La regla de reconocimiento en la teoría de Herbert L. A. Hart  
*Ubalдина Díaz Romero*
- 149-165 L'imaginaire y el descubrimiento sartreano  
*Arturo Alberto Cardozo Beltrán*

## Reseñas

- 167-172 Coope, U. (2020). Freedom and responsibility in Neoplatonist thought.  
Oxford University Press  
*Alfonso Herreros*
- 173-179 Husserl, E. (2020). Introducción a la ética. (M. Chu, M. Crespo & L. R.  
Rabanaque, Eds.). Trotta.  
*Julio César Vargas Bejarano*
- 180-185 [Nota a los autores](#)
- 186-189 [Código de ética de publicación](#)

# Revista Estudios de Filosofía

*Estudios de Filosofía* es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. 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. Es una publicación impresa y electrónica de acceso abierto, su frecuencia es semestral y está regida por el sistema de doble arbitraje anónimo para la evaluación de los artículos.

## Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de trabajos de investigación. 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 nota a los autores en esta misma revista, visitar la página web [https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia), o escribir a la dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)

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

- **Publindex** - Índice Nacional de Publicaciones Científicas, MinCiencias, Colombia
- **SciELO** - Citation Index
- **Latindex**. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal
- **Philosopher's Index**. Philosophy Documentation Center, Estados Unidos
- **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
- **REDIB** - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- **J-Gate**
- **V-lex**

© Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Versión impresa ISSN: 0121-3638  
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Revista *Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía.  
Universidad de Antioquia  
Apartado 1226. Medellín. Colombia  
Teléfono: 57 (4) 2195680

Diseño de cubierta: Carolina Velásquez  
Diagramación: Imprenta. Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: [revistafilosofia@udea.edu.co](mailto:revistafilosofia@udea.edu.co)  
[https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia)



OPEN ACCESS

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Enero-junio de 2023

## Fundador:

**Mg. Jairo Alarcón Arteaga†**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

## Directora:

**Dra. Liliana Carolina Sánchez Castro**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

## Editora general:

**Dra. Paula Cristina Mira Bohórquez**

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

## Comité editorial:

**Dra. Pilar Calveiro**

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,  
Universidad Autónoma de México, México

**Dr. Vicente Raga Rosaleny**

Departamento de Filosofía, Universidad de  
Valencia, España

**Dra. Andrea Lozano Vásquez**

Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de  
los Andes, Colombia

**Dr. Santiago Echeverri**

Instituto de Investigaciones Filosóficas,  
Universidad Nacional Autónoma de México,  
México

**Dr. José María Zamora**

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma  
de Madrid, España

**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**

Centre de philosophie de la memoire, Université de  
Grenoble, Francia

**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. Fabio Morales**

Departamento de Filosofía, Universidad Simón  
Bolívar, Venezuela, República Bolivariana de

**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

**Dr. Antonio Diéguez**

Departamento de Filosofía, Universidad de  
Málaga, España

**Asistente editorial:** Mónica López Alzate

**Corrección de estilo:** José Luis Luna Bravo,

Paula Cristina Mira Bohórquez

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

Sergio H. Orozco Echeverri

**Diagramación:**

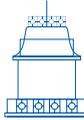
Carolina Velásquez Valencia. Imprenta. Universidad  
de Antioquia

**Título:** Estudios de Filosofía

**Periodicidad:** dos números al año (enero-junio;  
julio-diciembre)

**Tamaño:** 16.4 cms. X 23.4 cms.

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



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# ¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han\*

*Andrés Botero Bernal*

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia E-mail: [aboterob@uis.edu.co](mailto:aboterob@uis.edu.co)

*Javier Orlando Aguirre Román*

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia E-mail: [jaguirre@uis.edu.co](mailto:jaguirre@uis.edu.co)

*Juan David Almeyda Sarmiento*

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia E-mail: [juanalmeyda96@gmail.com](mailto:juanalmeyda96@gmail.com)

Recibido: 30 de enero de 2022 | Aceptado: 23 de agosto de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349258>

**Resumen:** Este escrito tiene por objeto exponer la función de la cultura y el pensamiento del Lejano Oriente, expresado en el budismo *zen japonés* y *chan chino* (así como, en general, en la filosofía y cultura chinas), dentro del pensamiento de Byung-Chul Han. Esto se propone porque esta dimensión de la obra del coreano ha sido poco profundizada en los análisis que se hacen de él. Este error lleva a equívocos como el afirmar que no existe una propuesta de emancipación en Han o que su trabajo se limita a una descripción pesimista del mundo. Así, la investigación, que parte del método bibliográfico-documental, se divide en tres momentos: el primero, que expone las bases de la filosofía del budismo *zen-chan* desarrolladas por Han; el segundo, que delimita la ontología de la falsificación haniana; y, el tercero, que analiza las tesis sobre Oriente al interior del proyecto teórico de Han.

**Palabras clave:** filosofía oriental, budismo *zen-chan*, psicopolítica, neoliberalismo, Byung-Chul Han

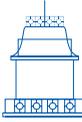
\* Este artículo es resultado de la investigación financiada con recursos del proyecto 2808 (código SIVIE), “La libertad como alternativa al neoliberalismo”, de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

## Cómo citar este artículo

Bernal, A., Aguirre, J.O. y Almeyda, J.D. (2023). ¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han. *Estudios de filosofía*, 67, 5-24. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349258>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Far East as a weapon for revolution? Reflections on the role of Eastern philosophy in the work of Byung-Chul Han

**Abstract:** The purpose of this paper is to expose the function of the culture and thought of the Far East, expressed in Japanese Zen Buddhism and Chinese Chan (as well as, in general, in Chinese philosophy and culture), within the thought of Byung-Chul Han. This dimension of the Korean's work has not been sufficiently deepened in the analyses that are made of him. This error leads to mistakes such as stating that there is no emancipation proposal in Han or that his work is limited to a pessimistic description of the world. Thus, the investigation that follows the bibliographic-documental research method is divided into three moments; the first exposes the foundations of the philosophy of Zen-chan Buddhism developed by Han; the second delineates the ontology of Hanian falsification and; the third, analyzes the theses on the East within Han's theoretical project.

**Keywords:** Eastern philosophy, *Zen-Chan* Buddhism, psychopolitics, neoliberalism, Byung-Chul Han

**Andrés Botero Bernal:** Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y Doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

**ORCID:** 0000-0002-2609-0265

**Javier Orlando Aguirre:** Doctor en Filosofía de la Universidad Estatal de Nueva York. Especialista en Docencia Universitaria, Abogado y Filósofo. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

**ORCID:** 0000-0002-3734-227X

**Juan David Almeyda Sarmiento:** Magister en Filosofía y Filósofo de la Universidad Industrial de Santander. Profesor de la Escuela de Filosofía de la UIS. Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

**ORCID:** 0000-0002-6463-6388



## Introducción

El presente ensayo parte de dos premisas: la primera, que dentro de la filosofía de Byung-Chul Han existe una propuesta crítico-emancipatoria en lo que respecta al neoliberalismo digital contemporáneo; la segunda, que dicho elemento emancipatorio tiene lugar a partir de una correcta interpretación de los textos de Han que hablan sobre el pensamiento y la cultura del Lejano Oriente (que es, principalmente, el budismo *zen japonés* y *chan* chino, junto con elementos de la filosofía y cultura chinas). De esta manera, la pregunta problema sobre la que gira este texto es la de cómo darle una orientación a esa lectura de Asia oriental hecha por Han en el marco de su proyecto filosófico basado en Occidente, esto es, desde el discurso filosófico que ha construido a partir de la filosofía puramente occidental. Para conseguir lo anterior se estructuran tres momentos: uno, el cual corresponde al desarrollo de las ideas sobre el budismo *zen* que el autor trabaja; dos, el que atañe a la filosofía de la falsificación; y tres, el que sintetiza dichas ideas dentro del proyecto crítico de Han.

Así, con lo que sigue, se busca aportar a la construcción del aparato teórico del autor, que busca, desde una crítica al capitalismo, un modo de vida alternativo que reemplace el modelo desgastante y hegemónico que actualmente domina el mundo, el cual se ve encarnado en la presencia, la legitimación y la reproducción subjetiva del *homo digitalis* dentro de las dinámicas sociales, políticas y económicas de los seres humanos en la actualidad. Por tanto, a partir de la elaboración teórica de este autor, es posible encontrar una guía crítica, por un lado, y emancipatoria, por el otro, sobre cómo tomar las riendas de nosotros mismos para orientar el futuro de la humanidad de forma correcta. El pensamiento de Han es una especulación filosófica que aporta directamente a cómo entender la praxis hacia un porvenir para todos más allá de la *bestia acéfala* (Alemán, 2019) que es el capitalismo neoliberal contemporáneo. De ahí que profundizar en él, en mayor o menor medida, posibilitaría un conocimiento en la manera de entendernos en el mundo acelerado, cansado, aislado y transparente en el que actualmente habitamos.

## 1. Budismo *zen* en la filosofía de Han

La reflexión sobre el *zen* al interior de la obra del coreano requiere un enfoque específico en varios conceptos, estos son: *religión sin Dios, vacío, nadie, no habitar en ninguna parte y amabilidad*.<sup>1</sup> Cada uno de ellos está atravesado por la relación que tiene para

1 Hay que dejar en claro, desde el principio, que lo que se trabaja en esta investigación es una lectura del *zen* dada por Han. No todos concordarían en que en el *zen* la inmanencia predomina sobre la trascendencia, sin más. Por ejemplo, Nishida (1987; 2006) estaría más próximo a calificar el punto de vista del *zen* como el de una “trascendencia” (trascendencia “es y no es” inmanencia y viceversa); Nishitani (1983; 2006), por esa misma línea, diría que la vacuidad es el absoluto más allá que, al final, es el más acá absoluto de nosotros mismos. Ambos aplican la lógica paradójica del *zen*, explicada más adelante, para llegar a sus resultados.

el zen la muerte (relación que puede pensarse como la de un director con su orquesta). Además, esto se desenvuelve sobre lo que podría considerarse el *zen-en-el-mundo*<sup>2</sup> que Han parece proponer con su análisis del budismo japonés y chino (lo cual implica, del mismo modo, un diálogo con el taoísmo). El trabajo de Han plantea, entonces, que la “filosofía del budismo Zen’ se alimenta de un ‘filosofar sobre’ y ‘con’ el budismo Zen. Tiene que desarrollar conceptualmente la fuerza filosófica que le es inherente” (Han, 2015b, p. 11). Por lo que el ejercicio crítico detrás de la sistematización conceptual consiste en articular un discurso coherente sobre la manera en que la sabiduría florece desde Asia Oriental como un conocimiento y una práctica armonizadas que tiende a un entendimiento del mundo exterior.

Así pues, al respecto de la primera dupla de conceptos (*religión sin Dios y vacío*), hay que comprender que dentro de la dinámica religiosa del budismo *zen* y *chan* no existe una ubicación en el *allí* divino, sino que la religión sin Dios implica una inmanencia que es propia de la práctica y teoría del *zen en el mundo*: “Todos los deseos mundanos han quedado abandonados y al mismo tiempo el significado de la santidad ha quedado completamente vaciado [...] La santidad, a la que los pájaros consagran flores, es sólo oprobio” (Anónimo, 2005, imagen 9, p. 154). El *aquí* es un punto de inflexión en lo que corresponde al entendimiento particular de Dios y lo sagrado dentro de la dinámica *zen*; la inmanencia predomina sobre la trascendencia, la unidad no existe como una forma de conciliación personal entre el Cielo y la Tierra, sino que el *satori* (悟り-japonés-Iluminación) es un *camino* (道-chino- dào) en el que el ser, poco a poco, se vacía para ser-uno con el mundo en que se encuentra ubicado.<sup>3</sup> En ese sentido, afirma Han:

Transformar lo carente de fundamento en un soporte singular y en un lugar de morada, “habitar” la nada, trocar la gran duda en un *sí*, son los “giros” particulares en los que puede verse la fuerza única del budismo Zen. El camino no conduce a ninguna “trascendencia”. Sería imposible una huida del mundo, pues no hay ningún otro mundo (Han, 2015b, p. 25).<sup>4</sup>

2 Este concepto no es de Han, sino que puede derivarse de la interpretación de Daisetsu Suzuki sobre el *zen*. Para este último, este término refiere al significado que llega a tener para quien práctica el *zen* el pensarse como ser en el mundo; inclusive, Suzuki (2003) afirma que el *zen* no es solo práctica, sino que debe devenir pensamiento: “el Zen no enseña nada. Cualquier enseñanza que exista en el Zen deriva de la propia mente” (2003, p. 46).

3 La reflexión de Dogen (2015) al respecto es bastante clara: “El hombre de la Vía ve el universo entero en una partícula de polvo. No se trata de que el universo entero se encuentre dentro de una partícula de polvo. A veces, la sala de los monjes y la sala del Buddha han sido construidas en una partícula de polvo; a veces, el universo entero ha sido construido en una sala de los monjes y en una sala del Buddha. El universo entero está construido sobre este principio, según el cual ‘el universo entero es el cuerpo real del ser humano’” (Shōbōgenzō, “Shin Jin Gaku Dō”, p. 332).

4 Esta idea del desprecio del budismo *zen* por el *allí* sagrado está presente, al mismo tiempo, en la lección de Yunmen (1994) al respecto de una leyenda sobre Buda que decía que, supuestamente, él se creía el único digno en el Cielo y la Tierra: “miró [Buda] los cuatro cuartos y dijo: ‘Por encima y por debajo del cielo, solo yo soy el Honrado’. El Maestro dijo: ‘Si hubiera sido testigo de esto en ese momento, lo habría matado de un golpe’” (p. 194).

La religión sin Dios, entonces, se relaciona íntimamente con la idea de vacío, al no haber un *allí* que funja de centro, la única alternativa de la práctica y la reflexión zen radica en el *aquí del mundo* en que se vive; la trascendencia cede ante la inmanencia, el *zen* no teme matar a Cristo, como lo puede dar a entender la reflexión de Yunmen (1994).<sup>5</sup> Pero esta ausencia de centro, esta carencia de un *interior* donde habitaría un yo en el que, en sentido occidental, se ubicaría un alma que reflexiona sobre sí misma, no implica una caída en un *desierto*, sino que se produce un involucramiento de la persona por medio de un ejercicio del *aquí* (espacio) y el *ahora* (tiempo), algo que va junto con la ausencia de un yo (*producto de* la ausencia de un Dios céntrico que oriente el alma) y el vacío propio de la práctica de un habitar *des-interiorizado*. De ahí que para Han el budismo zen repose sobre “una confianza originaria en el aquí, por una originaria ‘confianza en el mundo’ [...] en virtud de su confianza en el mundo, podría entenderse como una religión mundana en un sentido especial. No conoce la huida ni la negación del mundo” (Han, 2015b, p. 43).<sup>6</sup> Por tanto, el vacío se asocia con una *apertura* al mundo, la pérdida de una figura sagrada central convierte el *zen* en una experiencia de la vacuidad (*sûnyatâ*) en la que la *esencia* no forma parte del entendimiento humano. De cierto modo, el vacío implica una des-limitación en el que las oposiciones del mundo convergen en un solo flujo dentro del *campo vacío del existir*.<sup>7</sup>

El vacío, entonces, dentro del budismo *zen*, implica una oportunidad para quien sigue el camino hacia la iluminación. La experiencia del vacío, ligada al concepto de *nada*, genera un vínculo con la singularidad propia de las cosas por medio de una unificación del pleno devenir otro; el yo se universaliza, pero, al mismo tiempo se particulariza en el no-ser para dar lugar a una contraposición, una des-limitación del sí mismo que conjuga al ser humano y al mundo en un solo campo de existencia. Así pues, esta idea de vacío: “no implica ninguna negación de lo particular. La vista iluminada ve brillar cada ente en su singularidad [...] La luna sigue siendo amiga del agua. Los entes moran los unos en los otros, sin imponerse, sin impedir al otro” (Han, 2015b, p. 68). Por tanto, el vacío genera una proximidad, una vecindad, con lo que se encuentra fuera del yo, rompe con

- 
- 5 Sin embargo el “desprecio” del *zen* por el “allí sagrado” debe tomarse con pinzas. El pasaje citado al respecto de Yunmen o el famoso “si ves un Buda mátalalo” del maestro Linji (Rinzai, en chino) se leen, en primer plano, como iconoclastia de lo sagrado, por decirlo de alguna manera. Pero el objetivo de estas alusiones es sacudir al auditorio de sus propias ideas fijas acerca de lo sagrado: el Buda, el despertar, la vacuidad. Esto no impide que en el *zen* se sigan honrando los tres tesoros (Buda, Dharma y Sangha) y, por ende, que sí haya una noción de lo sagrado.
  - 6 La lección de Linji (2009), en este sentido, es la que mejor sintetiza este esfuerzo de Han por darle un orden teórico-práctico a esta especie de *ahoraeidad*: “Cuando llega el hambre, como mi arroz; / cuando llega el sueño, cierro los ojos. / Los tontos se rien de mí, pero/ el sabio comprende. ‘Seguidores del Camino, no busquen dentro de las palabras, porque cuando la mente se agita, se cansan, y no hay beneficio en tragar aire helado” (p. 32).
  - 7 Dogen (2015) comprende esto muy bien: “Todas las aguas aparecen a los pies de la Montaña del Este, y, sin embargo, las montañas se yerguen por encima de las nubes y caminan por el cielo. Las montañas son las cimas de las aguas y, ya sea ascendiendo o descendiendo, fluyen con el agua” (Shōbōgenzō “Sansuikyo”, p. 179).

la centralidad del *cogito cartesiano*, ya no hay un *yo pienso*, sino, sencillamente, un *pensar*. Esto último trae consigo la separación con el ego para dar lugar a un no-ego, un campo vacío, en el que existe una experiencia que genera vínculo con el todo.<sup>8</sup>

El mundo del budismo *zen* no se sostiene sobre un sentido específico, sino que la intensidad de las relaciones con lo que existe es lo que orienta la manera en que se ata lo múltiple en lo uno y lo uno en lo múltiple, la *intensidad relacional* da un Norte a la vida dentro del campo vacío. Sin embargo, no existe un yo que imponga su *presencia*, sino que la *ausencia*<sup>9</sup> es lo que permite una fuerza despejada similar a un *temple sin voz*:

Al vacío del budismo Zen le falta toda “punta”. Allí el vacío no domina como aquel centro congregador que lo “busca todo hacia sí” o lo “reclama a su alrededor y de cara a él”. Está vaciado de esta interioridad y fuerza de gravedad del hacia sí. Y precisamente la ausencia de una “punta” dominadora lo hace “afable” (Han, 2015b, p. 81).

Ahora bien, este sujeto vaciado es un *nadie*. Habitar el campo vacío implica renunciar a la presencia, el corazón entra en un ayuno que vuelve el alma esencial en un espejo vacío, el cual no posee *appetitus*, por lo que puede amoldarse fácilmente a todas las formas que se ubiquen frente a él.<sup>10</sup> El corazón que ayuna, que anula el *appetitus* de la fórmula, se da a la experiencia real del mundo; ya no hay un deseo que intervenga o altere el reflejo del mundo en el ser humano, sino que se es atravesado por todo de forma directa. El *ser nadie* implica, entonces, una *percepción de paisaje* la cual posibilita una profundidad des-interiorizante y des-limitante. Esta experiencia que surge de la intensidad entre el sujeto (espejo vacío) con el resto del mundo implica una búsqueda de *huellas* o, más aún, encontrarlas para deshacerse de ellas.<sup>11</sup> De ese modo el objeto que se presenta frente a uno se funde y convierte al sujeto en un *algo sin nombre* que vive vinculado con lo que es y no-es: “contemplar el paisaje de modo exhaustivo significa hundirse en él apartando la mirada de sí mismo. El que contempla no tiene aquí el paisaje como un objeto que está frente a él [...] el contemplativo se funde con el paisaje” (Han, 2015b, p. 99). La ausencia de huellas es la reflexión final

8 La historia del maestro Isan sobre la botella de agua (*Mumonkan*, 1974, pp. 262-263) ejemplifica esta manera de romper con la sustancia como fuente problemática para alcanzar la iluminación.

9 Han reflexiona sobre esto más a profundidad en una investigación posterior: “en cuando a la ausencia que debe entenderse como activa, que tiene efecto vaciante, desustancializador, el vacío budista, *kong* (空), está emparentado con el vacío taoísta, *xu* (虛). Ambos hacen que el corazón se *ausente*, vacían al yo haciéndolo no-sí mismo, en nadie, en un ‘sin nombre’” (Han, 2019, p. 25).

10 Sobre esta metáfora del espejo en la obra de Han ver Botero, García & Almeyda (2021). En ese texto se profundiza con más cuidado lo que implica la idea del reflejo y sus posibilidades políticas, éticas y sociales en un marco occidental.

11 La historia de *El buey y el boyero* trae esta reflexión: “sagrado, profano, ambos han desaparecido sin dejar rastro. El camino llega a su fin en lo intangible” (2005, imagen 8).

de la búsqueda del boyero, Han sabe eso, de ahí que la nada, el *corazón que ayuna*, sea el ser que queda dentro del sujeto vacío; siguiendo una lógica paradójica,<sup>12</sup> es un ser que se fundamenta en el no-ser.

Así, finalmente, se desemboca en el concepto de *amabilidad* (que en algunos casos también se entiende como *afabilidad arcaica*). Este concepto surge del yo vaciado que deja atrás la casa para dar lugar a la posada,<sup>13</sup> a la fonda, esto es, el “yo” que me constituye como un individuo deja de estar presente, de modo que la división con el “otro” no es más que una ficción que no tiene lugar dentro de los procesos de resingularización por los que pasa el yo-desinteriorizado (el *yo sin yo*). La desaparición de la diferencia, de la limitación allá y acá, permite una apertura plena, una hospitalidad absoluta que surge como una reflexión sobre el dejar ir la identidad fija que promete la esencia.<sup>14</sup> Así, esta amabilidad “descansa sobre una carencia de sí mismo [...] brota de una apertura sin barreras” (Han, 2015b, p. 158).<sup>15</sup> Esta idea de amabilidad está cargada por una interpretación donde no hay un interior sobre el cual sostenerse; aun así la esencia tiene lugar, el espacio que existe es una puerta abierta que conecta todo con todo.<sup>16</sup> Esta idea está relacionada con la noción de *mettā*, la cual se corresponde con una vecindad bondadosa en la que el otro me es próximo en tanto que amigo (*mitta*),<sup>17</sup> por lo que la amistad que surge con dicho concepto permite una relación mutua de reflejo en el que la reverencia es la que media el modo en que conviven dos personas.

Este tránsito del vaciamiento a la amabilidad se produce debido a la pérdida de la *economía del corazón* que está presente cuando el yo tiene lugar (Han, 2021b). El yo debe desaparecer, inicialmente, para poder dar lugar a un *corazón* en ayunas que se convierte en una *caja de resonancia* en la que el mundo tiene eco; este eco, que puede pensarse como una forma *verdadera* de sentir, no puede tener lugar antes debido a la presencia de la *economía del yo que llena el corazón humano*. Ahora bien, este vaciamiento genera una amabilidad y no una apatía debido a que, siguiendo a Han, es el yo el que cede ante la competencia y el rendimiento; el corazón economizado no está abierto, como la posada, sino que es la eterna repetición de lo mismo.

12 Esta es una idea de Erich Fromm, quien, en su diálogo con D. T. Suzuki, plantea que la base del budismo *zen* y de la visión de mundo de la religión *zen* y *chan*, y del pensamiento chino e hindú en general, tiene lugar y orientación a partir de una lógica paradójica, la cual: “supone que A y no-A no se excluyen entre sí como predicados de X” (Suzuki & Fromm, 1994, p. 111).

13 Este término posee una carga medieval muy fuerte. Una referencia contemporánea sería el *hostal*.

14 Una reflexión que la *Crónica del acantilado azul* recoge: “Lin Chi y Ts’ui Wei solo sabían cómo quedarse quietos; no sabían cómo dejarlo ir. Si hubiera sido Lung Ya en ese momento, cuando me pidieron el cojín y el aparato ortopédico de meditación, lo habría recogido e inmediatamente lo habría arrojado frente a ellos” (2005, p. 31).

15 Hay que señalar el trabajo de Derrida (2008) como antecedente a estas ideas de Han, ya que dicho referente occidental tiene un papel que jugar al interior de la teoría haniana de la amabilidad.

16 Issa (1973) encuentra esto claro en su entendimiento del mundo: “Este espacio oscuro / Bajo las hojas gruesas / pertenece / A nuestros vecinos ociosos” (p. 81). El espacio pertenece a los vecinos, no a uno mismo, por lo que la idea de posada interior se entiende como pura vinculación.

17 El *Karanīya-mettā Sutta* tiene la bondad y la vecindad con el mundo como lección fundamental (Harvey, 2012).

El *corazón que ayuna* permite una empatía fundamental frente a todo lo existente; la apertura produce vínculo, no desunión, ya que la ausencia de toda economía posibilita el resurgimiento de esa ligazón con la existencia. El eco al interior del sujeto es un llamado al encuentro en el que siente que todo el mundo es su hogar. La distancia apática con todo sentimiento no tiene lugar debido al modo en que se sigue la idea de *mettā*, en la cual el estadio final sería un amor a todos los seres vivientes.

## 2. Ontología de la falsificación

En este marco de referencia del budismo *zen*, en el cual se busca una lucha contra la idea de una esencia (permanente, inmutable y carente de transformarse), surge el concepto de *original*. Este último es lo que mejor representa la idea occidental de ser, debido a que se relaciona directamente con la manera en que el individuo se entiende dentro de la vida y de su propio conocimiento del mundo (Kant, *KrV B*, 225, p. 215). Dicha esencia representa un peso al interior del cuerpo, el modo de habitar dominado por el yo-que-camina cargado por una sustancia que construye el mundo. Occidente encarna la visión de una ruptura con lo otro, con aquello que está *frente* a uno: todo lo externo es un objeto para ser aprehendido y configurado a *mi visión* del mundo. En esto la mónada es el mejor ejemplo, ya que constituye un yo con conciencia que es un *espacio cerrado* en sí mismo que no posee ventanas para la entrada de lo externo (Leibniz, 2001, p. 106). Así, la mónada es una casa, una analogía que, más que una mera metáfora, es una estructura existencial que marca la manera en que el sujeto está en el mundo:

La esencia ayuda a que uno, habitando en sí mismo, aferrándose a sí mismo, ofrezca resistencia al otro y así se diferencie de aquel. La ausencia, en cambio, cubre al *Dasein* con algo onírico-flotante, porque no admite, ningún contorno claro, definitivo, es decir, sustancial, de las cosas (Han, 2019, p. 32).

De esta manera, bajo la visión esencialista de la identidad del ser humano, se instaura la reafirmación del sí mismo por medio de un yo que quiere sostenerse como figura principal al interior del mundo (Heidegger, 2010, §38). Lo *original* (del chino *zhen ji* 集跡) se diferencia de la originalidad occidental fundamentada en la sustancia (*ousia*), de la metáfora de la casa, ya que la *huella verdadera* con la que se identifica ese concepto de original en el chino clásico no implica un principio o un final determinado a la hora de pensar la identidad de algo, sino que, por el contrario, implica un proceso infinito carente de un principio y un final, una manera de entender lo original que se diferencia de la visión de Occidente, que se enmarca, por dar un ejemplo, en el nacimiento (Arendt, 2017, p. 265) o en la muerte (Heidegger, 2018, §53, pp. 282-283).

En este sentido, el *original occidental* se caracteriza por ser una casa interiorizada, la esencia tiene una interioridad que le es propia, está delimitada y es suya solamente. La sustancia se presenta como un inmutable que se resiste a la transformación y, en dicho proceso, surge la diferencia con lo otro. Así, la *casa esencial* se caracteriza por un habitar que siempre *deja huella por* donde va. Todo el mundo tiene unos límites que están determinados por la esencia de cada cosa, por lo que lo *original occidental* destaca por ser una fuerza determinada por resistirse al devenir de las situaciones; es, como menciona Heidegger (2010, §38, p. 35), una lucha por la autoafirmación.

Así, el pensamiento chino responde al *zhen ji*, el cual es una anteposición conceptual al culto de la originalidad occidental, esto es, cada cosa tiene una identidad marcada por un principio y un fin determinado y, más aún, delimitado por una esencia clara que lo vuelve único e irrepetible. El *zhen ji*, se caracteriza por el *quan* (del chino 权), esto es, por el poder estratégico de adaptarse a las situaciones que devienen y tomar ventaja de ellas; la durabilidad no es característico del *zhen ji*, sino que la inmanencia de la originalidad china destaca por la relatividad de la situación por medio de la *gravitación que* el mismo devenir situacional de la vida le ponga en frente (Han, 2017a, p. 16). Así, esta poliformidad del *zhen ji* lo dota de una ausencia de contenido e interior que hace posible una adaptabilidad al devenir, ya no del yo que habita, sino del caminar de la persona que es *no esencia* (del chino 無物).<sup>18</sup> Esto último es posible debido a que no existe una manera en que el ser, que no se identifica con otra cosa que sí mismo, no pueda abrirse al cambio, sino que se despliega a modo de destino manifiesto sobre el mundo, absorbiéndolo, más que reproduciéndose con él:

No tiene alma ni verdad [la obra del maestro chino]. El vacío des-sustancializador se abre a las inscripciones y las transcripciones. La obra de un maestro chino también tiene capacidad de transformarse porque en sí misma está vacía. Aquello que impulsa el cambio hacia adelante no es la interioridad del ser, sino la exterioridad de la transmisión o de la situación (Han, 2017a, pp. 24-25; corchetes incluidos por los autores).<sup>19</sup>

El *zhen ji*, entonces, debe dejar de lado el *habitar por* el *caminar*, pero el camino (del chino *dao* 道) a seguir es, específicamente, aquel que está cargado por la ausencia de su propio appetitus y de la reproducción asexual de su identidad. En esto convergen el budismo *zen* y el pensamiento taoísta, ya que la ausencia que caracteriza la cultura china hace posible que el ser humano se inscriba en el ejercicio

18 Lao-Tsé da esta lección al hablar de los actos de los sabios: "El buen caminante no deja huellas" (*Tao Te Ching*, XXVII, 71, p. 409). En este punto hay que dejar algo claro, aunque en este artículo se opta por el sistema de transliteración pinyin para los vocablos chinos, lo cual implicaría escribir Lao Zi, en lugar de Lao-Tsé, y *Dao De Jing*, en vez de *Tao Te Ching*, se utiliza la transliteración presente en la traducción utilizada.

19 Ejemplo de esto es lo dicho por Zhuang Zi: "No proclamaban sus méritos [los reyes ilustres], y hacían que todos los seres se contentaran en su lugar. Se establecían en lo imprevisible, y se movían en la nada" (1996, IV, p. 93).

o bien del no-habitar (budismo *zen*) o del adentrarse sin dirección al *dao*: “tanto el pensamiento taoísta como el budista desconfían de toda unidad sustancial que subsista, que cierre y que persevere en sí misma” (Han, 2019, pp. 24-25).<sup>20</sup> Así, la ausencia deshace el yo; no existe un peso sustancializante que deje *marcas en el piso* a la hora de abandonar la casa para dar lugar a la posada como forma amable ser-con-todos. El caminante se entiende como una persona carente de todo lo que lo vuelve un yo, sus deseos, su nombre, su cuerpo y demás, todo para poder dar lugar a la experiencia de apertura de las cosas, la ausencia de definición; sépase, la indiferenciación como una categoría ontológica que es inmanente al caminante hace posible una amabilidad en la que las cosas se superponen unas con otras sin que los márgenes de la identidad se interpongan: “La in-diferenciación favorece una coexistencia de lo diverso. Genera un máximo de cohesión con un mínimo de coherencia organizada, orgánica. El ensamblaje sintético cede lugar a un continuo sindético de la cercanía” (Han, 2019, p. 39).

Ahora bien, dentro de la cultura china que Han analiza, es posible encontrar una diferencia entre la *creación original*, esto es, el proceso de (auto)creación al cual se le atribuye un autor y un *iniciador* (por llamarlo de alguna manera), la copia exacta de dicho original (en chino, *fuzhipin* 複製品) y la copia con una intencionada diferencia (en chino *fanzhipin* 仿製品). Estos dos últimos conceptos constituyen el núcleo de la filosofía china sobre el arte de la falsificación:

¿Qué es una copia y qué es un original? Aquí se invierte absolutamente la relación entre original y copia. O más bien desaparece por completo la distinción. En lugar de la diferencia entre original y copia se impone la diferencia entre viejo y nuevo. Se podría decir que la copia es más original que el original o que está más cerca del original que el original, puesto que cuanto más antiguo es un edificio más alejado está de su estado primigenio (Han, 2017a, p. 62).

Este ejercicio de la copia no es simplemente asociado al arte, sino que dentro del pensamiento chino forma parte de todas las dimensiones de la vida. Entre las posibilidades que Han ve en la ruptura con una figura original y esencial que, por ejemplo, un sistema de dominio propenso a la homogeneidad genera, vuelve la burla, vía falsificación, como algo vital para hablar de una apertura revolucionaria.<sup>21</sup> Esta

20 Zhuang Zi (1996) es consciente de esta filosofía del caminar: “Mi ánimo no tiene límites. A ninguna parte voy, ni tampoco sé a dónde he de ir. Voy y vengo, y no sé dónde debo quedarme. Parto y retomo, y no sé dónde está el fin. Me muevo sin rumbo por la inmensidad del espacio” (XXII, p. 225). Inclusive, aunque no con tanta semejanza, el pensamiento de Confucio entrega ciertos rezagos de lo que es el pensar desde lo pasajero: “Una vez el Maestro estaba sentado junto a un arroyo y observó: —¡Todo es pasajero, como esto! ilncesante, día y noche!” (Analectas, X, p. 85).

21 Esto es algo que François Jullien encuentra interesante de la alternativa china al concepto de transición occidental. Contrario al callejón sin salida de esta mirada de Occidente, del ser que limita y no permite pensar más allá de él, la *modificación-continuación* (en chino *bian tong* 變通) hace posible otro modo de vivir el mundo (Jullien, 2009).

idea de una filosofía de la copia, que se extiende a todas las dimensiones de la vida, posibilita una interpretación desde el plano subjetivo de la dinámica original-copia. El proceso de emancipación de la esencia de algo, de su forma originaria, surge a partir de un mantenimiento continuo que hace el individuo que se experimenta con el original; este sujeto piensa el proceso de falsificación, entonces, como un proceso de *creación continuada*, que en el caso de la constitución de una emancipación subjetiva estaría relacionado con la capacidad para, a partir de la subjetividad dominante, crear un *fuzhipin*, una figura que, aunque en apariencia es el mismo objeto que se copia, su esencia carece de esa cualidad estática y cerrada; esta esencia copiada está abierta por el *quan* y por la ausencia. Así, el individuo que se quiere emancipar completamente, por medio del ejercicio de falsificación llegará a ser un *fanzhipin*, el cual intencionalmente se burla de la esencia de lo que se imita para constituirse como un modelo aparte, uno que no teme construir su castillo sobre arena, ya que su esencia es la arena que se amolda a las fuerzas del viento que lo azotan.<sup>22</sup> Así, la vida se convierte en un juego en el que el individuo tiene la posibilidad de des-fijarse de los suelos de la originalidad;<sup>23</sup> no existe, así, capacidad de ser aprehendido por fuerza alguna que se presente como dominante o hegemónica: “En un ciclo infinito de vida no existe nada único, originario, singular o definitivo. Solo hay repeticiones y reproducciones. En la concepción budista de la vida como ciclo infinito, en lugar de la creación aparece la des-creación” (Han, 2017a, p. 68).

Así, la vida de un individuo renuncia a la esencialidad para dar paso a lo que se entiende en chino como *shanzhai* (山寨). Ciertamente es que este último está cargado de un significado estético y productivo; sin embargo, dentro de la interpretación de Han, la falsificación que surge de lo *shanzhai* contiene una funcionalidad multiforme que lo convierte en algo completamente nuevo. El proceso de falsificación implica: i) *fuzhipin*, ii) *fanzhipin* y, finalmente, iii) *shanzhai*. Este último hace posible la completa emancipación de lo original, por lo que surge del proceso de creación continua una forma de vida nueva carente de un punto de origen:

Lo nuevo emerge a partir de variaciones y combinaciones sorprendentes. El *shanzhai* visualiza un tipo singular de creatividad. Sus productos van apartándose del original sucesivamente, hasta mutar en originales [...] lo cual no solo se revela como una expresión de creatividad, sino que también tiene un efecto paródico o subversivo frente al poder económico y los monopolios (Han, 2017a, p. 74)

22 Sobre esto habla muy bien Lao-Tse en su elogio a la debilidad: “Lo más débil del mundo cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay. El no-ser penetra donde no existe el menor resquicio” (*Tao Te Ching*, XLIII, 6, p. 425). La manera en que esta subjetividad (débil) se impone ante el sistema dominante (fuerte) es parte de la dinámica taoísta de vivir en armonía. Esto implica señalar que la ontología de la falsificación es más cercana al taoísmo que, por ejemplo, al confucianismo o al budismo *zen-chan* chino, debido principalmente al elemento metamórfico presente en las lecciones taoístas.

23 Han (2004) habla sobre cómo, bajo este precepto, la clonación no es algo mal visto en la cultura china, sino que, por el contrario, se vuelve un objeto de estudio fundamental. La clonación, entonces, es una manera *shanzhai* de comprender la vida desde su mirada biológica.

La capacidad revolucionaria del *shanzhai* tiene un antecedente mitológico-literario, en *A la orilla del agua* el uso de aquel término refiere a la fortaleza en la montaña en la que el grupo de bandidos hizo resistencia contra el régimen de un gobierno corrupto (Nai'an, 1992). Así, el uso del término es una amalgama entre estética, producción, política y subjetividad, reafirmando el papel de la falsificación en la vida china como un instrumento ontológico de insumisión frente al dominio de la originalidad y la aprehensión que surge. Las subjetividades falsificadas son fortalezas en la montaña que se atrincheran para combatir el dominio del poder económico global que se instaura en el mundo de la vida.

Vivir de forma *shanzhai* implica, entonces, intentar sublevarse dentro del mismo sistema que genera peso sobre las personas.<sup>24</sup> La burla, en este caso, se convierte en una figura que permite al sujeto flexibilizar los rígidos cimientos de la subjetividad dominante; la falsificación posibilita la vida libre, ya que rompe, tras un proceso aromático y creativo, con la relación impuesta sobre el tiempo y el espacio de los individuos: “El pensamiento que se eleva por el [sic] encima del cálculo posee una temporalidad y una espacialidad particular. No transcurre de manera lineal. El pensamiento es precisamente libre porque su tiempo y espacio no se pueden calcular” (Han, 2015a, p. 156).<sup>25</sup> La revolución de los individuos no se da tanto como un proceso macropolítico que va a afectar, posteriormente, la vida cotidiana de los seres humanos, sino que la falsificación subjetiva es el primer momento que requiere de una deconstrucción de la noción de original en un nivel micropolítico para dar lugar a una nueva figura de la democracia: “el comunismo *shanzhai* chino probablemente mutara en una forma política que podría denominarse democracia *shanzhai*, sobre todo si el movimiento *shanzhai* libera las energías antiautoritarias y subversivas” (Han, 2017a, pp. 80-81).

Ahora bien, el trabajo de Han no es el de intentar interconectar budismo *zen* o *chan* con la ontología de la falsificación, ya que esto conllevaría a pensar que solo porque ambos conceptos son de la misma región son necesariamente similares. El ejercicio de Han con proponer esta idea de *homo shanzhai* es el de postular una subjetividad falsificada que retome los elementos antes descritos y los contraste con Occidente. El budismo *zen* y *chan* sirven dentro de este proyecto que Han piensa como herramientas subjetivizantes que posibilitan, desde la espiritualidad, un modo de vida distinto al que ha servido a Occidente hasta el momento, y que ha derivado en la economización de la vida debido al modo en que se ha apoderado del yo como base subjetiva para la construcción de un sujeto competitivo. El *homo shanzhai* puede retomar los elementos

24 La cultura *Neijuan* que actualmente surge en China es producto de esta cultura de la falsificación (Wang & Wang, 14 de junio del 2021). La cultura del trabajo competitivo y fatigante da paso a una cultura de la *involución* en la que se emancipa al individuo de forma silenciosa frente al poder del aparato económico neoliberal. Ejemplo de esto último puede ser la relación del individuo con su propia capacidad de dormir apropiadamente, lo que puede ser una forma de resistencia (Almeyda & Botero, 2021, p. 450).

25 Esta idea de la *burla* y la *risa*, como estrategias de subjetivación que resisten y desafían y las estructuras dominantes, se pueden encontrar encarnadas en la figura del maestro Pu-Tai (Chapin, 1933).

del budismo *zen* y *chan* y, al mismo tiempo, intentar hacer una hibridación; así, poco a poco, a partir de falsificaciones del original, tendrá lugar una originalidad.

### 3. Lejano Oriente y la revolución subjetiva por venir

A la hora de analizar la crítica de Han a la *sociedad del rendimiento*,<sup>26</sup> surge la necesidad de articular correctamente su discurso para evitar creer que en el pensamiento del autor existe: “una suerte de simulacro de teoría crítica, que convive [...] con la siguiente afirmación: ‘estas’ son las cosas tal como son [...] ‘esto’ ya no tiene ninguna posibilidad potencial de ser transformado” (Alemán, 2018, p. 144). Contrario a este tipo de postulados, que surgen de una mirada de corte occidental en la que todo pensamiento responde a *un* sistema cerrado en sí mismo que debe de dar una respuesta contundente a los problemas del mundo, las lecciones de Han se ubican más en dirección a una sabiduría *zen* que no recurre a la *necesidad de Occidente* de formular redes de pensamiento complejo para dar lugar a una transformación del mundo.<sup>27</sup> En ese sentido, Han es un maestro *zen* o *taoísta*, su pensar no es uno que rinda pleitesía a la esencia o la filosofía del yo occidental; sin embargo, en paralelo, Han se ubica en Occidente para poder tener acceso a la *caja de herramientas*<sup>28</sup> (Foucault, 2000) que el pensamiento centrado en el yo posibilita para la crítica al mundo contemporáneo. De ahí que pueda y deba pensarse su obra bajo estas dos caras.

Ahora bien, esta doble cara del autor vuelve imperativo el diálogo entre ambas partes de su pensamiento; por un lado, sus *obras occidentalistas*, entre las que destacan aquellas que describen la sociedad del rendimiento; y por el otro, sus *obras orientalistas*, las cuales delimitan conceptualmente su interpretación de los clásicos del pensamiento y la cultura china y japonesa, así como del budismo y el taoísmo presente en la tradición de Asia oriental.<sup>29</sup> Así, se vuelve necesario relacionar ambas caras hacia

26 Entiéndase por sociedad del rendimiento la combinación de distintos elementos que el coreano desarrolla a lo largo de sus *haikus ensayísticos*, estos son: cansancio (2012), transparencia (2013), enjambre (2014a), psicopolítica (2014b) y paliatividad (2021a). La sociedad del rendimiento, entonces, se caracteriza por ser una amalgama de elementos que se relacionan e hipercomunican en aras de producir un determinado tipo de sujeto, sépase, el *homo digitalis* (una versión aggiornada del *homo oeconomicus*), que se caracteriza por ser controlador por el psicopoder (Han, 2016).

27 Sobre la distinción entre sabio y filósofo, hay que decir que el primero, distinto del segundo: “se guarda de anteponer una idea respecto a las demás, en detrimento de la demás: no hay idea que dé precedencia, que sienta como principio, que sirva de fundamento o simplemente de punto de partida desde donde deducir o [...] desarrollar su pensamiento” (Jullien, 2001, p. 17).

28 Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas” (Foucault, 2000, p. 85). Esta última es la manera en la que Han asume a los autores de Occidente.

29 A este grupo habría que agregar un grupo más de obras que complementan su interpretación del mundo, a saber, la *obra tanatológica* (2018c; 2020b) y la *cultural* (2018a; 2018b), dos grupos que abarcan indiscriminadamente tanto a Oriente como a Occidente en su contenido.

un solo horizonte, el cual estaría marcado por la posibilidad revolucionaria que surge del entrecruce de la obra occidentalista y la orientalista de Han. Esta idea, aunque Han no estaría de acuerdo, debido a su crítica a la posibilidad de una revolución, implica pensar una *coherencia* filosófica interna del autor; sin embargo, siguiendo con la dinámica *zen*, sería una *coherencia sin coherencia* en la que el pensar no se limita por las abrazaderas del yo.

Así como se ha expuesto, en el marco de un proyecto crítico-emancipatorio el *aroma* defendido por Han, el cual tiene la capacidad de revitalizar la vida contemplativa (Han, 2015a), únicamente podría tener lugar dentro del marco de entendimiento de una metafísica que entrecruza las lecciones *zen* y *taoístas*, junto con la experiencia cultural presente en la cultura china y japonesa, lo cual implica repensar las categorías de tiempo y espacio desde los conceptos aquí expuestas (como lo son el de vacío, *satori*, *shanzhai*, etc.,). Esto, ya que el ser humano despsicologizado haniano (Han, 2014b) únicamente puede tener lugar cuando se complementa con la mirada del corazón vaciado *zen*. La *inmanencia de la vida deleziana* que el autor busca para fundamentar las singularidades humanas (Han, 2014b, p. 79) tiene una orientación desde la figura del caminante que deviene camino. La vida contemplativa que Han encuentra como desgastada y como base de la respuesta a la revolución humana que supera al *homo digitalis* (Han, 2015a) se articula directamente con la dinámica budista, a la vez que taoísta, del no-actuar como fundamento del no estar en ninguna parte. No solo eso, sino que la posibilidad de romper con la fuerza subjetivante del neoliberalismo tecnoautoritario requiere de la intervención de la anulación del yo como categoría que se extiende sobre el mundo. El vacío hace posible una vida más allá de la orilla del yo; el ser humano, al entrar en contacto con la metafísica del Lejano Oriente, siguiendo a Han, tiene la posibilidad de reencontrarse con otra forma de ser que no radica su libertad en las falsas promesas que el neoliberalismo implanta. La *vida shanzhai* hace posible una revolución lenta y procesual al interior de los planos subjetivos del individuo dominado. El *idiota* que surge como figura de resistencia<sup>30</sup> no es más que un *shanzhai* que, poco a poco, va volviéndose una falsificación del sistema, un tipo de subjetividad despsicologizada y desustancializada, que bien podría denominarse *homo shanzhai*, en un intento por conciliar ambas tradiciones en una sola expresión latino (*homo*)-china (*shanzhai*).

Este tipo de ser humano falsificado comprende el mundo en una *amabilidad reverente* (Han, 2019), los cuerpos contrapuestos (Han, 2017b) se entienden de forma indiferenciada en una sola fuerza unificadora en la que el contacto está mediado únicamente por la cercanía-lejanía del respeto por lo otro que existe en su completa alteridad, al mismo tiempo que se comunica con el resto del mundo en una praxis simbólica que reconcilia la comunidad (Han, 2020a, p. 17).

30 Esta idea del idiota, así como la de la inmanencia de la vida, tienen sus antecedentes en Deleuze (1996; 2007). Esta idea de Han implicaría que existe, de alguna manera, una relación entre la filosofía china y el pensamiento de Deleuze.

Así, la filosofía de Lejano Oriente no es únicamente una temática pasajera dentro del pensamiento de Han, sino que constituye una parte fundamental y nuclear dentro del filosofar haniano. La idea de conectar el proyecto crítico-emancipatorio del autor con el pensamiento, la filosofía y la cultura de China y Japón, permite encontrar que elementos como los expuestos con anterioridad funcionan al momento de hacerlos encajar con la revolución del tiempo de Han. La crítica a la sociedad del rendimiento se pone a prueba en la práctica al momento de ver el *homo shanzhai* como una figura que encarna la persona revolucionaria, que no sería otra cosa que un *revolucionario del vacío*. Este último rompe con la dinámica de poder psicopolítico, pues no hay subjetividad sobre la cual pueda arraigarse; el corazón vaciado se abre a la experiencia de la amabilidad o la afabilidad.<sup>31</sup> La competencia y el rendimiento del *homo digitalis* se agota allí donde aparece la comunidad dentro del ruido digital (Han, 2014a), el *enjambre* se fractura para dar lugar al florecimiento de lo humano en un nuevo nivel de *contacto*.

Si bien es cierto que según la experiencia filosófica de Han con China y Japón no hay un Eros que con su aleteo despierte el amor (Heidegger, 2008a, pp. 270-271), lo que sí tiene lugar es la práctica de la indiferencia hospitalaria (Han, 2019, p. 33-34) como fuente de la amabilidad que abarca todo lo que es en una reconciliación de la alteridad con la mismidad. De esta manera, la montaña puede devenir río, el cuerpo puede devenir éter y, al mismo tiempo, volver sobre sí mismo; la *posada* rompe con lo cerrado de la mónada transparente que se presta para ser objeto del panóptico digital. Los colores de las estaciones en el paisaje se funden en una misma acuarela en la que el mundo se convierte en una experiencia de meditar en el templo.<sup>32</sup> El caminante se convierte en revolucionario cuando el no-actuar lo sustrae de la dinámica del poder hegemónico que ejerce control sistémico sobre el yo; sin un yo al cual dominar, la fuerza psicopolítica se derrumba sobre sí misma, la afabilidad triunfa sobre la hiperindividualidad; el vacío y la amabilidad reverente permiten hacer un *rodeo* al aparato de control y los dispositivos de poder.<sup>33</sup>

La búsqueda del aroma perdido que Han (2015a, p. 11) tanto reclama requiere de entrar en los bosques de Asia oriental, no solo para verlos alrededor, sino para profundizar en ellos, para *detenerse en ellos* y encontrar la *fortaleza en la montaña* sobre la cual resistir al ejército del gobierno corrupto. La dinámica de ruptura contra el neoliberalismo

31 Barthes (1991) nota esto en su lectura de Japón: "El saludo puede aquí [Japón] sustraerse a toda humillación o a toda vanidad, porque literalmente no saluda a nadie; no es el signo de una comunicación, vigilada, condescendiente y precavida [...] ¿Quién saluda a quién?" (pp. 89-90).

32 Esta referencia, aunque parezca *zen* o *chan*, es un punto en el que convergen la estética budista con la occidental. Heidegger (2008b) comprende esto en su reflexión sobre el templo de Poseidón: "Sobre el promontorio escarpado, con una luminosidad blanquecina, se erguían los restos del templo en medio de un fuerte viento proveniente de la mar, al que las pocas columnas en pie servían como cuerdas de una lira invisible" (p. 43). Las ruinas del templo son análogas a la posada, no hay dentro ni fuera, el viento entra y sale sin ningún problema, amablemente atraviesa el espacio.

33 El rodeo es precisamente algo que caracteriza a China, en su contraste con Occidente. Pensar en estos términos implica renunciar al *pensamiento lineal* para dar lugar a la distracción que hace que el camino sea más demorado (Jullien, 2010, pp. 19-20)

tecnoautoritario surge con la práctica de estas lecciones chinas y japonesas en la medida en que se comprende cómo una praxis de este tipo encarna lo requerido para sortear la demoledora fuerza del aparato sistémico. El Lejano Oriente, entonces, comprende una serie de elementos muy propios que lo vuelven caldo de cultivo para una vida donde la subjetividad devendría *subjetividad sin subjetividad*, una forma de caminar sobre la Tierra en la que no habría más que una figura sin huellas que retoma la práctica de la amabilidad con el mundo para poder entablar una vida fuera de la dinámica de la (auto)explotación y del *dogma del trabajo*<sup>34</sup> que profanan el cuerpo hacia un *cansancio a solas* *Alleinmüdigkeit* que separa y destruye la capacidad humana de relacionarse con lo que existe (Han, 2021, pp. 72-73).<sup>35</sup> En esto, habría que pensar cómo la filosofía del no-actuar es una estocada psicosocioexistencial a la lógica del trabajo duro que se instaure dentro del mundo globalizado y neoliberal contemporáneo;<sup>36</sup> la hiperactividad producto del rendimiento choca con el muro del monje que ve las hojas crecer mientras el sol brilla formando un gran paisaje.<sup>37</sup>

La manera en la que el budismo (*zen* y *chan*), junto con los distintos elementos de la cultura y el pensamiento chinos, constituye una práctica de la demora y la hospitalidad convierte a dicho budismo en la columna vertebral de toda articulación de la filosofía haniana. Las obras sobre Oriente no están solo para promover una cultura, sino que hacen parte de una orientación filosófica que unifica todo el proyecto de Han hacia un solo pensamiento que parte de la teoría crítica occidental y se alimenta del proyecto emancipador presente en varios pensadores clásicos de China y Japón. El *homo shanzhai* vive su vida procedimentalmente, se constituye como un punto sin origen ni final, la falsificación lo convierte en algo completamente nuevo que tiene la capacidad de difuminarse en la vida y volverse articular en un ejercicio subjetivo de ruptura y reconstrucción subjetiva en el que el tiempo tiene su propio aroma que se fundamenta en la contemplación y la renuncia a la acción.<sup>38</sup> El espíritu del *dao*, el *zen* y el *shanzhai* (de China y Japón) encarna la demora que Han evoca para revitalizar el mundo que se

34 Francisco I da una idea de lo que esto significa, aunque él lo llama, específicamente, *dogma de fe neoliberal*, el cual: "Se trata de un pensamiento pobre, repetitivo, que propone siempre las mismas recetas frente a cualquier desafío que se presente" (2020, p. 44). Así mismo, Handke (1990), diría que este choque daría como resultado un *cansancio cósmico* que permitiría reconciliar el mundo.

35 Esto se debe principalmente a la condición del individuo neoliberal, que solo busca optimizarse en los parámetros económicos del cálculo instrumental (Rico, 2019).

36 Sobre esta idea del *no-actuar* como mecanismo revolucionario de subjetivación en el contexto de un mundo de la vida totalizado por el trabajo muerto hay que decir que: "se caracteriza por el *no hacer nada*, esto es, la capacidad de suspender e interrumpir la locomoción diaria del trabajo que moldea al ser humano" (Almeyda, 2021a, p. 270). En este sentido, es menester traer a colación la lección de *Bartleby* al momento de afrontar el exceso de trabajo: "Preferiría no hacerlo" (Melville, 2015, p. 37).

37 Basho comprende a la perfección esta dinámica de contemplar el mundo desde el vacío: "Mirar, admirar / hojas verdes, hojas nacientes / entre la luz solar" (2014, p. 70).

38 En esto se parece al *hombre elevado* de Confucio: "Dijo el Maestro: -el tipo de hombre más elevado no es una máquina" (Analectas, XIII, p. 30). La máquina y el hombre no tienen una identidad, son dos entidades separadas; la segunda tiene superioridad sobre la primera, puesto que es capaz de ser un alma noble. El *homo oeconomicus* es máquina; el *homo shanzhai* es realmente humano.

pierde en la pantalla de lo digital; por tanto, la complementación de un proyecto teórico con una propuesta práctica desde esta filosofía y cultura, aunque complicado, es lo que articula un discurso lo suficientemente cohesionado como para vivir después de la psicología y la sustancia. Es con esta dinámica que la carpa se convierte en dragón.<sup>39</sup>

## Conclusiones

De esta forma, el pensamiento y la cultura del Lejano Oriente no son solamente una decoración dentro del trabajo filosófico de Han, sino que forman parte directa de la estructura teórica que el autor pretende desarrollar para formular alternativas desde un plano subjetivo, desde lo que él llama una revolución del tiempo y/o humana, para poder reestablecer los desgastados vínculos humanos con lo otro y con el mundo.<sup>40</sup> Sus tratados orientalistas constituyen una manera de complementar internamente la intención de una vida despsicologizada y de vivir más allá del dominio de la tiranía del yo sustancializado y esencialista. Aprender a caminar *sin dejar huella*, como dice Lao-Tsé, es parte del proceso de emancipación de los aparatos de control psicopolítico y digital que el sistema neoliberal contemporáneo fomenta, en su figura del *homo oeconomicus* (que en Han es un *homo digitalis*), para poder reproducirse constantemente (Aguirre, Botero & Pabón, 2020).

La ruptura, el retorno del aroma y la aparición de una amabilidad fundacional con el mundo, requiere de un ejercicio personal en el que se debe ir *contracorriente* (como la carpa de la leyenda china) para poder resistir la carga de habitar el río tecnoautoritario de hoy y, en algún punto, convertirse en dragón y volar más allá de dichas aguas. Sin embargo, al final, con la meditación contemplativa suficiente y la práctica ritual que propone la interpretación del Lejano Oriente haniano, que se entremezcla con la caja de herramientas occidental que posibilita una crítica a las formas capitalistas que dominan el mundo de este lado del globo, se logra un balance entre teoría y praxis como forma alternativa ante el modelo hegemónico.

La democracia *shanzhai* que expone el coreano es una señal del horizonte revolucionario, concepto que no puede entenderse en el sentido marxista tradicional, que está presente en toda su obra. Tras destruir la casa del yo, el asentamiento esencialista donde se injerta el *homo digitalis*, quedan unas ruinas sobre las cuales puede surgir un nuevo tipo de ser humano, uno que ya no debe sostenerse sobre las abrazaderas de la mismidad y de la autoafirmación con la vida, sino que el *homo*

39 Esto es un viejo mito chino que narra cómo las carpas se abren paso río arriba para alcanzar la Puerta del Dragón y convertirse en dragones tras todas las dificultades de ir contracorriente (Birrell, 1933, p. 242).

40 Y es que este esfuerzo por revitalizar los vínculos con el mundo es fundamental para comprender la dinámica contemporánea de emancipación frente al neoliberalismo: "El retorno al vínculo, en su expresión más básica, alberga una potencia emancipatoria que trasciende los modos de poder y violencia propios del sistema hegemónico, de manera que este puede construir un futuro común, más allá del acoso de la reducción mercantil del ser humano" (Almeyda, 2021b, p. 360).

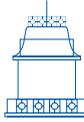
*shanzhai camina* en una constante falsificación procedimental en la que, poco a poco, se formará una gran posada sobre la cual el mundo podrá reencontrarse con la armonía. Una existencia en la que todos *carecemos de huellas* hace posible una amabilidad reverencial en la que no hay lucha; la conversión de la carpa en dragón es una liberación, una vez sale del agua queda a disposición del mundo, que ahora ya no está limitado a una visión lineal de las cosas, sino que se abre para poder vivir en armonía con él.

## Referencias

- Aguirre, J., Botero, A. y Pabón, A. (2020). Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. *Justicia*, 25(37), 109-124. <https://doi.org/10.17081/just.25.37.3523>
- Alemán, J. (2018). Entrevista a Jorge Alemán. En *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (pp. 143-158). Ubu Ediciones.
- Alemán, J. (2019). *Capitalismo: crimen perfecto o emancipación*. NED Ediciones.
- Almeyda, J. (2021a). Ergía y Pasítea: hacia un entendimiento cosmogónico de la pereza en la Antigua Grecia. *Co-Herencia*, 18(35), 247-274. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.18.35.10>
- Almeyda, J. (2021b). La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal. *Desde el Jardín de Freud*, 21, 345-362. <https://doi.org/10.15446/djf.n21.101245>
- Almeyda, J. y Botero, A. (2021). ¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño. *Revista de Filosofía*, 2(98), 423-451. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528203>
- Anónimo. (1974). *Zen and zen classics. Volume four: Mumonkan* (R. Blyth, trans.). The Hokuseido Press.
- Anónimo. (2005). El buey y el boyero. Una antigua historia zen china. (R. Bouso e I. Giner, trans.). En S. Ueda, *Zen y filosofía.*, (pp. 135-158). Herder.
- Arendt, H. (2017). *La condición humana* (R. Gil, trad.). Paidós.
- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos* (A. García, trad.). Mondadori.
- Basho, M. (2014). *Las sendas de Oku* (O. Paz y E. Hayashiya, trads.). Atalanta.
- Birrell, A. (1993). *Chinese mythology: an introduction*. The John Hopkins University Press.
- Botero, A., García, P. y Almeyda J. (2021). El espejo intervenido: una conversación entre David Hume y Byung-Chul Han. *Revista de Filosofía*, 38(97), 50-70. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876366>
- Confucio. (1982). *Analectas. Conversaciones con los discípulos* (M. Rosenberg, trad.). Ediciones Adiax.
- Chapin, H. (1933). The Ch'an Master Pu-tai. *Journal of the American Oriental Society*, 53(1), 47-52. <https://doi.org/10.2307/593188>
- Deleuze, G. (1996). Inmanencia: una vida. *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología UNAULA*, 19, 5-8.

- Deleuze, G. (2007). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Derrida, J. (2008). *La hospitalidad* (M. Segoviano, trad.). Ediciones de la Flor.
- Dōgen, E. (2015). *Shōbōgenzō. La preciosa visión del Dharma verdadero* (D. Villalba, trad.). Editorial Kairos.
- Foucault, M. (2000). Poderes y estrategias (M. Morey, trad.). En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pp. 73-86). Alianza.
- Francisco I. (2020). *Fratelli tutti*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_encyclica-fratelli-tutti.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.pdf)
- Han, B. (2004). Das Klonen und der Ferne Osten. *Lettre International*, 64, 108-109.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga, trans). Herder.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k5qb>
- Han, B. (2014a). *En el enjambre* (R. Gabás, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k4gh>
- Han, B. (2014b). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj>
- Han, B. (2015a). *Aroma del tiempo. Ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (P. Kuffer, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3fk>
- Han, B. (2015b). *Filosofía del budismo zen* (R. Gabás, trad.). Herder.
- Han, B. (2016). *Topología de la violencia* (P. Kuffer, trad.). Herder.
- Han, B. (2017a). *Shanzhai: el arte de la falsificación y la deconstrucción en china* (P. Kuffer, trad.). Caja Negra.
- Han, B. (2017b). *La expulsión de lo distinto* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2018a). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2018b). *Hiper-culturalidad. Cultura y globalización* (F. Gaillour, trad.). Herder.
- Han, B. (2018c). *Muerte y alteridad* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2019). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (G. Calderón, trad.). Caja Negra.
- Han, B. (2020a). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2020b). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2021a). *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2021b). *El corazón de Heidegger. El concepto de "estado de ánimo" en Martin Heidegger* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Handke, P. (1990). *Ensayo sobre el cansancio* (E. Barjau, trad.). Alianza.
- Harvey, P. (2012). *An introduction to Buddhism. Teaching, history and practices*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139050531>

- Heidegger, M. (2008a). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970* (S. Sfriso, trad.). Manantial.
- Heidegger, M. (2008b). *Estancias* (I. Reguera, trad.). Pre-Textos.
- Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte (H. Cortés y A. Leyte, trad.). En *Caminos de bosque* (pp. 11-62). Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Ser y tiempo* (J. Rivera, trad.). Trotta.
- Issa, K. (1973). *The year of my life* (N. Yuasa, trans.). University of California Press.
- Jullien, F. (2001). *Un sabio no tiene ideas o el otro de la filosofía* (A. Suárez, trad.). Siruela.
- Jullien, F. (2009). *Las transformaciones silenciosas* (J. Marcén, trad.). Edicions Bellaterra.
- Jullien, F. (2010). *El rodeo y el acceso. Estrategias del sentido en China, en Grecia* (B. Correa, trad.). Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura* (P. Ribas, trad.). Alfaguara.
- Kitarō, N. (1987). *Last writing: nothingness and the religious worldview* (D. Dilworth, trad.). University of Hawaii Press.
- Kitarō, N. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (J. Masiá y J. Haidar, trad.). Sígueme.
- Lao-Tsé. (2012). *Tao Te Ching. Los libros del Tao* (I. Preciado, trad.). Trotta.
- Leibniz, G. (2001). *Monadología. Principios de filosofía* (J. Velarde, trad.). Biblioteca Nueva.
- Linji. (2009). *The record of Linji* (R. Sasaki, trad.). University of Hawaii Press.
- Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente* (F. Estrada, trad.). Editorial Ambar.
- Nai'an, S. (1992). *A la orilla del Agua. Vol. 1* (M. Lauer y J. McLauchlan, trad.). Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Nishitani, K. (1983). *Religion and nothingness* (J. Bragt, trad.). University of California Press.
- Nishitani, K. (2006). *On Buddhism* (S. Yamamoto y R. Cartes, trans.). State University of New York Press.
- Rico, D. (2019). Individuo, trabajo y neoliberalismo. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 151-170. <https://doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019007>
- Susuki, D. (2003). *Introducción al budismo zen* (H. Morel, trad.). Editorial Kier.
- Suzuki, D. y Fromm, E. (1994). *Budismo zen y psicoanálisis* (J. Campos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Tou, H. (2005). Lung Ya's meaning of the coming from the West (T. Cleary y J. Cleary, trad.). En *The blue cliff record*. (pp. 129-138). Shambhala.
- Wang, F. y Wang Y. (14 de Junio del 2021). The buzzwords reflecting the frustration of China's young generation. *British Broadcasting Corporation*. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-57328508>
- Yunmen. (1994). *From the record of the Chan Master "Gate of the Clouds"* (U. App, trans.). Kodansha International.
- Zhuang Zi. (1996). *Zhuang Zi: "Maestro Chuang Tsé"* (I. Preciado, trad.). Kairós.



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Una redefinición de la violencia trascendental desde la vergüenza y el menosprecio de sí\*

*Daniel Salvador Alvarado Grecco*

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México  
Email: [d\\_grecco96@comunidad.unam.mx](mailto:d_grecco96@comunidad.unam.mx)

Recibido: 9 de abril de 2022 | Aprobado: 26 de septiembre de 2022  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349348>

**Resumen:** El concepto de violencia trascendental fue propuesto por Jacques Derrida para dar cuenta de una violencia que empieza desde el momento en que el otro aparece. Esta violencia “originaria” va de la mano con cierta traición a la singularidad del otro toda vez que el lenguaje y lo fenoménico le imponen un sentido. Pese al esfuerzo de Derrida por problematizar la idea de la violencia como derivada de un estado originariamente pacífico, su descripción asume sin más la manera en que la violencia es vivida, y margina el modo en que el ego se constituye por la violencia. En este ensayo intentaré apropiarme del concepto de violencia trascendental a través del concepto de vergüenza, el cual definiré aquí como un mirar objetivante con repercusiones en el actuar del ego. El vínculo entre la violencia y la vergüenza se encuentra en la manera en que el ego asume su propia objetivación.

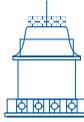
**Palabras clave:** ego, autonomía, menosprecio, vergüenza, mirar, violencia trascendental, cuerpo

\* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Violencia, subjetividad y trauma colectivo”, apoyado por la Universidad Nacional Autónoma de México a través de DGAPA PAPIIT IN402721.

## Cómo citar este artículo

Alvarado, D. (2023). Una redefinición de la violencia trascendental desde la vergüenza y el menosprecio de sí. *Estudios de Filosofía*, 67, 25-42. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349348>





## A redefinition of transcendental violence seen from shame and despise of oneself

**Abstract:** Jacques Derrida coined the term “transcendental violence” to account for a kind of violence that begins as soon as the other appears to us. This “original” violence is paired with a betrayal of the other’s singularity since language and phenomenality impose meaning upon them. Despite Derrida’s efforts to question the idea that violence stems from an originally peaceful state, his account does not provide any explanation of violence as a lived experience, nor does it elaborate on how it is lived by the ego. In this essay, I will try to reappropriate the concept of transcendental violence and link it with that of shame, which I will define here as an objectifying glance that has consequences on the ego’s behavior. I will argue that the link between violence and shame can be appreciated by paying attention to the way the ego assumes the objectifying glance.

**Keywords:** ego, autonomy, despise, shame, the look, transcendental violence.

**Daniel Salvador Alvarado Grecco:** Magister en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: fenomenología, el género desde un punto de vista fenomenológico, la alteridad y sus significados y asuntos relacionados con la salud desde una perspectiva fenomenológica (como la vergüenza y el encuentro entre pacientes y especialistas).

**ORCID:** 0000-0002-8092-788X



## 1. Fenomenología y violencia

A pesar de no haber ofrecido una “filosofía de la violencia”, Jacques Derrida contribuyó al pensamiento sobre la violencia al extender los límites del concepto en su discusión con Emmanuel Levinas y Claude Lévi-Strauss (Campos, 2019a). En lo que respecta a su discusión con Levinas, Derrida propuso la noción de violencia trascendental, la cual, de acuerdo con el filósofo argelino, se refiere a una violencia originaria que comienza desde la aparición misma del otro en mi campo fenoménico (Derrida, 1967b). Sin embargo, tal planteamiento ha despertado la suspicacia de Eddo Evink (2014), quien critica la indeterminación del concepto de violencia trascendental. La violencia que tematiza Derrida es tan inherente al encuentro con el otro que siempre termina por asomarse en cualquier intercambio. De igual manera, llama la atención que los análisis de Derrida solo se concentren en la dimensión intersubjetiva del ego y el otro, y que, al ser así, haya dejado marginada la constitución del propio ego así como el modo en que la violencia puede insinuarse aquí.

¿El concepto de violencia trascendental puede ser actualizado a partir de las descripciones que Husserl hace en *Ideas II* respecto a la constitución del ego autónomo y libre? Al afirmar que la autonomía del ego puede “vigorizarse por el menosprecio”, creo que Husserl da las herramientas para ir en esa dirección. Todavía más, me gustaría arriesgar que esta pista de investigación apunta a la vergüenza y a sus efectos para comprender uno de los modos en los que el ego es constituido. Con esta pregunta en la mira, me propongo, en primer lugar, exponer el concepto de ‘violencia trascendental’ y sus problemas —el hecho de que el concepto surge del intento de Derrida por cuestionar los presupuestos metafísicos del discurso de Levinas y que por ello no se preste a una descripción de la experiencia violenta. Una vez hecho eso, daré un salto a *Ideas II*, que es la obra en la que Husserl tematiza la constitución del ego autónomo a partir del rol del cuerpo como órgano de la voluntad. Las consideraciones finales estarán encaminadas a examinar los desarrollos anteriores a la luz del concepto de vergüenza, el cual, pese a no haber sido propuesto ni abordado directamente por Husserl, sugiero ver como una herramienta para pensar la constitución del ego desde la violencia que engendra el menosprecio de sí.

## 2. La violencia trascendental, el juego de lo mismo y de lo otro

Para comprender los señalamientos de Derrida, es necesario reparar en los rasgos generales de la crítica de Levinas a Husserl. En *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*, Derrida encuentra la raíz de un descontento respecto a la fenomenología que no dejará de expresarse a lo largo de la obra de Levinas, a saber, la predeterminación del ser como objeto a través del privilegio de la mirada [*regard*] del sujeto (Derrida, 1967b). Aunque pueda parecer inocua, la distancia entre sujeto

y objeto oculta, al parecer de Levinas, un esfuerzo por reducir y apropiarse del otro. Tal esfuerzo también implica una contienda en la que la representación es un intento por “domesticar” lo extraño (Evink, 2014). La fenomenología no sería la excepción a la regla en una larga tradición dominada por la correlación entre sujeto y objeto: a pesar de la atención a todo aquello capaz de exceder esta correlación, la fenomenología, continúa Levinas, violenta al otro, sobre todo cuando lo determina como alter ego en *Meditaciones cartesianas* (Derrida, 1967b, pp. 128- 129, 180). Pero el planteamiento de Levinas no se agota allí; al esforzarse por ir más allá de los confines de la fenomenología, Levinas elabora una metafísica como “meta-fenomenología”, esto es, un movimiento de excedencia ética capaz de respetar la separación y exterioridad radicales que el otro supone realmente (Derrida, 1967b, p. 132). Si he de arriesgar una interpretación cuya justificación aparecerá en lo que sigue, me parece posible afirmar que, en virtud de lo anterior, Levinas piensa en la violencia como un fenómeno secundario: solo un discurso filosófico suficientemente sensible a la trascendencia del otro es capaz de enmendar el error de metafísicas previas, particularmente el de la fenomenología, en lo que respecta a la manera de pensar la alteridad.

Frente a lo anterior, Derrida ofrece una lectura de la quinta meditación cartesiana en la que no solo demuestra que la descripción husserliana sí respeta la alteridad del otro; también explícita a lo largo de su interpretación que la violencia es un hecho originario o “trascendental”, es decir, inherente al discurso y a lo fenoménico (Derrida, 1967b, p. 181, 184).

Son dos razones las que hacen destacable la quinta meditación: en ella se encuentran la tematización del otro como alter ego y la posibilidad de la objetividad del mundo con base en la intersubjetividad. Sin prestarle mucha atención a este segundo aspecto, Derrida se concentra en la constitución del alter ego o, dicho en jerga fenomenológica, presentación analógica. Después de haber realizado una larga meditación para desentrañar el rol de la conciencia en la constitución del sentido del mundo, Husserl no podía dejar de lado el cargo del solipsismo que a veces se le achaca como consecuencia de la reducción: debido a que, con la epojé, neutralizo toda tesis de creencia y a que con ello me limito a mi propio ego trascendental (Husserl, 1979), ¿no es claro que me quedo sin posibilidad alguna de vincularme tanto con los otros como con el mundo objetivo? Con esto en la mira, Husserl emprende una “epojé temática” en la que toda referencia a lo extraño se suspende momentáneamente para hacer inteligible la esfera en la que el ego se constituye en su propiedad (Husserl, 1979).<sup>1</sup> Al suspender tanto al

1 La esfera de propiedad se compone así de cuatro estratos: la naturaleza en mi propiedad, el descubrimiento de mi cuerpo orgánico, la atribución de sensaciones y la reflexividad del cuerpo. Debido a que la epojé temática exige suspender toda referencia a lo extraño, la naturaleza en mi propiedad no puede confundirse con la naturaleza del mundo objetivo constituida de manera intersubjetiva (Husserl, 1979). En su lugar, esta naturaleza se refiere, siguiendo a Maxine Sheets-Johnstone, a un sustrato de motivaciones afectivas y de posibilidades cinésicas en las que se articulan el mover y hacer de mi cuerpo (Sheets-Johnstone, 2006). Solo con base en este sustrato gobierno y muevo mi cuerpo, al cual, además, atribuyo sensaciones a través de mi capacidad perceptiva:

mundo como a los otros, queda un sustrato que Husserl identifica como “naturaleza incluida en mi propiedad”, de la cual cabe resaltar, en primer lugar, su carácter fundante en cuanto presupuesto necesario de toda experiencia de lo extraño y, en segundo, su incompatibilidad con la naturaleza entendida como orden espaciotemporal para toda experiencia posible (Husserl, 1979). El sustrato descubierto por Husserl también incluye al cuerpo orgánico, del cual son destacadas sus posibilidades en cuanto órgano de la sensación y de las capacidades del yo (Husserl, 1979).

Una vez esclarecida la esfera de propiedad, se puede hacer el tránsito hacia la experiencia de lo extraño. De aquí cabe delinear dos direcciones: el esclarecimiento de la constitución de los otros y, sobre esta base, del mundo objetivo. ¿Qué factores intervienen en el primero? Esta pregunta exige reparar en la “fenomenalidad no fenomenal” del otro (Derrida, 1967b), que es la fórmula que Husserl acuña para referirse al modo no original en que el otro se da a pesar de presentarse frente a mí (Husserl, 1979, pp. 174-175). Ciertamente, el otro se me da “en carne y hueso” (Husserl, 1979, p. 174), pero no del modo absoluto en el que, por ejemplo, mis propias vivencias lo hacen.<sup>2</sup> De lo contrario, de darse originariamente, “[el otro] sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo seríamos uno y lo mismo” (Husserl, 1979, p. 174). Solo a través de una “mediaticidad de la intencionalidad” o, en términos fenomenológicos, de una presentación se logra la experiencia del otro. Ahora bien, Husserl habla de dos tipos de presentación. Mientras que la primera tiene lugar en la experiencia exterior como aquella vivencia en donde la cara de una cosa presenta otra sucesiva, la presentación del otro no remite a ninguna posibilidad de verificación o de intuición plenificante. El otro se da como alter ego, es decir, como una experiencia que me implica a mí como unidad psicofísica entre cuerpo y alma, los cuales transfiero al cuerpo del otro no de manera espontánea sino por medio de una “instauración originaria” (Husserl, 1979, p. 177).<sup>3</sup>

Al afirmar que “el otro es reflejo de mí y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual” (Husserl, 1979, pp. 156-157), Husserl no deja de insistir en la alteridad radical del otro. Es en este sentido que la exposición de Derrida reivindica los aciertos de Husserl frente al

---

siento, por ejemplo, mi mano izquierda gracias al tacto de mi mano derecha, lo que hace que el cuerpo y su actividad perceptiva estén referidos a sí (Husserl, 1979).

- 2 Aquí me refiero a *Ideas I*, obra en la que Husserl elabora otra distinción entre la vivencia de lo trascendente y la de lo inmanente. Mientras que la primera se caracteriza por ser parcial e imperfecta, la última es definida como un ver que se da de modo absoluto. En contraste con la percepción, cuyo desarrollo se da a partir de los matices percibidos de la cosa, la vivencia excluye cualquier desarrollo progresivo al darse sin lados o ángulos que contribuyan a su exhibición. El sentimiento es un ejemplo de vivencia inmanente (Husserl, 2013).
- 3 De acuerdo con Didier Franck, esta institución originaria opera en toda experiencia, no solo en la presentación analógica (Franck, 2014). La experiencia diaria implica una “transferencia analogizante” (*analogizing transfer*) de un sentido objetivo previamente instituido a un nuevo caso, ya sea en lo que concierne a dos objetos que se parecen y con los que me encuentro, o en lo que concierne a la semejanza entre dos cuerpos (el mío y el del otro).

pensamiento de Levinas. En primer lugar, Husserl no se priva de los medios por los que la tematización del otro se vuelve posible; el sentido de su alteridad (sin comparación a la de los objetos trascendentes cuya plenificación se va logrando con cada percepción) tiene que pasar por el ego para ser reconocida como una “no presencia originaria” [*non-présence originaire*] (Derrida, 1967b, p. 181). Para Derrida, al insistir en que el otro está más allá de toda fenomenalidad, tal y como hace Levinas, se renuncia al derecho a hablar de él. Solo cuando el otro entra en el campo de mi percepción y, por consiguiente, aparece frente a mí puedo hablar de él y, en consecuencia, tratar pertinentemente su alteridad. Es en este sentido que el planteamiento de Derrida se distingue del propuesto por Levinas: en lugar de reducir el otro a la mismidad, dice Derrida, Husserl es particularmente sensible a su propia manera de presentación. Así pues, Derrida subraya que la apresentation analógica, en contra de la interpretación de Levinas, se traduce como el reconocimiento de la insuperable alteridad del otro (Lawlor, 2018, p. 415). De igual manera, el carácter de alter ego del otro no hace mella en su alteridad; se trata, antes bien, del gesto por el que Husserl afirma su rol en cuanto “origen del mundo” (Derrida, 1967b, p. 184).

Al reconocer su alteridad irreductible y su estatus como ego constituyente del mundo, Husserl ofrece las herramientas necesarias para comprender la alteridad en términos relacionales y, con ello, la posibilidad tanto de la paz como de la violencia. En lugar de entender al otro como una trascendencia no negativa e infinita y al ego como totalidad finita (tal y como hace Levinas), Husserl tiene en cuenta la dinámica propia de la relación entre otro y ego: el carácter egoico del otro me hace saber que yo soy otro para él y, en esta medida, que soy susceptible de ser violentado por él tanto como él por mí (Derrida, 1967b).<sup>4</sup> Disimetría originaria, juego de lo mismo y de lo otro, paso por el lenguaje y la conciencia para poder saber algo del otro, todas estas son fórmulas que permiten la tematización de la violencia trascendental, de la cual Derrida dice:

Esta violencia trascendental, que no procede de una resolución ni de una libertad éticas [...] instaure originariamente la relación entre dos ipseidades [*ipséités*] finitas. En efecto, *la necesidad de acceder al sentido del otro [...] a partir de su ‘rostro’ [visage], es decir, del fenómeno de su no-fenomenalidad, del tema de lo no tematizable [...] esta necesidad [...] es la violencia misma o, más bien, el origen trascendental de una violencia irreductible*, suponiendo [...] que tenga un sentido hablar de violencia pre-ética (Derrida, 1967b, p. 188; las cursivas y la traducción son mías).

4 Derrida afirma lo anterior a partir de su lectura de *La fenomenología del espíritu*, obra en la que se da otro desacuerdo importante entre Derrida y Levinas en lo que concierne al concepto de finitud. Al respecto, Derrida señala que el pensamiento de Levinas esconde un “hegelianismo” al definir la alteridad en términos de trascendencia infinita (Derrida, 1967b, p. 175). Esta crítica lleva a Derrida en *Violence et métaphysique* y en otros textos a elaborar un pensamiento de la finitud no metafísico (esto es, pensar en la finitud, a la manera hegeliana, como un momento más en la afirmación del espíritu absoluto) (Vitale, 2017; Trujillo, 2018).

La violencia trascendental que Derrida desprende del planteamiento de Husserl implica así una simetría entre dos egos, yo y el otro, que posibilita la violencia y la relación ética (Lawlor, 2004). Por un lado, el término mienta una violencia irreductible en cuanto originaria y, por consiguiente, inherente a lo fenoménico: dado que solo cuento con la fenomenalidad de su cuerpo y con el lenguaje para expresar algo sobre él, la posibilidad de traicionar su alteridad radical está siempre latente. Por otro lado, es solo sobre esta base, identificada por Derrida como economía de la violencia (Derrida, 1967b), que la violencia puede ser evitada, que el discurso filosófico puede tomar conciencia de la situación del lenguaje y, en consecuencia, reapropiarse de su negatividad. Derrida opone así dos tipos de violencia: la peor violencia y aquella que es apropiada por el discurso filosófico. Mientras que la peor violencia consiste en cierto silencio y renuncia a hablar desde la fenomenalidad específica del otro (el hecho de que se oculte a mí al mismo tiempo que aparece frente a mí), el gesto ético y menos violento estaría en reconocer esta situación y en hablar desde allí, es decir, desde la no-presencia originaria del otro y la posibilidad de su traición (Derrida, 1967b).

Si los aciertos de Derrida frente a la filosofía de Levinas han de ser contrastados, puede decirse, de mano de Valeria Campos, que Derrida logra conceptualizar una violencia que permea todo intercambio entre el ego y el otro y que, por lo tanto, escapa a la dicotomía entre violencia y no-violencia (Campos, 2019b). En efecto, si Derrida emplea el término de 'originario' para describir la violencia trascendental, se debe a que toda presentación del otro la presupone. No hay en cuanto tal un encuentro o intercambio libre de violencia, pues la presentación del otro, así como el lenguaje utilizado para dirigirnos a y decir algo sobre él, imponen siempre un cierto sentido que traiciona su alteridad (Campos, 2019b).<sup>5</sup> Ahora bien, si la violencia es tan irreductible como Derrida pretende, ¿no nos quedamos sin herramientas conceptuales para comprenderla como fenómeno? Aquí me interesa señalar dos cosas. En primer lugar, aunque Derrida parezca afirmar, como Evink (2016) quiere hacer ver que la violencia se encuentra "en todo acto intencional", su planteamiento es solidario de una economía de la violencia que, como tal, implica la posibilidad de la relación ética. No obstante, me es difícil evitar pensar

5 Es de destacar que Valeria Campos define la violencia trascendental como una "condición a priori de la posibilidad del significado [meaning]" (2019b, p. 155). En la interpretación que Rodolphe Gasché ofrece del concepto de archiviencia (propuesto por Derrida en *De la grammatologie*), el concepto de condiciones de posibilidad vuelve a aparecer: la archi-violencia, aquella cuyo carácter originario reside en arrebatar la singularidad propia al otro al inscribirlo en un lenguaje determinado con tal de poder hablar sobre y a él, condiciona otras formas de violencia, tales como la prohibición y la agresión (Derrida, 1967a, pp. 157-178). Ahora bien, el concepto de trascendental y de originariedad que Derrida emplea tanto en *Violence et métaphysique* como *De la grammatologie* parece ser más cercano a Kant que a Husserl. En este sentido, me gustaría señalar que ambos conceptos (el de violencia trascendental y archi-violencia) invitan a examinar la manera en que Derrida pensó el trascendental y sus implicaciones. Además, tal y como señala Gasché atinadamente (Gasché, 2016), hay que recordar que ambos aparecen en una discusión con implicaciones que me gustaría calificar de epistemológicas: de acuerdo con Derrida, Claude Lévi-Strauss no puede establecer que la escritura facilite el sometimiento [*assevissement*] de otros pueblos debido a que su observación reposa en una "hipótesis inductiva" y no, como Derrida parece hacer en sus textos, en una intuición de esencias (Derrida, 1967b).

que el concepto de violencia termina por “diluirse”: cierto, la violencia trascendental es irreductible, pero al final parece ser una posibilidad entre tantas otras en el intercambio entre ego y otro. A final de cuentas, la aparición del otro frente a mí no solo abre la posibilidad de la violencia; su presentación inaugura, una vez más, “la no-violencia” (Derrida, 1967b, p. 188). En este sentido, la violencia se ve contrarrestada por el mismo gesto —el lenguaje y la fenomenalidad— que la inaugura, lo que oscurece el modo en que afecta o incide en el otro. En segundo lugar, las observaciones de Derrida conciernen más al cuestionamiento de los presupuestos metafísicos del discurso de Levinas que a una descripción de la manera en que la violencia se vive como experiencia. El problema vuelve a presentarse en la exposición que ofrece Derrida del concepto de archi-violencia: es posible decir que lo propio y la singularidad del otro son “borrados” en el momento mismo en que aparece frente a mí con un determinado nombre (Derrida, 1967a), pero las razones para describir esta situación en términos de violencia son oscuras desde un punto de vista fenomenológico, es decir, desde un punto de vista que atienda a la constitución de esta expropiación. En otras palabras, Derrida constata un hecho con los conceptos de “violencia trascendental” y “archiviencia” sin preocuparse, a mi parecer, en desarrollar la manera en que esta condición incide como violencia en el otro o incluso en el ego mismo.<sup>6</sup>

¿Qué hacer entonces con su propuesta? En lugar de desecharla, creo posible retomarla en sus intenciones —pensar en una violencia estructurante y configuradora de sentido— y resituirla en la constitución del propio ego. Con este último problema en la mira, propongo dirigir el foco de atención a los análisis que Husserl hace sobre la constitución del ego autónomo.

### 3. Del ego autónomo al ego visto por los otros

Antes de pasar a los análisis de Husserl en *Ideas II*, es necesario hacer una aclaración metodológica. Hasta donde sé, Husserl nunca abordó el concepto de vergüenza. Lo que sí encontramos en *Ideas II* es una alusión al menosprecio como desvalor propio que termina por vigorizar mi autonomía frente a las circunstancias. Ahora bien, propongo leer dicho concepto a través de la vergüenza (la cual ha sido tratada por otros fenomenólogos, como Jean-Paul Sartre y, más recientemente, Luna Dolezal) a partir del peso que el mirar del otro tiene en la conciencia de sí. En lo que sigue, presentaré el marco que permite hacer dicha transición —el menosprecio en cuanto “instrumento de la autonomía” y el menosprecio que resulta de la vergüenza.

6 La observación que hago aquí tiene el propósito de señalar un problema y no tanto una deficiencia del planteamiento de Derrida. Para continuar esta discusión sobre la experiencia, habría que seguir su interpretación sobre el concepto de aparecer, el cual está atravesado, en primer lugar, por una crítica a la metafísica de la presencia en la fenomenología y, en segundo, por una interrogación sobre el estatus problemático del nóema (Trujillo, 2018).

### 3.1. La acción del ego autónomo y sus pautas

Mi propuesta exige desplazarme de los análisis de *Meditaciones cartesianas* a *Ideas II*. Este movimiento implica un cambio de atención en la medida en que la segunda obra contiene descripciones amplias sobre lo que llamaré, siguiendo a Husserl, la “actitud personal”. Si bien dicha actitud implica una atención especial al cuerpo tal y como era el caso en la descripción de la presentación analógica en *Meditaciones*, el análisis de *Ideas II* añade algo más debido a que aporta descripciones en lo que respecta a la constitución del cuerpo como órgano de la voluntad del ego. Antes de llegar aquí, es necesario hacer un breve recorrido por los sentidos del ego a través de la reducción trascendental.

De acuerdo con Sara Heinämaa, Husserl distingue tres sentidos de la egoidad: el ego como polo, el ego personal y el ego como mónada (Heinämaa, 2007). En cuanto tales, estas tres dimensiones del ego aparecen solo gracias a la reducción trascendental, que es, a grandes rasgos, la operación que posibilita la toma de conciencia de la correlación entre conciencia, sentido y acto que se alcanza por la epojé fenomenológica o suspensión de la tesis de creencia.<sup>7</sup> Por esta razón se hace necesario separar la conciencia trascendental del yo. Para entender la diferencia entre ambas dimensiones, se puede traer a colación las observaciones que Husserl hizo en *Amsterdam Lectures* a propósito de la conciencia trascendental y la conciencia psicológica.

La diferencia entre la dimensión trascendental y la psicológica indica, por un lado, la especificidad del problema de la fenomenología y, por el otro, el nivel en el que se ha de situar el ego personal. A diferencia de las ciencias empíricas, entre las cuales hay que incluir a la psicología, la fenomenología da un “paso atrás” en cuanto aquello que busca —la conciencia trascendental en su trabajo constituyente de sentido— no se encuentra en el mundo (Husserl, 1997, p. 243). Mientras que la psicología estudia la psique humana, presuponiendo así la existencia de un ente ubicado en un contexto espaciotemporal determinado y, por consiguiente, en el mundo, la fenomenología debe, por decirlo de algún modo, separar la psique humana de la conciencia con tal de hacer comprensible la labor constitutiva de la última (Husserl, 1997). Al reflexionar en la vida de conciencia, dice Husserl en *Amsterdam Lectures*, puedo darme cuenta

7 Para entender mejor qué implica la reducción, es necesario traer a colación una confusión recurrente: la identificación errónea entre epojé y reducción. En su acepción más general, la epojé es un ejercicio de inhibición que la psicología y la fenomenología trascendental practican con fines específicos: en el caso de la psicología, se trata de delimitar el área de la psique pura; en el de la fenomenología, el objetivo es suspender la actitud natural (Welton, 2000). El deslinde entre ambas disciplinas se da, me atrevería a decir, con la reducción trascendental, la cual es una “operación” que necesita de la epojé para “reconducir” el sentido de las cosas a su constitución por la conciencia (Staiti, 2021). Mientras que la psicología afirma que hay una separación entre el fenómeno y el mundo al interesarse exclusivamente en la dimensión psíquica, la fenomenología, a través de la reducción trascendental, se vuelve consciente de que las cosas y su sentido solo son posibles por su dación a la conciencia (Staiti, 2021, p. 369). Reducción significa así, en un sentido etimológico, reconducir —*reducere*—, pues lo fenoménico es remitido a la labor constituyente de una conciencia que vivía anónimamente en el transcurso de la actitud natural (Dastur, 2000).

de que ella, a diferencia de mi propio cuerpo y de otras cosas externas, no es algo que yazca frente a mí en el modo en que otros cuerpos físicos sí lo están (Husserl, 1997). Ciertamente, me experimento en la medida en que percibo mi propio cuerpo y persona, pero el proceso de conciencia en virtud del cual tal percepción tiene lugar es, más bien, su condición (Husserl, 1997). En este sentido, el concepto de violencia trascendental —y esto es algo a lo que regresaré en la última sección del artículo— tiene que ver menos, tal y como sugirió Derrida, con la postulación de un hecho originario e irreductible que con la manera en la que el ego personal es constituido a través de la violencia. A primera vista, podría parecer que la distinción entre la dimensión psicológica y la trascendental significa que Husserl se desentendió de toda consideración sobre lo humano. Nada más lejos de la verdad. Como Sara Heinämaa desarrolla, los tres sentidos del ego —ego como polo, ego personal y ego como mónada— echan luz sobre los distintos niveles de constitución del ego (Heinämaa, 2007). Para empezar, el ego como polo implica no solo que hay un centro del cual emanan los actos de conciencia; también es un término usado para describir la formación temporal del ego, esto es, el hecho de que está dotado de una historia formada por la sedimentación de sus hábitos (Heinämaa, 2007). Sobre tal idea se apoya el concepto de persona, el cual es elaborado por Husserl con tal de dar cuenta del ego constituido a partir del flujo de sus actos y hábitos a lo largo del tiempo (Heinämaa, 2007). En este sentido, la persona no solo es un agente o sujeto que realiza actos, sean de conciencia o de índole práctica-corporal; el yo también es formado por la sedimentación de estos actos (Heinämaa, 2007).

¿De qué manera hay que entender la relación entre ego y cuerpo? Esta pregunta permite ver que el cuerpo también está atravesado por un proceso de constitución que lo distingue de otros objetos de la naturaleza. Sin lugar a duda, el cuerpo pertenece a la naturaleza en cuanto está regulado por procesos fisiológicos y sometido al influjo de otros cuerpos, pero no por ello se distingue menos de estas dimensiones. Para demostrar lo anterior, Husserl tematiza la experiencia del tacto como opuesta a la visual. A diferencia de la cosa percibida visualmente a la distancia, al tocar mi propia mano no solo tengo noticia de cómo se siente; también experimento esta vivencia como una sensación localizada en una determinada parte de mi cuerpo (Husserl, 1989).<sup>8</sup> En otras palabras, el tacto implica que identifico tanto a la cosa que tiene contacto con la superficie de mi piel como al área sobre la cual se pone el objeto tocado. Esta característica extensible a toda forma de experiencia táctil transforma la materialidad del cuerpo para hacer de él una superficie que me presenta tanto al objeto tocado como a mi cuerpo sintiente. En este intercambio que hay entre la sensación de la cosa

8 Habría que decir, como Agata Bał señala, que sensaciones como el dolor de estómago o cualquier otra afección corporal no son afecciones de una parte, sino "la experiencia de ciertas sensaciones localizadas [...] que trazan contornos de la corporalidad" (2019, p. 196). En este sentido, las sensaciones que tengo de mi cuerpo, sea cual sea su índole, son modos en los que se constituye mi cuerpo, no nada más estímulos aislados que afectan una cierta parte de él.

y la de mi propio cuerpo a través del tacto, el cuerpo es aprehendido como un órgano de la sensación.<sup>9</sup>

Otra característica importante del cuerpo está en su determinación como “órgano de la voluntad”. Al entenderlo así, Husserl añade al ego dentro de la ecuación: el cuerpo no solo se enfrenta sensiblemente al mundo, sino que su vínculo con la voluntad y libertad del ego hace de él algo espontánea e inmediatamente móvil (Husserl, 1989). En virtud de su constitución como portador de campos de sentido y en cuanto órgano de movimiento y de la voluntad, el cuerpo se “subjetiva” (Husserl, 1989, p. 224). Esto quiere decir que el cuerpo deja de ser una mera cosa entre tantas otras de la naturaleza y pasa a ser la expresión y el medio gracias al cual me relaciono con el mundo.

Introducir la voluntad y libertad del ego echa luz sobre otro nivel de constitución, a saber, la del ego actuante. De hecho, la posibilidad de actuar en modos distintos y, a la vez, la manera en que ello genera una pauta de acción son las bases para comprender al ego autónomo: dado que no solo está constituido por impulsos —en cuyo caso se dejaría conducir por ellos—, el ego también puede erigirse como autónomo, esto es, puede ser guiado por motivos racionales (Husserl, 1989). Una vez más, aquí se encuentra el peso que la constitución personal tiene en la conformación del ego. La manera en que reacciono a mis impulsos, ya sea que me deje conducir por ellos o que siempre anteponga motivos para actuar de otro modo, genera en mí un hábito que repercute a lo largo de mi vida.

Cuerpo como órgano de la voluntad, hábito como pauta de acción, estos conceptos intervienen en la manera en que el ego evalúa y decide su manera de actuar (entre las cuales Husserl destaca el menosprecio). Tal y como decía, en cuanto ego móvil y corpóreo tengo la habilidad de moverme en cierta manera que cabe esperar de acuerdo con mi condición. Al mismo tiempo, mis movimientos están moldeados por mi peculiaridad, esto es, por mi propia forma de hacer las cosas (Husserl, 1989). El ego desarrolla así un hábito que se sedimenta y lo predispone o motiva en lo subsecuente, ya sea que ceda o que resista a, por ejemplo, el deseo de dormir o de tomar agua (Husserl, 1989). Ahora bien, estas descripciones se refieren a mi actuar actual; otra cosa ocurre cuando evalúo mi capacidad para actuar sobre el mundo. Siguiendo a Husserl, mi poder para mover la mesa no implica solamente la interacción mecánica entre dos cuerpos; cuando me pregunto si seré capaz de hacerlo, interviene una posición o tesis de posibilidad que me dice algo de mi aptitud como ‘poder-hacer’ (Husserl, 1989, p. 273).

Hay ocasiones en que la tesis de posibilidad de un acto involucra no solo la aptitud para actuar, sino también la historia y los hábitos del ego (Husserl, 1989). En este caso, la posibilidad de la acción implica representarse al ego como detentor de un carácter

9 Ser órgano de la sensación significa que el cuerpo es el “punto cero de todas las orientaciones” (Husserl, 1989, pp. 165-167). Las cosas aparecen siempre desde un cierto ángulo, y lo que nos permite plenificarlas, si bien parcialmente, es la movilidad del cuerpo. Franck hace un análisis sobre la correspondencia entre la presentación por escorzos o perfiles y la corporalidad del ego (Franck, 2014, pp. 39-40).

y, por consiguiente, de una predisposición para actuar en distintas circunstancias. Con base en lo anterior, Husserl provee una base para comprender la relación entre el peso de las circunstancias y el carácter: no solo sucumbo al influjo de las cosas; por la figuración de sus efectos en mí, puedo imaginar qué acción tomar frente a la situación a la que me enfrente (Husserl, 1989). Sin embargo, sería un despropósito entender esta relación únicamente en términos de resistencia, pues Husserl precisa que el ego libre puede “fortalecer” o “vigorizar” su autonomía en este ejercicio de la imaginación. ¿De qué manera? A través del menosprecio:

Yo en cuanto yo espiritual puedo también en el curso de mi DESARROLLO volverme más fuerte; la voluntad débil puede fortalecerse. Entonces puedo decir, meditando: yo, como era yo antes, no habría resistido a esta tentación, no habría podido hacer aquello. [...] Puedo también vigorizar la fuerza de la libertad, en cuanto me pongo completamente en claro: *si cediera, entonces tendría que menospreciarme a mí, el sujeto del ceder, y ello fortalecería de tal modo el momento del desvalor al cual mi preferencia tiende, que no lo hago, no podría ceder. Con ello crece mi fuerza de resistencia* (Husserl, 2005, p. 315; las cursivas son mías).

Fortalecer la autonomía del ego a través del menosprecio, he aquí la observación hecha por Husserl y que, en mi opinión, sirve de puente a la violencia trascendental.

¿No puede decirse, sin embargo, que el puente entre la vigorización de la autonomía por el desprecio y la violencia trascendental es exagerado? Hay dos respuestas que pueden ir en esta dirección. Para empezar, que recurra al menosprecio de mí mismo para, por ejemplo, impedirme agredir a alguien parece revestir un carácter positivo antes que negativo. En segundo lugar, es preciso resaltar que la vigorización del ego por medio del menosprecio tiene que ver con una representación mía haciendo algo que despierta tal sentimiento. Por consiguiente, se trata de una posibilidad y no de un hecho por el cual el ego sí se menosprecie.

¿Qué violencia puede haber aquí? Es en este punto en que creo pertinente considerar el desarrollo que otros fenomenólogos han hecho de la vergüenza y sus consecuencias en el actuar del ego.

### **3.2 Razones para menospreciarse: el peso del mirar del otro en la constitución del cuerpo**

Uno de los desplazamientos conceptuales necesarios para lo que viene es el tránsito del ego autónomo al ego constituido por el mirar de los otros. La razón de lo anterior se debe al marco mismo en el que Husserl plantea el menosprecio como una forma de vigorización de la libertad propia del ego. De hecho, el párrafo que sigue a “El ‘yo puedo’ motivado en el conocimiento de la propia persona” —en el cual se encuentra la

alusión al menosprecio— se intitula “Las influencias ajenas y la libertad de las personas”. Allí, Husserl plantea la diferencia entre el ego que actúa de manera autónoma y aquel que se mueve en el mundo por el influjo del otro (Husserl, 1989, p. 281). La pregunta que se abre aquí es la siguiente: si, siguiendo a Dan Zahavi, la experiencia de la vergüenza implica la introyección del mirar del otro (Zahavi, 2014), ¿cómo puede redefinirse el menosprecio del ego autónomo como un caso de la vergüenza y, por consiguiente, de violencia?

La manera en que el cuerpo se hace visible es uno de los temas más recurrentes en la literatura fenomenológica sobre la corporalidad. Estas descripciones retoman los análisis de Merleau-Ponty sobre la intencionalidad motriz. Para el fenomenólogo francés, nos dice Luna Dolezal (2015), la intencionalidad es corpórea: estamos referidos al mundo en virtud del vínculo que hay entre conciencia y cuerpo. Ahora bien, esta intencionalidad tiene un carácter práctico antes que cognoscitivo, lo que significa que las cosas y situaciones que me rodean tienen sentido a través de la acción y su sedimentación como hábito. En este sentido, mi intercambio con el mundo se fundamenta en el aprendizaje de ciertas técnicas (como, por ejemplo, aprender a usar las tijeras) y en la consecuente consolidación de una habilidad. Una vez alcanzado su dominio, la práctica se vuelve pre-reflexiva y pre-temática: dado que el cuerpo ha integrado a sus capacidades, por ejemplo, la posibilidad de manejar una bicicleta o de nadar, no es necesario hacer explícitos los pasos por los que tengo que pasar para lograr dicha actividad. Ahora bien, puede ocurrir que el curso de la acción se interrumpa. Algunos fenomenólogos como Drew Leder han tematizado lo anterior a través del concepto “*dys-appearance*”, el cual es un término que resalta la tensión entre la disfuncionalidad del cuerpo y su consecuente aparición en nuestro campo perceptivo (Leder, 1990, pp. 70-79). Si lo que caracteriza la intencionalidad motriz es la realización exitosa del acto de manera pre-temática y pre-reflexiva, situaciones como la enfermedad, el dolor o la incomodidad pueden llevarme a prestar atención a mi cuerpo y, por consiguiente, a interrumpir el flujo “normal” de la acción (Dolezal, 2015). Sin embargo, hay otras situaciones que también pueden llevarme a prestar atención a mi cuerpo sin que haya una enfermedad o cualquier otro tipo de molestia de por medio. En efecto, fenomenólogos como Jean-Paul Sartre han hecho lo anterior al tematizar la vivencia del mirar del otro. Para Sartre, hay un momento pre-reflexivo en el que el sujeto se confunde con sus actos; los actos son vividos sin más, esto es, sin que la atención se asome en su curso. Ahora bien, si de repente me siento visto por otro, ya sea de índole imaginaria o real, tomo conciencia de lo que hago y, por consiguiente, me vuelvo consciente de mí mismo en cuanto ente corpóreo a la disposición de otra conciencia (Dolezal, 2015).

¿Qué lugar tiene la vergüenza en esta descripción? Para responder a lo anterior, es necesario reparar en los tres momentos en los que se desenvuelve la constitución de la visibilidad del cuerpo, que son destacados por Dolezal a partir de los análisis de Sartre (Dolezal, 2015, p. 33). El primero de estos niveles es el del cuerpo para sí y se caracteriza por un estado de inmersión en el que el sujeto está totalmente absorto en la

acción. El segundo y tercer nivel se refieren al cuerpo como objeto en cuanto visto por el otro. Ahora bien, a diferencia del segundo nivel (que implica solamente la toma de conciencia de que mi cuerpo es un objeto para el otro y, por consiguiente, susceptible de ser visto científicamente o culturalmente), el tercer nivel de la visibilidad corporal significa conocer mi cuerpo en cuanto objeto visto y aprehendido en cierto modo por el otro (Dolezal, 2015). Es en este tercer nivel que la objetivación del mirar ajeno adquiere un matiz especial, pues en él no solo sé que soy un objeto para el otro; también sé que, por aparecer de cierto modo para él o ella, puede haber una disparidad entre la manera en que me aprehendo y la manera en que soy aprehendido. Cierto, ambos niveles de la constitución de la visibilidad corporal dan lugar a la objetivación —mi cuerpo es reducido a una parte cuando, por ejemplo, tengo una consulta con el médico—, pero solo el tercero desemboca en un fenómeno de alienación o disparidad al incluir sentimientos de timidez y de vergüenza que resultan de la conciencia de mi cuerpo como visto y ajeno a la imagen que tengo de él (Dolezal, 2015). Al respecto, Dolezal dice:

La alienación no es una consecuencia necesaria de la objetivación; más bien, surge cuando uno es tratado como un objeto que aliena nuestras posibilidades en una situación [dada]. En el caso de la alienación, la objetivación es opresiva y comprometedora. Somos reducidos a un objeto, algo que puede ser comprado o poseído; algo que puede ser ignorado o herido sin consecuencias. Quizás seamos tratados como mercancía, como objetos inertes, como teniendo una subjetividad impotente, como intercambiables o como careciendo de autonomía y de autodeterminación [...]. *En resumen, la alienación ocurre cuando el 'cuerpo visto' [seen body] salta a la luz y la concepción del sujeto (determinado por el Otro [sic]) no corresponde a sus verdaderas intenciones, deseos o motivos* (Dolezal, 2015, pp. 36-37; las cursivas y la traducción son mías).

Es momento de pasar del menosprecio del ego en su actuar autónomo al menosprecio que puede sentir como consecuencia de la vergüenza.

En *Ideas II*, Husserl se sirve del menosprecio para describir el modo en que el ego puede vigorizar su autonomía frente al peso de las circunstancias: para no ceder a la fuerza de los hechos, me represento como actuando por su influjo, lo que despierta en mí un sentimiento de desvalor propio que termina por fortalecer mi voluntad. Como objeción a mi planteamiento había sugerido, en primer lugar, que el menosprecio del que habla Husserl no parece implicar ninguna forma de violencia y, en segundo, que no parece detentar ninguna realidad en cuanto mera representación de la acción. Sin embargo, ¿no puede decirse que el menosprecio también resulta de la experiencia alienante que tengo de mi propio cuerpo en cuanto visto por el otro? Para concebir lo anterior, basta con prestar atención a la interrupción de lo que Dolezal llama “flujo social”. Al igual que ocurre con actividades prácticas, el cuerpo tiene un funcionamiento propio en condiciones sociales: sé, por ejemplo, que debo bajar mi voz durante ciertas

situaciones (como una conferencia, una clase o una boda), o que ciertos hábitos, como verse constantemente al espejo, pueden ser objeto de crítica frente de otras personas. Ahora bien, cuando una de estas normas de comportamiento es quebrantada por mí, me vuelvo consciente de mi cuerpo y de lo que los otros pueden pensar de mí (Dolezal, 2015). En consecuencia, puedo verme como distraído, torpe o inclusive poco inteligente. Sea cual sea la cualidad que asumo de mi ego como resultado de una norma que rompí, la enseñanza que desprendo es esta: más vale comportarme del modo esperado; de lo contrario, actuaré en cierto modo que redundará en el oprobio y desvalor propio.

A diferencia de lo que ocurre con el menosprecio como vigorización de la autonomía, la vergüenza se refiere a una situación por la que de hecho puedo menospreciarme y, por ende, no aventurarme a hacer lo que despertó el sentimiento de vergüenza. Esto se hace más evidente en las vivencias que involucran eficiencia y algún tipo de autoridad explícita. Al respecto, Dolezal destaca las observaciones de Hubert Dreyfus, quien resalta el papel que el temor a la decepción y a vivir un episodio de vergüenza pueden tener en el dominio de una habilidad (Dolezal, 2015). Ciertamente, el temor puede motivar al individuo a aprender eficientemente una nueva habilidad, pero la posibilidad del fracaso puede superar los límites de lo anecdótico para alcanzar la totalidad del ego. En este sentido, dejo de sentir vergüenza por algo en particular y paso a sentirla por la totalidad de mi ego —el cual, una vez más, está atravesado por el mirar del otro—. El ego se menosprecia, siente que hay algo defectuoso en él y, por consiguiente, se pone límites (O’ Connor, 2019, 55m39s). En este caso, los límites que se refuerzan no son los que impone una situación social; más bien, son los que el ego se pone como resultado de la introyección del mirar del otro.

## 4. Conclusión

Esta contribución partió de una idea: el concepto de violencia trascendental, originalmente propuesto por Derrida, necesitaba una redefinición. La razón de lo anterior se debía a la generalidad del concepto: la violencia tratada por Derrida era tan irreductible que el concepto terminaba por ser inoperante. Para transformarlo, propuse reubicar el concepto de violencia trascendental en el marco de *Ideas II* y, más en particular, en las descripciones que Husserl elaboró allí sobre la persona. Mi intuición se basaba en la exposición que Husserl hace del desprecio como una fuerza para vigorizar la autonomía del ego. Ahora bien, para tratar este término como un caso de violencia trascendental, propuse redefinirlo a partir de las tematizaciones que otros fenomenólogos han hecho del concepto de vergüenza. Mi interpretación se basaba en el hecho de que la vergüenza, que implica una introyección del mirar del otro, también desemboca en el menosprecio de sí. Sin embargo, queda abierta una pregunta: ¿por qué tratar a la vergüenza como un caso de violencia trascendental?

Para responder a la pregunta anterior, es necesario recordar lo que significa trascendental en un contexto fenomenológico. El término de trascendental se refiere al descubrimiento de la labor constitutiva de la conciencia una vez que la epojé (o suspensión en la creencia del mundo) ha sido efectuada. Tal y como mencioné, este hallazgo permitía a Husserl distinguir entre la conciencia trascendental y la conciencia psicológica. Dado que el ego situado espaciotemporalmente en un contexto cultural pertenece a esta dimensión psicológica, puede decirse que es un sentido constituido por la conciencia.<sup>10</sup> Esta situación parece abrir caminos para la descripción fenomenológica; uno de ellos sería el de la violencia y, más en particular, el que se refiere a la violencia por vergüenza. El vínculo entre ambas vivencias se justifica, a mi parecer, por lo siguiente: ambas estructuran al ego desde el menosprecio y la limitación. Recordemos que la experiencia de la vergüenza pasa por un mirar ajeno que me objetiva y aliena. Esto significa que el mirar del otro, condición para la vergüenza, es asumido por mí. En situaciones en donde el ego está comprometido de manera total (esto es, situaciones en las cuales el valor del ego depende del resultado de una acción), el planteamiento resulta más patente: el fracaso puede resultar no solo en la decepción, sino también en un desvalor general del ego que termina por sedimentarse y establecer límites a la acción. El ego que siente vergüenza es, en este sentido, limitado: sus acciones y posibilidades se ven coartadas por la manera en que asume y adopta el juicio del otro.

Para continuar la discusión, creo que puede decirse mucho sobre la manera en que la vergüenza estructura la motilidad de los cuerpos a partir de su género. Pienso, por ejemplo, en las descripciones que Iris Marion Young hizo sobre la intencionalidad corporal femenina en *Throwing like a girl*:<sup>11</sup> a pesar de que los obstáculos y dificultades a la acción forman parte de nuestro intercambio con el mundo, Young nota que las posibilidades relativas al cuerpo femenino son tomadas como imposibilidades debido a que su intencionalidad corporal es reprimida o retenida desde un comienzo (Young, 1980). Más allá de proponer un análisis esencial que ve en esta situación una dificultad insuperable, la autora es consciente del hecho de que características normalmente asociadas con la apertura al mundo, como la subjetividad, la autonomía y la creatividad, son negadas a las mujeres y, en cambio, atribuidas a los hombres debido a las condiciones sociales y patriarcales de la sociedad (Young, 1980, p. 141). Ahora bien, pese a que la autora no menciona la vergüenza en sus descripciones, sí destaca el papel que el mirar objetivante del otro tiene en la conciencia de sí de los cuerpos

10 En *Amsterdam Lectures* se puede leer: "The subjects, which as 'minds [...] are the topic for psychology, are the human subjects we find every day when we are in the natural focus. They are out there before us, and *we ourselves as human beings are bodily and mentally present to ourselves through objective external apperception and eventually through topical acts of external perception.*" (Husserl, 1997, p. 244; las cursivas son mías).

11 Dice Young: "I take 'femininity' to designate not a mysterious quality or essence which all women have by virtue of their being biologically female. It is, rather, a set of structures and conditions which delimit the typical situation of being a woman in a particular society". En una nota al pie, la filósofa añade: "It is not impossible, moreover, for men to be 'feminine' in at least some respects, according to the [...] definition" (1980, p. 140).

femeninos (Young, 1980). En este sentido, no creo que sea un despropósito tomar esta línea de investigación no solo para detectar los modos en los que la vergüenza moldea nuestra experiencia; también es necesaria en cuanto nos invita a pensar en modos de resistencia.

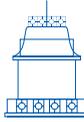
## Agradecimientos

Agradezco a Marcela Venebra y a Ágata Bağ, quienes leyeron versiones previas de este texto y cuyas observaciones me ayudaron a mejorarlo.

## 5. Referencias

- Bağ, A. (2019). Estilo corporal: sobre la noción de estilo en la fenomenología husserliana. *Devenires*, XX(40), 182-213. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/132>
- Campos Salvaterra, V. (2019a). Archi-violencia: génesis de la violencia de la génesis en la filosofía de Derrida. *Trans/Form/Ação*, 42(4), 99-124. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n4.06.p99>
- Campos Salvaterra, V. (2019b). The original polemos: phenomenology and violence in Jacques Derrida. En G. Rae and E. Ingala (Eds.), *The meanings of violence: from critical theory to biopolitics* (pp. 148-167). Routledge.
- Dastur, F. (2004). Réduction et intersubjectivité. En *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude* (pp. 83-99). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967b). Violence et métaphysique : essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. En J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 117-228). Éditions du Seuil.
- Dolezal, L. (2015). *The body and shame: phenomenology, feminism and the socially shaped body*. Lexington Books. <https://doi.org/10.1017/S2753906700001352>
- Evink, E. (2014). On transcendental violence. En M. Staudigl (Ed.), *Phenomenologies of violence* (pp. 65-80). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004259782\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004259782_004)
- Franck, D. (2014 [1981]). *Flesh and body: on the phenomenology of Husserl* (J. Rivera y S. Davidson, trans.). Bloomsbury.
- Gasché, R. (2016). *Deconstruction, its force, its violence (together with: 'have we done with the empire of judgment?')*. State University of New York Press.
- Heinämaa, S. (2007). Selfhood, consciousness, and embodiment: a Husserlian approach. En S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (Eds.), *Consciousness: from perception to reflection in the history of philosophy* (pp. 311-328). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3\\_14](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_14)

- Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas* (M. A. Presas, trad.). Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). *The Amsterdam lectures*. En T. Sheehan & R. E. Palmer (comps. & trans.), *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)* (pp. 213-253). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-9923-5\\_5](https://doi.org/10.1007/978-90-481-9923-5_5)
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri6n Quijano, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducci6n general a la fenomenología pura* (A. Ziri6n Quijano, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Lawlor, L. (2018). An immense power: the three phenomenological insights supporting Derridean deconstruction. En D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (pp. 412-429). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198755340.013.26>
- Leder, D. (1990). *The absent body*. The University of Chicago Press.
- O'Connor, Pat. (Anfitri6n). (28 de septiembre de 2019). On shame with Luna Dolezal (Nº 30) [Episodio de podcast]. En *Thales' well*. Apple Podcasts. <https://podcasts.apple.com/mx/podcast/thaleswell/id1392680182?i=1000451621589>
- Sheets-Johnstone, M. (2006). Essential clarifications of 'self-affection' and Husserl's 'sphere of ownness': first steps toward a pure phenomenology of human nature. *Continental Philosophy Review*, 39, 361-391. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9039-9>
- Staiti, A. (2021). Reduction. En D. De Santis, B.C. Hopkins & C. Majolino (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 368- 375). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003084013-34>
- Trujillo, I. (2018). La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*. *Eikasia: revista de filosofía*, 83, 67-100. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6624644>
- Vitale, F. Finite infinity: reading Gasché reading Derrida reading Hegel... "and so on without an end". *CR: The New Centennial Review*, 17(3), 43-61. <https://doi.org/10.14321/cnnewcentrevi.17.3.0043>
- Welton, D. (2000). *The other Husserl: the horizons of transcendental phenomenology*. Indiana University Press.
- Young, I. M. (1980). Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body Comportment, motility and spatiality. *Human Studies*, 3(2), 137-156. <https://www.jstor.org/stable/20008753>
- Zahavi, D. (2014). *Self and other: exploring subjectivity, empathy and shame*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590681.001.0001>



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Análisis de la *fatiga pandémica* como *sentimiento existencial presente* en referencia a las descripciones fenomenológicas de Heidegger y Levinas\*

Juan Velázquez González

Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España Email: jvelazq@unizar.es

Recibido: 13 de abril de 2022 | Aprobado: 8 de agosto de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349363>

**Resumen:** El acontecimiento de la pandemia desatada en 2020 agudizó un fenómeno afectivo conocido como fatiga pandémica, cercano en términos médicos al “síndrome de fatiga crónica”. La explicación psicológica del fenómeno ofrece una primera aproximación, que se ve enriquecida por su descripción y análisis fenomenológico como sentimiento existencial del presente. Esta designación insiste en la referencia corporal de los templos de ánimo expuestos por Heidegger y permite describir mejor el fenómeno de la fatiga en referencia a su estudio por Levinas. La fatiga profunda presente se muestra así como un sentimiento de cansancio que sujeta la existencia a un no poder ser y hacer lo que antes se podía, es decir, al pasado prepandémico. Junto a la descripción, el análisis fenomenológico del vínculo entre el aburrimiento profundo—estudiado por Heidegger—y la fatiga existencial pandémica pone de manifiesto los distintos niveles de comprensión ontológica de esta última y su carácter perjudicial.

**Palabras clave:** fatiga pandémica, sentimiento existencial, aburrimiento profundo, fenomenología, Heidegger, Levinas

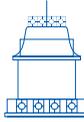
\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo de Investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica (H05\_20R) de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. El estudio se enmarca igualmente en el proyecto de investigación “Fenomenología y hermenéutica de la razón afectiva: para una antropología metafísica de la vida emocional, axiológica y compartida”, beneficiario del programa de Recualificación del Sistema Universitario Español del Ministerio de Universidades y de la Unión Europea, financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU. La elaboración del texto final ha contado con diversas aportaciones, que el autor agradece, especialmente de uno/a de los/as revisores/as anónimos/as de esta revista.

## Cómo citar este artículo

Velázquez González, J. (2023). Análisis de la *fatiga pandémica* como *sentimiento existencial presente* en referencia a las descripciones fenomenológicas de Heidegger y Levinas. *Estudios de Filosofía*, 67, 43-63. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349363>

OPEN  ACCESS





## Analysis of *pandemic fatigue* as present existential feeling relying to Heidegger's and Levinas' phenomenological descriptions

**Abstract:** The event of the pandemic that started in 2020 fed an affective phenomenon known as pandemic fatigue, medically near to “chronic fatigue syndrome”. Psychological explanation of the phenomenon provides a first approach that is enriched with phenomenological description and analysis of it as existential feeling in the present. This term stresses the bodily reference of the kind of existential moods displayed by Heidegger and contributes to a better description of the fatigue phenomenon relying on Levinas' study. Present and profound fatigue is therefore shown as a feeling of tiredness that ties existence to a no-being-possible or no-being-able for oneself to do what it was possible before, i.e. in the pre-pandemic past. Besides the description, phenomenological analysis of the bond between profound boredom—as studied by Heidegger—and pandemic existential fatigue stresses different levels in the ontological understanding of this last one and its harmful feature.

**Keywords:** pandemic fatigue, existential feeling, profound boredom, phenomenology, Heidegger, Levinas

**Juan Velázquez González** es doctor en Estudios Filosóficos por la Universidad de Zaragoza, donde es profesor en la Unidad Predepartamental de Filosofía. Ha estudiado e investigado en las Universidades de Montreal, Friburgo, Lieja, Complutense de Madrid, Heidelberg y Colonia, y en la actualidad es investigador visitante en el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia. Sus áreas de investigación son la fenomenología, la hermenéutica, la antropología filosófica y la filosofía de las emociones y los valores.

**ORCID:** 0000-0001-5553-5844



## 1. Introducción: Analizar fenomenológicamente la situación actual

A finales de los años veinte del siglo pasado, en sus lecciones del semestre de invierno de 1929/30, Heidegger (1983/2007) caracterizó la situación de su época con el fenómeno afectivo del aburrimiento: un aburrimiento no pasajero sino existencial, no superficial sino profundo. Lo hacía en el marco de una consideración de los modos de encontrarse [*sich befinden*] la existencia afectivamente templada [*bestimmt*] en el mundo, es decir, de una fenomenología y ontología de los “temples anímicos” [*Stimmungen*] del “encontrarse” [*Befindlichkeit*] existencial. Un siglo nos separa de estas reflexiones heideggerianas, que aquí se van a reconsiderar con el fin de realizar un análisis fenomenológico de la situación actual.<sup>1</sup> Dicho análisis —creemos, al igual que Heidegger— que tiene que partir de un temple de ánimo o, mejor dicho —según se expondrá en el apartado 3— de un *sentimiento existencial*, caracterizado como *presente*, es decir, que se ha presentado y se presenta cotidianamente en la vida de nuestros contemporáneos: la *fatiga pandémica*.

En efecto, a lo largo del año 2020, momento de eclosión de la enfermedad COVID-19 como pandemia a lo ancho del globo, se extendió también el término de “fatiga pandémica” para expresar un modo específico en que las personas se sentían en una situación socio-sanitaria que se estaba globalizando en el espacio físico y alargando en el tiempo cronológico, a la vez que se diseminaba su presencia en la espacialidad vivida de los individuos —afectando particularmente a sus movimientos y relaciones con el entorno físico e interpersonal— y significativamente en su temporalidad, que aparece así modificada por la situación de estancamiento en que los individuos se encuentran.

Dicha experiencia corporal, vivencial y temporal, cuyos síntomas se pueden describir en un primer análisis psicofísico como cercana al “síndrome de fatiga crónica” (Cf. Apartado 2) se manifiesta completamente en el fenómeno anímico de la *fatiga existencial*. Esta habrá de ser analizada fenomenológicamente con base en las descripciones de la fatiga que ofrece Levinas (Cf. Apartado 3), y que, a su vez, se completan con las referidas descripciones de Heidegger del aburrimiento profundo, particularmente en referencia a la modulación temporal de la existencia, a la que ambos fenómenos afectivos apuntan (Cf. Apartado 4). Defendemos entonces, como

1 Pensar atentamente sobre la situación presente fijándonos en cómo Heidegger pensó la situación de su época, en el siglo pasado, invita a escapar del *presentismo* para reconocer más bien aquello que ocupa en el presente la categoría de acontecimiento: la irrupción en la historia de “acciones y pasiones y de nuevas posibilidades” (Arendt, 1995, p. 42). A su vez, ello invita a huir de las tentaciones que acosan al historiador —de la filosofía— muchas veces presa del *historicismo*. Según decía Nietzsche (1874/2011), el historiador corre el riesgo de pensar el pasado —y las reflexiones mantenidas en el pasado, en el caso del historiador de la filosofía— como un objeto que solo hay que conservar, a modo de reliquia de anticuario, o que solo hay que ensalzar, a modo de monumento. Ni nuestra época presente es más rica y compleja que las pasadas, pero es la nuestra, donde hay acontecimientos que irrumpen, como la pandemia de 2020, ni la segunda década del siglo pasado fue más interesante que la nuestra, pero en ella se dieron reflexiones de profundo calado filosófico y antropológico, como las de Heidegger, que más que la conservación o el ensalzamiento del pasado invocan el pensamiento crítico sobre el presente.

tesis del presente estudio, que hay un interesante vínculo fenomenológico y filosófico, que merece la pena analizar, entre la fatiga existencial del siglo XXI —modulada y manifestada actualmente en un contexto de pandemia— y el aburrimiento, entendido como sentimiento profundo de la existencia humana, según Heidegger lo detectaba en las primeras décadas del siglo XX.<sup>2</sup>

La “fatiga pandémica” ha ido acompañada de otro sentimiento colectivo que hay que deslindar del primero, a la vez que resultaría interesante poner de manifiesto sus conexiones. Se trata de la “ansiedad”, que se ha definido psicopatológicamente y se ha reconocido así en el contexto de la pandemia bajo la categoría de “trastorno de ansiedad generalizada” (Monterrosa-Castro, Buelvas-de-la-Rosa, & Ordosgoitia-Parra, 2021; Moreno-Proañó, 2020). Este trastorno se caracteriza por un modo de encontrarse constantemente amenazado y ansioso, con un miedo excesivo: el paciente interpreta todos los acontecimientos como negativos, peligrosos y adversos, sin poder medir el grado de la adversidad que contienen. Tiende entonces a sobrestimar su influencia, negatividad y peligro; lo cual es difícil de medir en un contexto de pandemia, por otra parte, dada la extensión de la enfermedad en cifras de enfermos y muertos, así como por la incertidumbre generada, amplificada por la opinión pública y sus medios. Esta “ansiedad generalizada” se manifestó especialmente en los primeros momentos y en los picos de mayor incidencia de la pandemia, y se localizó particularmente entre los profesionales sanitarios que se sentían en mayor riesgo de ser contagiados o de contagiar a sus allegados.

Podríamos decir que la imposición y cercanía física o imaginaria al peligro, a la enfermedad y sus consecuencias, generaliza el miedo que —siendo positivo en sí mismo, como actitud adaptativa y de defensa, sin embargo— se transforma de este modo en una ansiedad negativa. Por otra parte, la perduración de la situación de peligro y amenaza, así como un cierto alejamiento vital o psicológico del miedo que produce, sin que desaparezca la conmoción que éste genera en la vida de los sujetos, podría estar en origen de la fatiga anímica y pandémica que estudiamos.

2 Fatiga y aburrimiento, comprendidos ambos en un sentido existencial, son fenómenos concomitantes en la modernidad, como formas de una peculiar *apatía* o indiferencia propia de esta época, que a su vez remite y se distingue de la *acedia* de los medievales. Esta última tenía un valor puramente moral, negativo y falaz: “El mal de la acedia, que impide la oración, va acompañado del aparente bien de buscar distracciones y novedades caritativas, que sirven para aliviar al monje del tiempo detenido en su celda: pasa-tiempos, que en realidad son formas de un tipo de ansiedad: la avidez por pasar de una cosa a otra, de una acción a otra, de un interés a otro: *taedium sive anxietas*, escribe Casiano” (Quevedo, 2011, p. 40). La modernidad occidental, marcada por la ética burguesa del trabajo, mantuvo el carácter moral y negativo del aburrimiento, pero lo reconoció también como constitutivo de la paradoja de la existencia, tan aburrida como fatigadamente ocupada: el *ennui* y el *divertissement* pascaliano (Quevedo, 2011). Ambos —aburrimiento y fatiga— son formas de *a-patía*, o privativas de la vida emocional en su conjunto, y que contrastan con la *acedia* ansiosa, *anxietas* o angustia (también en sentido heideggeriano). Estas últimas emociones, a diferencia de las primeras, sí que conmueven y agudizan la existencia cuando la templan.

## 2. Aproximación psicológica al fenómeno de la fatiga crónica en nuestra situación actual de pandemia

La Organización Mundial de la Salud definió la “fatiga pandémica” –recogiendo el término que emergió coloquialmente a lo largo del 2020– como una aflicción que es “reacción a una adversidad sostenida e irresuelta que puede conducir a la complacencia, alienación y desesperanza, y que emerge gradualmente a lo largo del tiempo y afecta a un conjunto de emociones, experiencias y percepciones” (WHO, 2020, p. 7),<sup>3</sup> y que en concreto se extendió como “respuesta esperada y natural a una crisis sanitaria prolongada –y no menos porque la severidad y amplitud de la COVID-19 ha obligado a implementar medidas invasivas con impactos sin precedentes en las vidas cotidianas de todos” (WHO, 2020, p. 4). Así que esta fatiga psicológica, motivada por una situación prolongada de miedo y ansiedad ante el riesgo de la enfermedad, habría estado también propiciada y aumentada por las prácticas de contención de la misma tomadas en muchos países: la obligación de portar mascarilla y guantes, los confinamientos y aislamientos preventivos, las prohibiciones de movilidad, el distanciamiento social y la evitación de lugares concurridos, las restricciones para encontrarse con personas allegadas, incluso hospitalizadas y en riesgo de muerte, etc.

En las personas psicológicamente fatigadas se daría además una fuerte pérdida de confianza en la resolución de la crisis sanitaria y desesperanza, que estaría vinculada a enfermedades mentales como la depresión (Morgul *et al.*, 2021). Ello es así porque, durante la pandemia, la fatiga psicológica respondía a una dinámica circular en retroalimentación –a mayor incidencia y contención mayor fatiga y menor seguimiento de las medidas de contención (Petherick *et al.*, 2021), con aumento de la incidencia– y que impedía resolver internamente la situación. Así es como las personas acababan confiando solo en circunstancias externas que ofrecían una solución definitiva a la problemática mundial, como las vacunas y las vacunaciones masivas de las poblaciones.

A su vez, mientras que la psicología clínica explica la *ansiedad pandémica* dentro los parámetros del “trastorno de ansiedad generalizada” (TAG), resulta difícil asignar un lugar clínico a la *fatiga pandémica*. Ésta tiene tanto un componente anímico o psicológico como uno físico o fisiológico: la aflicción ante la adversidad mantenida resulta incapacitante y un cansancio general e impreciso se apodera de la persona afligida que no puede actuar como actuaba antes, hasta el punto de *no poder querer actuar* porque siente como imposible toda acción y se experimenta a sí misma como incapaz. En las últimas décadas se han venido investigando los factores fisiológicos de este tipo de fatiga persistente en ciertos individuos bajo la categoría de “síndrome de fatiga crónica” (SFC), definido como tal en los años 80 del siglo XX. El síndrome se describe como una fatiga intensa que persiste en el tiempo y que limita las capacidades

3 Esta y el resto de las traducciones de este documento son del autor.

funcionales de la persona afectada al menos en un 50%, que ni se acompaña de otra enfermedad que genere el cansancio ni se solventa con el reposo, por lo que resulta en gran medida inexplicable en su origen (Gimeno Pi, Guitard Sein-Echaluce, Roselló i Aubach, Torres Puig-Gros, & Fernández Solà, 2016; Rivera Redondo, 2010).

La fibromialgia es una enfermedad distinta, pero que está estrechamente asociada al SFC. Se trata de dos patologías categorizadas como “reumatismos generalizados de partes blandas del organismo” donde no hay presencia de inflamación. Muchos de los síntomas de ambas patologías coinciden, pero mientras que en la fibromialgia el elemento constante e incapacitante es el dolor, en el SFC se trata de la fatiga, el debilitamiento general y la presencia de dolores poco específicos (Reyes Pineda & Martínez Larrarte, 2010). Parece comenzar como una enfermedad vírica de cuyos síntomas solo persiste una fatiga intensa y crónica, de ahí que el síndrome se denomine también “fatiga post-vírica”. Su origen vírico, junto a evidencias de laboratorio y casos en estudio, hace pensar que un número importante de enfermos recuperados del virus SARS-CoV-2 padecerán el SFC (Islam, Cotler & Jason, 2020).

Ahora bien, además de la constatación de los elementos fisiológicos de SFC (el cansancio, el debilitamiento y el dolor impreciso) y de su probable origen fisiológico en muchos casos, especialmente por infección vírica, existe también evidencia de que el “síndrome de fatiga crónica” se origina debido a situaciones psicofisiológicas y anímicas altamente estresantes, también contextuales. Según Gimeno Pi *et al.* (2016): “Muchas personas afectadas refieren en las consultas que sufrieron una situación de gran estrés previamente al período en el cual empezó a manifestarse la enfermedad y, en algún caso, al mismo tiempo se produjo una infección o algún otro factor determinante” (p. 2).

A este respecto, nos podríamos preguntar si la “*fatiga*” *pandémica* no sólo es un fenómeno que se está dando en el contexto de la pandemia por COVID-19 a nivel global desde el 2020 junto a otros fenómenos anímicos como la “*ansiedad*” *generalizada*, sino si también puede ser un fenómeno pospandémico y más actual de lo que pensamos: en la medida en que, por un lado, la recuperación del virus SARS-CoV-2 vaya acompañada en un porcentaje de casos por el SFC, por el otro, las situaciones intensamente estresantes vividas en la pandemia pueden generar un estado crónico de cansancio físico y vital. En uno y otro caso, dados los altos niveles de afección de esta pandemia, se presenta un horizonte poco prometedor, ya que la salida de la pandemia —una salida externa, como decimos, gracias a las milagrosas vacunas y su rápida inoculación— no implica una salida del estado anímico de la fatiga pandémica.

También a este respecto habría que preguntarse, en segundo lugar, hasta qué punto los factores fisiológicos de la fatiga crónica —que resultan además bastante difusos y poco objetivados (Rivera Redondo, 2010)— se pueden separar de los factores psicológicos y contextuales, es decir, del modo en que el individuo vive y comprende el mundo y se encuentra comprensivamente en él. El estrés vivido en la pandemia no es el detonante de una mera fatiga física, sino también anímica y psicológica, y más aún, según diremos a continuación, una fatiga existencial. Así que, en tercer lugar, habría que describir (*cf.*

Apartado 3) y analizar (Cf. Apartado 4) a nivel fenomenológico qué tipo de sentimiento es la fatiga crónica tan presente en la pandemia y previsiblemente en la pospandemia, y por qué resulta en este sentido interesante entenderla como un modo de estar y sentirse en el mundo que no tiene un origen meramente causal (vírico o contextual) sino que está presente como posibilidad —y fuente de imposibilitación, como diremos— de nuestra existencia presente, así agudizada por la conmoción de la pandemia COVID-19.

### 3. Descripción fenomenológica de la fatiga pandémica como sentimiento existencial presente

Nuestra situación actual y presente, por cuanto se presenta directamente a la experiencia vivida, la hemos visto definida por el sentimiento de la fatiga pandémica, según se entiende dicha experiencia en términos coloquiales y en boca de todos —particularmente en el ruido de los medios de comunicación— y que se vincularía a su vez a la fatiga crónica que explican las ciencias médica y psicológica. Por su parte, en la lección del semestre de invierno de 1929/30 Heidegger analizaba la situación de su propia época, con el objetivo primero de obtener el modo emocional fundamental o temple de ánimo fundamental [*Grundstimmung*] que regía la existencia de sus contemporáneos (Heidegger, 1983/2007).<sup>4</sup> Ahora bien, Heidegger no da cuenta de un sentimiento o un temple de ánimo que se presenta, y del que se habla —como la actual fatiga pandémica— sino de uno que permanece oculto o callado: silente como la niebla,<sup>5</sup> por cuanto informaba su época y daba consistencia a la existencia de sus contemporáneos sin hacer ruido: el aburrimiento.

En efecto, Heidegger (1983/2007) atiende a las distintas formas en que pensadores influyentes de su tiempo (Nietzsche, Spengler, Klages, Scheler o Ziegler) explican o exponen *qué* es el ser humano y *qué* es lo que hace, *i.e.* la cultura (con base en categorías como las de vida-espíritu) y ello en lugar de buscar comprender *cómo* es el ser del ser humano, su ser-ahí [*Da-sein*]. Heidegger reconoce en todos estos diagnósticos un interés excesivo en nosotros, en nuestro lugar y en nuestro papel en el mundo: *qué* somos, *dónde* estamos y *qué* hemos de hacer. Este exceso de preocupación por nosotros mismos, según Heidegger, no revela una concentración y atención pensante sobre nuestro modo de ser, sino todo lo contrario: una cotidiana y permanente dispersión

4 Resulta importante señalar que el objetivo último de estos análisis es de carácter metafísico e histórico-filosófico, según la revisión heideggeriana de la historia de la metafísica, de Platón a Nietzsche. Sobre este trasfondo el aburrimiento profundo aparece como el síntoma del nihilismo europeo (Lozar, 2014), que sin embargo contiene la posibilidad de una comprensión propia de la metafísica de la existencia, como explica Heidegger en estas lecciones de 1929/30. De ahí su invitación a despertar el aburrimiento como temple de ánimo fundamental.

5 En palabras explícitas de Heidegger (1983/2007): “¿Sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?” (cursiva en el original) (p. 109).

o diversión esencial, tras la cual se esconde el aburrimiento que va a estudiar en estas lecciones como temple de ánimo fundamental de nuestra existencia,<sup>6</sup> según detallaremos en el siguiente apartado del estudio.

Ahora bien, ¿bajo qué modo afectivo habría que describir el fenómeno presente y vociferante de la *fatiga pandémica*? Es sabido que, para dar cuenta de un nivel óptico-ontológico de la existencia, Heidegger no habla de sentimientos [*Gefühle*] sino de temples de ánimo [*Stimmungen*] en los que el existir se encuentra [*sich befindet*] en el mundo. Por una parte, los modos ópticos en que el ánimo está templado (por la ansiedad, el cansancio psicológico o el aburrimiento cotidiano) no son meros sucesos o estados anímicos: cosas o entes que ocurren y pasan en el alma, como se piensa generalmente, también en el ámbito filosófico. Por el contrario, los temples anímicos “*forman parte del ser del hombre*” (cursiva en el original) (Heidegger, 1983/2007, p. 94) dando consistencia y posibilidad a su modo de ser: una atmósfera en que consiste su ser en el mundo y la posibilidad del mismo. En este sentido, y por otra parte, los temples de ánimo revelan el modo de ser de la existencia que se encuentra en ellos; de ahí que a nivel ontológico Heidegger denomine “disposiciones afectivas” o modos de “encontrarse” [*Befindlichkeiten*] a estos fenómenos emocionales (Heidegger, 1967, p. 134).

En *Ser y tiempo* Heidegger explica que cualquier estado o temple anímico, al manifestar cómo uno está, pone al individuo ante sí mismo, le abre a sí mismo como el ser que es y ha de ser ahí, en su *da zu sein*. También en la indeterminación afectiva en la que el existir [*Dasein*] se vuelve tedioso a sí mismo, y que será descrita en las lecciones de 1929/30 como aburrimiento, se manifiesta el ser de la existencia, como carga para sí misma, es decir, con lo que uno ha de cargar, tomar a su cargo, cuidar (Heidegger, 1967), en su propia facticidad. Así pues, “el estado de ánimo [es] un originario modo de ser del *Dasein*, en el que éste queda abierto para sí mismo *antes de todo conocer y querer*” (cursiva en el original), dice Heidegger (2003, p. 160), de tal modo que —como insistiremos más adelante— todo acto de conocimiento y de voluntad se ha de entender hermenéuticamente en relación a esta apertura más originaria de carácter anímico y emocional.

Ahora bien, estas consideraciones sobre los temples de ánimo, contenidas en el *Hauptwerk* heideggeriano, no van acompañadas sin embargo de una reflexión sobre el lugar de la corporalidad. De hecho, en la obra hay un tratamiento mínimo del cuerpo,<sup>7</sup> que para Heidegger habría de ser entendido en términos fenomenológicos:

6 Según la exposición de Heidegger, el análisis fenomenológico del aburrimiento profundo conduce a su vez a la comprensión propia del modo del ser del ser humano, como existencia [*Dasein*], que los autores citados por él no habrían divisado, ocupados por definiciones antropológicas entitativas. En *Ser y tiempo* Heidegger habría señalado en la angustia otro temple de ánimo que podía portar este tipo de filosofar, porque, a decir de Heidegger (1983/2007), según este sentido filosófico y antropológicamente fundamental “no hay sólo un único temple de ánimo, sino varios” (p. 89).

7 Ello ha sido objeto de crítica por un buen número de comentaristas, empezando por Sartre, como se lo recordaba Medard Boss al propio Heidegger (1987/2013). En *Ser y tiempo*, por ejemplo, Heidegger (1967) remitía solo puntualmente a la corporalidad en el contexto de la explicación de la espacialidad de la existencia, indicando que no iba a abordar esta problemática propia, en contraste con los extensos tratamientos husserlianos (Ciocan, 2008) o merleau-pontianos (Askay, 1999).

como cuerpo vivido [*Leib*] y no como cuerpo físico-fisiológico [*Körper*]. Es en obras posteriores, especialmente en los Seminarios de *Zollikon*, cuando Heidegger abordaría la cuestión, declarando la dificultad que entraña el tema, por cuanto la reflexión sobre la corporalidad no podría ser un añadido a la ontología de la existencia porque “el cuerpo [*Leib*] no es una cosa, un cuerpo [*Körper*], sino que (...) es en cada caso mi cuerpo [*Leib*]. El *corporear* [*leiben*] del cuerpo [*Leibes*] se determina a partir del modo de mi ser” (cursiva en el original) (Heidegger, 1987/2013, p. 147). En este sentido ontológico, el cuerpo no es una cosa que puede ser puesta ahí delante [*vorhanden*] para su observación y análisis, ni menos aún aquello que se distingue del alma o el espíritu, como otro objeto —a modo otra sustancia— de estudio antropológico (Caron, 2008), porque la corporalidad del cuerpo es primariamente uno de los modos de ser abierta, trascendente, extática la existencia para sí misma (Johnson, 2016), que presupone el ser-en-el-mundo [*in-der-Welt-sein*] de la misma y la estructura ontológica del cuidado [*Sorge*] (Askay, 1999; Johnson, 2016). Precisamente en el modo de estar afectivamente dispuesta la existencia [*Befindlichkeit*], como uno de los tres modos de ser co-origenarios del cuidado (Heidegger, 1967), es donde encontraría un lugar el análisis ontológico de la corporalidad (Sommer, 2013), problemática que no fue desarrollada por Heidegger.<sup>8</sup>

En un sentido semejante al de Heidegger, M. Ratcliffe (2008) ha señalado cómo hay sentimientos que son “orientaciones existenciales, modos de encontrarse uno a sí mismo en un mundo que operan como trasfondo de toda experiencia, pensamiento y actividad” (p. 37),<sup>9</sup> y que el autor denomina “sentimientos existenciales” [*existential feelings*]. Ratcliffe rastrea dichos sentimientos existenciales particularmente en el modo en que pacientes afectados por enfermedades psiquiátricas expresan ciertos sentimientos que experimentan y que están ligados estrechamente al sentido de su pertenencia al mundo y a su sentido de realidad, al modo en que se explicita su ser-en-el-mundo.<sup>10</sup> Nos parece interesante rescatar la designación de “sentimiento existencial” de este autor porque, además de explicar que hay emociones que actúan como “temples de ánimo”, ofreciendo la estructura básica de apertura de la existencia para sí misma, contiene claramente —por medio del término “sentimiento” [*feeling*]— el sentido de ejecución y referencia corporal del fenómeno: se trata de “sentimientos corporales” [*bodily feelings*]. El cuerpo, en tanto que siente y se siente afectivamente a sí mismo [*feeling body*],<sup>11</sup> delinea las posibilidades de comprensión del mundo, como

8 La referencia corporal de los temples de ánimo es apuntada, pero no desarrollada, tanto en las interpretaciones de la idea de *pathos* de Aristóteles, de las lecciones de 1924/25 (GA 19), “preparatorias” de la analítica existencial de *Ser y tiempo* (Sommer, 2013), como en los Seminarios de *Zollikon* (GA 89).

9 Las traducciones de las citas de Ratcliffe son del autor.

10 Ratcliffe desconsidera, sin embargo, el carácter trascendentalmente ontológico que este primer existencial tiene para Heidegger, puesto que para él (Ratcliffe, 2008) no existiría un sentido de realidad compartido por todos como dominante, o patrón de inteligibilidad de lo real —según el autor parece entender el *ser-en-el-mundo* heideggeriano—, sino modos diversos de comprender e interpretar la realidad, para lo cual los distintos sentimientos existenciales ofrecen guía y estructura.

11 No se trata del cuerpo como mero substrato de afecciones o sensaciones [*Körper*], y por ello el carácter corporal [*leiblich*] de los

se evidencia en extremo en los casos clínicos: un cambio en la vivencia corporal es al mismo tiempo un cambio en la estructura de experiencia de mundo (Ratcliffe, 2009). En un sentido semejante, la fatiga profunda de nuestra época, en tanto que temple de ánimo, se presenta también en sus implicaciones somáticas, como un *sentimiento existencial*: se trata de una fatiga anímica que siente y se siente corporalmente —según el fenómeno psico-físico de la fatiga crónica— como imposibilidad e incapacidad para la acción en un sentido radical, según un correspondiente modo explícito de ser en el mundo de la existencia.

La corporalidad abre el mundo en el modo en que el existente se siente somáticamente (tenso, entumecido, embotado...) y se encuentra templado en el mundo (por la ansiedad, por el cansancio, por el aburrimiento... en correspondencia).<sup>12</sup> En concreto, el sentirse cansado es más que el estar agotado muscular o psicológicamente; es, desde el punto de vista de su acontecer, como dice Levinas (1947/2000), un modo de ser y estar abierto en el mundo, ya que la “fatiga no es, como también explica Sartre en su análisis del fenómeno (1943/2005), sino la manera en que yo existo mi cuerpo (...) la facticidad misma de mi conciencia” (p. 618): un modo concreto del estar templado del ser-en-el-mundo.<sup>13</sup>

Según insiste Ratcliffe (2008), “el sentimiento del cuerpo toma la forma de una relación con el mundo como un todo, un sentido cambiante de pertenencia y de ser” (p. 116), y ello porque los sentimientos existenciales, corporalmente sentidos y vividos, marcan un concreto horizonte de posibilidades para la ejecución de experiencias, relaciones y comportamientos en el mundo (Ratcliffe, 2008; Sartre, 1943/2005). Ahora bien, en el caso de la fatiga, el *horizonte de posibilidades* que pertenece a cada existencia —en tanto que proyectada hacia adelante en su facticidad vivida a cada instante— se va quedando detenido, estancado, entumecido, sin movimiento, *imposibilitado*: “Es una imposibilidad de seguir, desfase constante y creciente del ser en relación con aquello a lo que éste sigue estando atado, como una mano que suelta poco a poco aquello a lo que está sujeta (...) una mano que se sujeta a aquello que suelta” (Levinas, 1947/2000, pp. 35-36). Como bien indica la descripción fenomenológica levinasiana, sentirse fatigado significa quedarse suspendido en un desfase entre el ser-en-el-mundo de la existencia que se sujeta, *i.e.* que sujeta (su vida, sus deseos, sus elecciones, sus acciones,

---

sentimientos existenciales no se reduce a las sensaciones somáticas (Ratcliffe, 2009), como se ha podido reprochar a Ratcliffe (Guignon, 2009).

- 12 Esta correspondencia señala una estructura hermenéutica entre la corporalidad y el encontrarse afectivo de la existencia, de forma que toda sensación corporal está mediada por la tonalidad afectiva con la que se corresponde (Caron, 2008), hasta el punto de poder leerse en esta clave hermenéutica también el fenómeno —considerado exclusivamente somático e interno— del dolor (Rodríguez Suárez, 2019).
- 13 Sartre diferencia, por un lado, la primera y más primaria conciencia no-posicional que puede darse en el modo de la fatiga, para la cual “las rutas se revelan como interminables, las cuestas como *más duras*, el sol como más ardiente, etc.” (1943/2005, p. 619). Y, por otro lado, la segunda conciencia tética o posicional de la fatiga vivida, para la cual la fatiga se presenta como objeto de reflexión: “Sólo en este plano la fatiga se me aparecerá como soportable o intolerable”, explica Sartre en el mismo lugar.

como un montañero que desea y elige alcanzar la cumbre), y esa misma existencia que, a medida que se cansa, se suelta (de su vida, de sus deseos, de sus elecciones, de sus acciones, como el montañero cansado para quien alcanzar la cumbre es deseo, elección y acción imposible), pero sin embargo no puede sujetarse a nada más: solamente se sujeta a este desistimiento de sí. Por lo tanto, la fatiga, así analizada desde un punto de vista existencial por Levinas, no indica la mera incapacidad para hacer, sino la dificultad para ser, cuando el profundamente fatigado queda sujeto a su no poder ser aquello que esperaba: su propia finitud imposibilitante (Bloechl, 2005).

En el caso de las personas afectadas por el SFC, como hemos explicado, la fatiga es un sentimiento corporal de debilidad e incapacidad para la acción, perfilado por una serie de dolores indeterminados. Podríamos decir que el tipo de horizonte de posibilidades del mundo vivido de estas personas —reflejado en sus deseos, sus elecciones, sus acciones— no queda recortado por la afección concreta de una u otra capacidad, ni tampoco modulado por el grado de la afectación e incapacitación sobre las acciones que realiza. Su horizonte de posibilidades existenciales queda más bien sujeto totalmente al sentimiento existencial de fatiga: sujeto a la imposibilidad e incapacidad para desear, elegir y hacer aquellos deseos, elecciones y acciones que está soltando debido a un cansancio permanente: un no-poder que se da al tiempo de un frustrante querer, elegir e intentar hacer lo que antes el enfermo sí que podía hacer. A diferencia de nuestro habitual estar y sentirse cansado, la persona que sufre SFC no experimenta un no-poder puntual, por falta de fuerzas, sino un no-poder que convierte en etéreas las posibilidades que brindaba el mundo cotidiano antes de la enfermedad, contemplado, desde la perspectiva del paciente que sufre esta patología, como el mejor de los mundos posibles.

Levinas (1947/2000) explica cómo el cansancio va siempre ligado al esfuerzo, y el esfuerzo al cansancio: el esfuerzo cansa y el cansancio lo es en el esfuerzo; ambos ligados por un sentido del tiempo vivido que más adelante describiremos. Se trata de dos fenómenos distintos, de modo que el esfuerzo por intentar y lograr algo puede acabar (i.e. cuando se alcanza la meta, como el montañero la cumbre, o cuando uno cambia el objeto de su atención), mientras que el cansancio, aunque latente, generalmente persiste (Mena, 2018). De igual modo, cuando el cansancio acaba (i.e. cuando uno descansa) no quiere decir que acabe con él el impulso por alcanzar lo deseado, que daría lugar a un nuevo cansancio. Esfuerzo y cansancio son fenómenos concomitantes pero distintos, en su modo de ser y en su continuidad y discontinuidad. Ahora bien, la fatiga profunda por SFC implica la fusión e indistinción entre estos fenómenos: en la fatiga crónica no hay impulso que no sea siempre frustrado, bajo la forma del cansancio, y no hay cansancio que no tenga la forma de un esfuerzo o impulso por descansar o dejar de estar cansado, según un horizonte de posibilidades indeterminado, obsoleto, pasado, no actual sino solo recordado. En el caso del enfermo por SFC, su esfuerzo y su cansancio se confunden en su modo de ser y de darse temporalmente.

Planteamos que la fatiga pandémica supone un tipo de descripción experiencial semejante, por cuanto la enfermedad misma o las medidas de su contención generan un sentimiento corporal de cansancio, incapacidad y debilidad. Esto que ha sido evidente en el uso de mascarillas o el mantenimiento de los distanciamientos sociales que modulan los comportamientos somáticos, pero también en nuevas habitualidades más sutiles: contenciones y tensiones puntuales, formas de dejadez y de estrés puntual, etc., que actúan como elementos de cronificación de la fatiga pandémica a un nivel fisiológico. Pero, entendiendo además la fatiga pandémica como un *sentimiento existencial*, de este sentimiento corporal de cansancio profundo resulta inseparable el horizonte existencial que vislumbra la persona fatigada.

Dicho horizonte existencial queda marcado y transformado por el momento en que ha irrumpido la pandemia, e incluso por las distintas oleadas en las que se ha presentado. Lo que antes era posible, lo que uno antes podía hacer, ya no lo puede, se siente incapaz de hacerlo, incluso al margen del sentido concreto de las prohibiciones o las derogaciones, las restricciones, las normativas. Se ha cortado con el fáctico horizonte cotidiano de posibilidades que definía el mundo de cada cual antes de la pandemia, y el fatigado queda a la espera de que tal horizonte vuelva: su horizonte actual es el horizonte pasado —el de la prepandemia— retenido y modificado por la espera de que lo pasado pueda nuevamente ser, y por la incapacidad, la debilidad, la flojera de su no-poder ser. Se desea poder hacer exactamente lo que antes entraba dentro de las posibilidades vitales: no se desea nada realmente diferente, nada más o menos importante. La fatiga se da entonces como una suspensión continua de la vida y sus posibilidades, un desfase entre el ser que soy y el que era y quería ser, que adquiere la forma de una pesada y permanente espera suspendida, marcada por el peso de la propia debilidad para hacer incluso lo que ahora entra en el horizonte de las posibilidades personal o socialmente permitidas: el mundo resulta más estrecho cada vez para una existencia cada vez más fatigada.

#### 4. Análisis fenomenológico de la fatiga existencial presente en vínculo con el aburrimiento profundo silente

En sus análisis, Heidegger caracteriza el temple anímico del aburrimiento en tres niveles de profundidad, para mostrar cómo un sentido coloquial o superficial del aburrirse “*por* algo en una situación determinada” ha de revelarse finalmente como un aburrimiento profundo —a su vez condición de posibilidad del primero (Elpidorou & Freeman, 2019)— que nos temple, de forma silente, desde el fondo de la existencia (Heidegger, 1983/2007). El *primer nivel* más superficial de manifestación del fenómeno muestra que, al aburrirse simplemente por algo, uno está absorto en ese algo, en esa actividad, que sin embargo no colma y deja vacío, y uno está así, al mismo tiempo, en búsqueda de otra cosa o acción que haga que el tiempo pase —los pasatiempos— y

a la espera de que llegue lo que tendría que pasar.<sup>14</sup> Son entonces las cosas, el vacío que provocan, lo que aburre. El cansancio anímico, psicofísico, durante y después de la pandemia, se ha erigido como efecto también de cosas o sucesos concretos: ya de la enfermedad, ya de su amenaza atemorizante, ya de las medidas que procuran disipar dicha amenaza. Y este “cansancio *por*” el COVID-19, por temerlo o por las medidas sanitarias de contención, ha ido acompañado ciertamente del aburrimiento habitual que describe Heidegger: hemos estado absortos aburridamente *por* detectar si nosotros o nuestros allegados nos habíamos infectado, *por* saber qué es la enfermedad, su origen, o las escalofriantes cifras de muertos y salvados (y también las cifras esperanzadoras de vacunados), y *por* llevar la mascarilla o mantener el metro y medio de distancia. Se trata de los “pasatiempos” pandémicos –acciones para que el tiempo pase en medio del tiempo detenido de la pandemia– que nos dejan vacíos y a la espera. Este dejar vacío de las cosas que nos afanamos por reconocer, saber y hacer para que la pandemia pase –o a la espera de que el tiempo de su fin llegue– es lo que nos *fatiga* de forma *habitual*, por lo que hemos estado fatigados en los tiempos de la pandemia.

Ahora bien, a un *segundo nivel* de mayor profundidad vivencial y mayor indeterminación objetual se encuentra para Heidegger un aburrirse no por las cosas mismas sino *en* aquello que hacemos, es decir, *en* nuestras conductas y comportamientos (Heidegger, 1983/2007), de tal forma que nuestro modo de vivir es lo que, en conjunto, se convierte en un pasatiempo y nuestro modo de actuar en formas diferentes de entretenernos, *en* las que realmente nos aburrimos.<sup>15</sup> El aburrido, sin embargo, no sabe qué le aburre, porque el objeto de su aburrimiento es totalmente indeterminado. Al mismo tiempo, el aburrido no sabe qué hacer con su vida anclada y estancada en el aburrimiento, encontrándose la existencia –ya a este segundo nivel– viviendo en una modificación de su temporalidad más propia: se mueve en un presente continuo, que rompe con las vivencias pasadas y las futuras: la situación presente se alarga y su contenido se hunde en el sin-sentido del pasatiempo (Elpidorou & Freeman, 2019). En los casos en que la fatiga pandémica se ha cronificado este tipo de aburrimiento es un fenómeno que la acompaña. Resulta curioso cómo en los pacientes de SFC se ha detectado elevada comorbilidad de trastornos psiquiátricos de la personalidad, pero no sólo de tipo depresivo o ansioso, como sería normal como efecto de la situación incapacitante de la patología (Sandín, 2005). Se ha detectado en especial una fuerte presencia del “Trastorno de personalidad obsesivo compulsivo”: “estos pacientes –afectados por SFC– se describen a sí mismos como perfeccionistas, con altos estándares para el desempeño del trabajo, la responsabilidad y una marcada orientación a los resultados” (Calvo, Sáez- Francàs, Valero, Alegre, & Casas, 2015, p. 63). Es decir, que

14 Heidegger pone el ejemplo del tren que uno espera aburrido, haciendo cualquier otra cosa para “llenar el tiempo”.

15 Heidegger pone como ejemplo el hábito de fumar: un comportamiento aparentemente entretenido, pero que puede esconder un aburrimiento vital.

estos pacientes quieren hacer curiosamente más de lo que pueden y hacerlo mejor de lo que pueden pero, al estar limitada su capacidad cada vez más a medida que aumenta la fatiga, crece no solo la frustración —raíz de la depresión y la ansiedad— sino también la fatiga psicológica por la incapacitación misma.

¿Por qué decimos entonces que este tipo de fatiga crónica a nivel psicológico se acompaña del aburrimiento en las cosas descrito por Heidegger? Porque, como se ha evidenciado durante la pandemia, las personas cada vez más fatigadas en sus actividades cotidianas por la incapacidad para realizarlas como antes y, sin embargo, empeñadas en realizarlas —como los enfermos de SFC—, adquieren otras conductas de pasatiempo que dan cauce a la necesidad obsesiva de distracción y al compulsivo aburrimiento que generaliza la nueva cotidianidad (o normalidad, según el *dictum* popular). Así pues, el aburrirse distraído e indeterminado ante infinidad de series en plataformas audiovisuales o el aburrirse disperso comparando precios y comprando por internet se convierten en prácticas habituales de la *fatiga vital*, que no solo son propias de la pandemia sino que dan cuenta de un modo de ser del existir en la actualidad, y que ha agudizado la pandemia y sus habitualidades fatigosas, las de la *fatiga habitual* antes descrita. Además de fatigarse en lo que cotidianamente hace sin poder hacerlo como quiere, la persona vitalmente cansada se aburre en los comportamientos que efectivamente hace y puede hacer —o le dan la posibilidad de hacer, o caben en su modo concreto de vivir— aunque no sean los que realmente desea realizar.<sup>16</sup>

Heidegger, finalmente, señala un *tercer nivel* más profundo en que se produce el aburrimiento, y donde detecta que se trata de un temple de ánimo fundamental o que ocupa el fondo de la existencia. Si ocupa el fondo de la existencia quiere decir que el aburrimiento profundo está enraizado en nuestra temporalidad, como insinuábamos y explicaremos con más detalle. La forma más profunda de aburrimiento se da, según Heidegger (1983/2007), al decir “uno (cualquiera) se aburre” (*es ist einem langweilig*), donde el aburrimiento afecta al sí mismo indeterminado, a uno mismo como cualquiera, y donde no hay nadie propiamente aburrido porque es simplemente el aburrimiento lo que se presenta en su vacío: “Este temple de ánimo que expresamos en el ‘*es ist einem langweilig*’, ‘uno se aburre’, ha *modificado ya la existencia*” (cursiva en el original), dice Heidegger (1983/2007, p. 178), implicando entonces al sí mismo: convertido en indiferente e irrelevante para sí mismo.

La modificación existencial fundamental se expresa en una indiferencia radical, de la que todas las cosas y acciones quedan prendidas, incluyendo al sí mismo: “Todo vale igual de mucho e igual de poco”, explica Heidegger (1983/2007, p. 188). El aburrimiento profundo es la indiferencia abarcando al ente en su conjunto, a todo lo que es y todo

16 Hay una expresión que refleja dramáticamente este modo de afrontar la vida, a la vez cansado y aburrido de vivir: “estar de vuelta”. Una expresión muy utilizada por los jóvenes, o atribuida a ellos, que dicen sentirse “de vuelta de todo”, cansados de vivir, habiendo vivido tan poco.

lo que vive la existencia, que se presenta como vacío, y el existir mismo como anulado. Como dice Heidegger (1983/2007), esta indiferencia ontológica del aburrimiento profundo significa finalmente que “lo ente que nos rodea no ofrece ninguna posibilidad de hacer ni ninguna posibilidad de omitir” (p. 182).

Esta forma de aburrimiento profundo se nos muestra estrechamente conectada con la *fatiga profunda*, donde no es que no se pueda hacer nada, ni tampoco que se pueda hacer menos que lo que se podía antes, como distenderse menos, tocarse menos, encontrarse menos, etc. Lo que no se puede es vivir como se vivía antes, porque ese horizonte de posibilidades anteriores, al margen de que sean ópticamente muy distintas para unos y otros, marca ontológicamente el índice de la normalidad, la cotidianidad, la realidad significativa. Todo lo que se puede hacer ahora, en pandemia, está vacío, es irrelevante y valdría lo mismo hacerlo o no hacerlo, porque nada de lo que hagamos sirve de solución. Lo único que cabe entonces es esperar fatigadamente, es decir, sintiendo la propia incapacidad, y esperar aburridamente, es decir, haciendo del cuidado de la existencia un pasatiempo, que finalice la pandemia y regrese la vida normal (no importa si gracias a un milagro, a una vacuna, a una gran acción política, etc.).

Hasta aquí hemos señalado la fatiga crónica de la situación pandémica actual, descriptivamente cercana al síndrome de fatiga crónica, pero entendida como un sentimiento existencial, cuya presencia se ha agudizado debido a la irrupción masiva de la enfermedad, el miedo a la enfermedad y las medidas de contención de la enfermedad. Y se ha expuesto el vínculo fenomenológico entre este tipo de fatiga y el aburrimiento que, si bien son fenómenos distintos —pues no es lo mismo cansarse que aburrirse— guardan importantes conexiones, que se intuyen ya al pensar en la sensación de cansancio y flojera presente en las distintas formas de aburrirse (v.gr. al mirar el reloj esperando que llegue el tren, según el ejemplo de Heidegger), o en el aburrimiento y búsqueda de distracciones que se dan en una situación de cansancio prolongado e incapacidad para realizar lo que queremos (v.gr. como el convaleciente en cama). Ahora bien, el vínculo más esencial entre ambos fenómenos se da a su nivel más profundo y existencial, que manifiesta una semejante vivencia del tiempo y concomitante modificación de la temporalidad de la existencia.

Heidegger explica en sus lecciones sobre el aburrimiento [*Langweile*] que este fenómeno implica un alargarse o dar largas del tiempo, que queda detenido, perdura y dura en un único ahora extendido [*eine Weile lang*]: un tiempo que no discurre, donde todo vale y significa lo mismo: todo es indiferente para el aburrido. En el aburrimiento “nos cerramos a este estrépito intranquilizador y paralizante de la secuencia que se desarrolla de los ahora, que allí pueden estar más o menos extendidos”, dice Heidegger (1983/2007, p. 162).<sup>17</sup> Solo hay un presente que dura y que permanece cerrado al

17 Explicándolo desde los análisis husserlianos del tiempo vivido: “*what happens in boredom is the collapse of presentation into representation. Better still, original, or primal, consciousness, which is thrown into the living, attention-gripping present, fails*”

pasado y al futuro, cuyas posibilidades pasadas o las que están por venir no forman ya parte del ser-en-el-mundo aburrido, carecen de significado para él, que así se queda existencialmente vacío (Elpidorou & Freeman, 2019). El tiempo de la pandemia es también el tiempo de un presente que dura como un *mientras*: “mientras dure la incidencia de la enfermedad la vida no volverá a la normalidad”. *Mientras tanto* [*einstweilen*], sólo cabe distraerse y fatigarse, porque la fatiga profunda no afecta al tedioso y afanado mirar la pantalla, al hastío inquieto de escuchar las cifras, al repetitivo y acedioso preocuparse por la más mínima sintomatología sospechosa. De ahí que la fatiga pandémica sea un temple de ánimo fundamental de la existencia en el presente, cuya fundamental somaticidad nos ha invitado a denominarlo “sentimiento existencial”, que se diferencia del cansancio habitual y la temporalidad cotidiana de éste, de forma similar a cómo el aburrimiento profundo se distingue del aburrimiento superficial y habitual descrito por Heidegger.

Como tan acertadamente lo describió Levinas (1947/2000), el cansancio, vinculado y condicionado por el esfuerzo e impulso a la acción, contiene la vivencia del triple éxtasis temporal: “En el adelantarse a sí mismo y al presente, en el éxtasis del impulso que quema el presente anticipándose, el cansancio señala un retraso en relación consigo y con el presente” (p. 37). Aquí damos con la explicación última de por qué el esfuerzo y el cansancio son dos fenómenos entrelazados: el éxtasis de *anticipación*, que marca el esfuerzo *hacia* el objeto intencional y objetivo de la acción, ha de ir acompañado por el éxtasis de *retraso*, detenimiento y suspensión *en lo ya vivido*, para que pueda así darse el *instante* mismo de la ejecución continua de la actividad,<sup>18</sup> que solo así se ejecuta, gracias a este vínculo temporalmente vivido entre esfuerzo y cansancio. Sin embargo, en el caso descrito de la fatiga pandémica, *el instante es sustituido por el mientras tanto*, dado que el retraso del cansancio opaca y se confunde con la anticipación del esfuerzo: la suspensión en la fatiga misma es la forma de todo esfuerzo e impulso, de toda acción: aburrida, tediosa, repetitiva, carente de significado vivido. Fatiga profunda –existencial y ahora pandémica– y aburrimiento profundo son dos temples de ánimo fundamentales de nuestra existencia moderna y actual.

Ahora bien, existe una importante diferencia entre ambos fenómenos a este nivel existencial de la vivencia temporal, que da cuenta de por qué la “fatiga pandémica” es un sentimiento presente y público, mientras que el “aburrimiento profundo” es un sentimiento silente y callado mientras que el aburrimiento profundo implica una absoluta indeterminación objetual –ya que “uno se aburre” de nada en concreto– la fatiga es siempre fatiga *de* algo, por muy indeterminado que sea ese algo. En último término, aquello de lo que uno está profundamente fatigado es *de* su propia incapacidad

---

*to be affected by anything streaming forth in the temporal flow, and is devoured and completely overwhelmed by reproductive consciousness*” (Lozar, 2014, p. 112).

18 Como explica sintéticamente Levinas (1947/2000): “El esfuerzo es un esfuerzo de presente en un retraso en relación con el presente” (p. 37).

e imposibilidad existencial, *de* que no pueda *lo que* antes podía: el pasado como algo, como el conjunto de posibilidad que estaban brindadas para la libre realización del yo pasado, para el libre ejercicio de su voluntad. Si antes hablábamos con Levinas del “estar sujeto o sujetado” de la persona cansada a su propia fatiga, vemos cómo en el caso de la fatiga existencial y pandémica, la persona profundamente cansada está sujeta a —es *sujeto de*— sí mismo, pero un sí mismo que ya no existe, que ya no es, que está suspendido fatigosamente en su yo pasado. Por ello el fatigado no es libre y no puede llegar a serlo: es rehén de su propia cotidianidad del pasado prepandémico, del horizonte pasado y objetivado de su vida cotidiana anterior. Así pues, la expresión más sintomática de la fatiga pandémica es: “Ojalá todo sea como antes”: un único deseo, una única anticipación de sí a la que se dirige todo esfuerzo o, mejor dicho, todo cansancio.

## 5. Conclusión: Liberarse de la fatiga del pasado prepandémico

El objetivo último del estudio del aburrimiento por parte de Heidegger en las lecciones de 1929/30 (1983/2007) es “dejar *que se despierte*” (cursiva en el original) (p. 92) el aburrimiento como temple de ánimo fundamental que está dormido o aletargado en lo que contiene de posibilitador para la comprensión de la existencia; y, vibrando así, la existencia se apunte, despunte o agudice [*zuspitzen*], como dice Heidegger, y se vuelva entonces a la comprensión profunda de sí misma, especialmente en su temporalidad originaria, marcada por el índice temporal del instante. El ser de la existencia se ejecuta a cada instante, y es a cada instante donde se da el haber-sido y el poder-ser, el horizonte del pasado y del futuro.

También en la fatiga habitual se manifiestan los horizontes temporales en esta interconexión, dado que el cansancio que acompaña a todo esfuerzo es igualmente un modo de temporalización que “asume el instante, desgarrando y reanudando el hilo del tiempo” (Levinas, 1947/2000, p. 40), a modo de detención, parada y receso para volver la existencia sobre sí, en lugar de quedar perdida entre los objetos de ocupación y esfuerzo. Pero esta apertura a la comprensión ontológico-temporal fundamental de la existencia, según ha revelado nuestro estudio, queda paradójicamente vedada cuando la fatiga profundiza y se instala en el corazón, templando así fundamentalmente la existencia, como se ha puesto de evidencia en la situación pandémica presente. Una primera *aproximación psicológica* al fenómeno, cercano en su estructura al “síndrome de fatiga crónica”, seguida de la *descripción fenomenológica* de la fatiga como sentimiento existencial —que temple la existencia con el sentimiento de incapacidad, según una imposibilidad ontológica, de ser—, completada con un *análisis fenomenológico* de contraste con el aburrimiento profundo descrito por Heidegger, concluye sosteniendo que, en lugar de abrir la existencia a su comprensión ontológica más originaria y temporaria

—como hace el aburrimiento profundo—, la fatiga profunda la cierra, sujetando y encerrando al fatigado en su esforzado cansancio.

Comprendernos a nosotros mismos desde nuestra situación actual de la pandemia según la mirada (*Blick*) del instante (*Augenblick*), es decir, de la apertura de posibilidades fácticas que cada momento ofrece, es algo que queda vedado en el caso de la fatiga profunda. Cuanto más vibra la fatiga profunda en el fondo de la existencia, más apresada queda ésta en la no-posibilidad, vivida somática y psicológicamente como incapacidad, y en un ahora extendido que se vuelve al pasado cotidiano y objetivado —según una historicidad objetiva, no narrativa<sup>19</sup>— como su única, esperada y suspendida posibilidad. De ahí que, si bien el aburrimiento profundo acompaña a la fatiga profunda, según una vivencia temporal concomitante, no se reduce sin embargo a ésta, o de lo contrario el aburrimiento profundo no tendría el potencial liberador para la existencia propia que también reconocemos nosotros con Heidegger.

De ahí que, hoy por hoy, se imponga la necesidad de liberarse de la fatiga de la carga del pasado, de la normalidad y cotidianidad que fue, para, en la situación en la que estamos, y despertando y vibrando tal vez de aburrimiento, podamos ser y vivir hacia las posibilidades de un futuro incierto y desde las posibilidades que nos brinda nuestro propio pasado en cada instante: ejercer la necesaria libertad de la existencia, de la que hablaba Heidegger.<sup>20</sup> Por este sendero la vida hastiada y fatigada en la pandemia tal vez pueda también liberarse a sí misma, y hacerse cargo de sí sin la carga de esperar tediosamente a que regrese la vida que fue, la de un tiempo prepandémico objetivado e idealizado, que no existe y que nunca existió. De lo contrario, la fatiga continuará afectándonos como un sentimiento existencial profundo —y una patología anímica— pospandémica.

19 Una historicidad que se da para ser narrada, a cada instante y libremente, en lugar de ser convertida en objeto de observación, como imagen estancada de lo que uno mismo ha sido, siempre el mismo (*idem*). Esta historicidad es la que corresponde a la historicidad propia del sí mismo, a su *ipseidad*, como Ricoeur ha destacado, continuando los análisis heideggerianos. Según Ricoeur (1985/1996), "*la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa*" (cursiva en el original) (p. 997). Seguramente sea por medio de la consideración narrativa de nuestras vivencias pasadas prepandémicas, presentes pandémicas y futuras pospandémicas, como se pueda volver a tejer una y otra vez, de forma terapéutica y reconciliadora, la trama del tejido de nuestra existencia, que se ha teñido en la época actual de la angustia, el aburrimiento y la fatiga: algunos de los sentimientos existenciales más intensos de la pandemia por COVID-19. La narración se convierte así también en herramienta de liberación de la carga fatigante de un pasado prepandémico idealizado, y en posibilidad de reconciliación con las dificultades vividas y con las incertidumbres del porvenir.

20 Como explicaba el filósofo, "en correspondencia con aquel vacío en conjunto [del aburrimiento profundo], tiene que estar anunciada la exigencia extrema al hombre, no una arbitraria, no ésta o aquella, sino la exigencia al hombre por antonomasia. Esto: *que al hombre le es exigida la existencia en cuanto tal, que le es encomendada... ser ahí (da zu sein)*. (...) *la más íntima necesidad de la libertad de la existencia*" (cursiva en el original) (Heidegger, 1983/2007, p. 211).

## Referencias

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción* (F. Birulés, trad.). Paidós.
- Askay, R.R. (1999). Heidegger, the body, and the French philosophers. *Continental Philosophy Review*, 32, 29-35.
- Bloechl, J. (2005). The difficulty of being: a partial reading of E. Levinas, *De l'existence à l'existant*. *European Journal of Psychotherapy, Counselling and Health*, 7(1-2), 77-87. <https://doi.org/10.1080/13642530500087385>
- Calvo, N., Sáez-Francàs, N., Valero, S., Alegre, J. y Casas, M. (2015). Trastornos de personalidad comórbidos en pacientes con Síndrome de Fatiga Crónica: un marcador de gravedad psicopatológica. *Actas españolas de psiquiatría*, 43(2), 58- 65.
- Caron, M. (2008). Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. De *Sein und Zeit* aux *Séminaires de Zollikon*. *Archives de Philosophie*, 71, 309-329. <https://doi.org/10.3917/aphi.712.0309>
- Ciocan, C. (2008). The question of the living body in Heidegger's Analytic of Dasein. *Research in Phenomenology*, 38, 72-89. <https://doi.org/10.1163/156916408X262811>
- Elpidorou, A. y Freeman, L. (2019). Is profound boredom boredom?. En C. Hadjioannou (Ed.), *Heidegger on affect. Philosophers in Depth* (177-203). Palgrave. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-24639-6\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-030-24639-6_8)
- Gimeno Pi, I., Guitard Sein-Echaluce, M.L., Roselló i Aubach, L., Torres Puig-Gros, J. y Fernández Solà, J. (2016). Situaciones estresantes asociadas a la presentación del síndrome de fatiga crónica. *Revista Española de Salud Pública*, 90, e1-e7. <http://hdl.handle.net/10459.1/58429>
- Guignon, Ch. (2009). The body, bodily feelings, and existential Feelings: a Heideggerian perspective. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 16/2, 195-199. <https://www.muse.jhu.edu/article/363172>
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (A. Ciria, trad.). Alianza. (Original publicado en 1983).
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (A. Xolocotzi, trad.). Herder. (Original publicado en 1987).
- Islam, M.F., Cotler, J. y Jason, L.A. (2020). Post-viral fatigue and COVID-19: lessons from past epidemics. *Fatigue: Biomedicine, Health & Behavior*, 8(2), 61-69. <https://doi.org/10.1080/21641846.2020.1778227>
- Johnson, F. (2016). La exclusión del cuerpo en *Sein und Zeit* y la negación de una fenomenología del cuerpo en el pensamiento de Heidegger. *Pensamiento*, 72/270, 131-145. <https://doi.org/pen.v72.i270.y2016.008>

- Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente* (P. Peñalver, trad.). Arena Libros. (Original publicado en 1947).
- Lozar, J.M. (2014). Boredom with Husserl and beyond. *Prolegomena*, 13(1), 107-121. <https://hrcak.srce.hr/file/180409>
- Mena Malet, P. (2018). El fenómeno del cansancio. ¿Una experiencia de apertura o de clausura?. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23(80), 67-77. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739005>
- Monterrosa-Castro, A., Buelvas-de-la-Rosa, C. y Ordosgoitia-Parra, E. (2021). Probable trastorno de ansiedad generalizada en la pandemia COVID-19: valoración en médicos generales del Caribe colombiano. *Duazary*, 18(1), 7-19. <https://doi.org/10.21676/2389783X.3890>
- Moreno-Patiño, G. (2020). Pensamientos distorsionados en tiempos de COVID-19. *CienciaAmérica*, 9(2), 251-255. <http://cienciamerica.uti.edu.ec/openjournal/index.php/uti/article/view/314>
- Morgul, E., Bener, A., Atak, M., Akyel, S., Aktaş, S., Bhugra, D., Ventriglio, A. y Jordan, T. R. (2021). COVID-19 pandemic and psychological fatigue in Turkey. *International Journal of Social Psychiatry*, 67(2), 128-135. <https://doi.org/10.1177/0020764020941889>
- Nietzsche, F. (2011). Segunda intempestiva (J.B. Llinares, trad.). En *Obras completas. Volumen I. Escritos de Juventud* (pp. 695-748). Tecnos. (Original publicado en 1874).
- Petherick, A., Goldszmidt, R., Andrade, E.B., Furst, R., Hale, Th., Pott, A. y Wood, A. (2021). A worldwide assessment of changes in adherence to COVID-19 protective behaviours and hypothesized pandemic fatigue. *Nature Human Behaviour*, 5, 1145-1160. <https://doi.org/10.1038/s41562-021-01181-x>
- Quevedo, A. (2001). *Melancolía y tedio*. Eunsa.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2009). Belonging to the world through the feeling body. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 16/2, 205-211. <https://www.muse.jhu.edu/article/363174>
- Reyes Pineda, Y. y Martínez Larrarte, J.P. (2010). Fibromialgia o síndrome de fatiga crónica. *Revista Cubana de Reumatología*, 12(16). <http://www.revreumatologia.sld.cu/index.php/reumatologia/article/view/232>
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado* (A. Neira, trad.). Siglo XXI. (Original publicado en 1985).
- Rivera Redondo, J. (2010). Entendiendo el síndrome de fatiga crónica. *Reumatología Clínica*, 6(4), 185-186. <https://doi.org/10.1016/j.reuma.2010.01.009>
- Rodríguez Suárez, L.P. (2019). La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger. *Claridades. Revista de filosofía*, 11(1), 187-211. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v11i1.5454>

- Sandín, B. (2005). El síndrome de fatiga crónica: características psicológicas y terapia cognitivo-conductual. *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica*, 10(1), 85- 94. <https://doi.org/10.5944/rppc.vol.10.num.1.2005.3991>
- Sartre, J.-P. (2005). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología* (J. Valmar, trad.). Losada. (Original publicado en 1943)
- Sommer, Ch. (2013). La question du corps vivant (*Leib*) chez Heidegger, des *Zollikoner Seminare À Sein und Zeit* et retour. *Alter. Revue de phénoménologie*, 21, 205-220. <https://doi.org/10.4000/alter.851>
- World Health Organization [WHO] (2020). *Pandemic fatigue. Reinvigoration the public to prevent COVID-19. Policy framework for supporting pandemic prevention and management*. WHO Regional Office for Europe. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/337574>

## ARTÍCULOS

La filosofía como contra-movimiento  
en la *Begriffsbildung* de *Ser y tiempo*

ANDRÉS GATICA

Entre la superficie y el adentro: por una ontología  
fenomenológica de la piel enfocada en el daño y  
la reparación

HERNÁN ALFONSO JARAMILLO

Crítica y resistencia en Martin Heidegger y  
Theodor Adorno

LEONARDO VERANO

La diosa Deméter: maternidad beligerante,  
ecofeminismo y ética del cuidado  
en la mitología griega

OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO

Socialismo liberal y democracia de propietarios  
en la teoría de la justicia de John Rawls

PABLO AGUAYO WESTWOOD

Normas regulativas y normas constitutivas:  
una revisión metateórica de la distinción

DIEGO VILLEGAS

¿Libertad de qué? La Libertad social o  
el reconocimiento mutuo como condición  
de posibilidad de las Capacidades

JULIO CÁCEDA ADRIANZEN

Sobre la noción de interpretación en  
el “ver-como” de Ludwig Wittgenstein

MARÍA SOL YUAN

¿Anticipación contrafáctica o reconstrucción  
histórica del canon normativo? Tránsitos en  
la Teoría Crítica de Axel Honneth

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE

Los ecos de la violencia: la genealogía arendtiana  
de violencia como desingularización

AGUSTINA VARELA-MANOGRASSO

## TRADUCCIÓN

## ENTREVISTAS

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) en categoría B y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: [www.scopus.com](http://www.scopus.com)

THOMSON REUTERS: [thomsonreuters.com](http://thomsonreuters.com)

EBSCO: [www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

SCIELO COLOMBIA: [www.scielo.org.co/scielo](http://www.scielo.org.co/scielo)

REDALYC: [redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)

DOAJ: [www.doaj.org](http://www.doaj.org)

DIALNET: [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)

OJS: [www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)

Lo invitamos a suscribirse a la versión impresa de *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores:

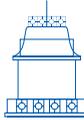
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

Contacto:

*Ideas y Valores*

Universidad Nacional de Colombia, Cra 30 n.º 45-03, Bogotá, Colombia,

ed. 224, of. 3044, [revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Contra la naturalidad del escepticismo acerca del mundo externo: Wittgenstein y el realismo epistémico\*

*Diego Rodríguez Téllez*

Universidad Icesi, Cali, Colombia  
Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia  
Email: [diegoart11@gmail.com](mailto:diegoart11@gmail.com)

*Mauricio Zuluaga Cardona*

Universidad del Valle, Cali, Colombia  
Email: [mauricio.zuluaga@correounivalle.edu.co](mailto:mauricio.zuluaga@correounivalle.edu.co)

Recibido: 20 de abril de 2022 | Aceptado: 21 de septiembre de 2022  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349444>

**Resumen:** Este trabajo cuestiona el supuesto carácter intuitivo o natural del escepticismo acerca del mundo externo. En §1 examinamos una versión del argumento escéptico que se sostiene a partir de dos principios: clausura del conocimiento e indiferencia. Para profundizar la postura que ha defendido Michael Williams, en §2 ofrecemos un examen novedoso de la argumentación escéptica cartesiana que nos permite establecer que en dos argumentos de esta estrategia argumentativa resulta claro que la presunta naturalidad que el escéptico reclama es falsa y que, antes bien, para lograr su conclusión, necesita asumir compromisos con el realismo epistémico, es decir, con la tesis de que nuestras creencias se ubican al interior de una jerarquía epistemológica de acuerdo únicamente con su contenido y en abstracto. Finalmente, basados en argumentos de inspiración wittgensteiniana, en §3 mostramos cómo es que, en contra del realismo epistémico, cada creencia desempeña un papel justificativo según el contexto pertinente.

**Palabras clave:** escepticismo, hipótesis escéptica, realismo epistémico, duda, Wittgenstein

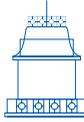
\* Esta investigación ha recibido apoyo del programa "Pasaporte a la ciencia 2018" del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia. El proyecto se inscribe en el reto país 3: "Educación de calidad desde la ciencia, la tecnología y la innovación", perteneciente al foco Sociedad.

## Cómo citar este artículo

Rodríguez, D., Zuluaga, M. (2023). Contra la naturalidad del escepticismo acerca del mundo externo: Wittgenstein y el realismo epistémico. *Estudios de Filosofía*, 67, 65-87. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349444>

OPEN  ACCESS





# Against the naturalness of skepticism about the external world: Wittgenstein and epistemic realism

**Abstract:** The purpose of the paper is to cast doubt on the alleged intuitive or natural character of the skeptical argument about the external world. In §1, we examine a version of the skeptical argument based on the epistemic closure principle and the indifference principle. In §2, in order to deepen the view defended by Michael Williams, we offer a novel examination of the Cartesian skeptical argumentation to show that it is clear that the alleged naturalness claimed by the skeptic is nowhere to be found in two arguments which can be found in such argumentative strategy; moreover, to reach her conclusion, the skeptic needs to commit to epistemological realism, namely, the claim that each of our beliefs belongs to an epistemological hierarchy based solely on its content. In §3, based on arguments inspired by Wittgenstein, contra epistemological realism, we show how each belief has a justificatory role based on its context.

**Keywords:** skepticism, skeptical hypothesis, epistemological realism, doubt, Wittgenstein

**Diego Rodríguez Téllez:** doctor en filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su área de investigación es la epistemología contemporánea y actualmente investiga acerca de la responsabilidad por actitudes como la creencia.

**ORCID:** 0000-0002-7507-9265

**Mauricio Zuluaga Cardona:** doctor en filosofía por la Ludwig-Maximilians-Universität München. Actualmente es profesor titular del Departamento de filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Sus áreas de investigación son la epistemología, el escepticismo y la historia de la filosofía.

**ORCID:** 0000-0003-4013-5471



## 1. El argumento escéptico

En el presente texto se discute el escepticismo acerca del mundo externo.<sup>1</sup> Defensores de este tipo de escepticismo desde la Modernidad hasta hoy defienden el carácter intuitivo del argumento escéptico. La estrategia de tal defensa ha sido esbozada por Hume (1980) y es seguida por autores contemporáneos como Stroud (1984). Decir que la argumentación escéptica es intuitiva o que tiene un carácter natural es comprometerse con la afirmación de que depende mínimamente de principios teóricos controvertidos. En otras palabras, esta caracterización implica que, en su presentación, el escéptico no introduce más principios que los que ya están implicados en nuestras prácticas ordinarias de justificación. El “Argumento desde la ignorancia” es el argumento escéptico considerado al discutir acerca del escepticismo del mundo externo (ver la reconstrucción por ejemplo en Coliva & Pritchard, 2020; Williams, 2019):

$P_1$ : Si un agente S sabe una proposición ordinaria  $p$  acerca del mundo, entonces S sabe que  $\sim$ HE.

$P_2$ : S no sabe que  $\sim$ HE.

---

C: S no sabe que  $p$ .

Dos observaciones al respecto. En primer lugar, los argumentos escépticos que se ajustan a esta matriz operan por la introducción de una hipótesis escéptica (HE), esto es, un escenario que se plantea como una *posibilidad lógica* bajo la cual podríamos estar equivocados sistemáticamente en aquello que creemos saber. En particular, el hecho de que la hipótesis escéptica sea incompatible con nuestro conocimiento acerca del mundo externo implica que nuestro conocimiento de este tipo de creencias sea cuestionado (cf. Pritchard, 2006; Coliva & Pritchard, 2021). Así considerada, una hipótesis escéptica evalúa conjuntos de nuestras creencias y cuestiona que tengamos justificación para creer cada una de estas. Todo lo que el escéptico pide es reconocer que la hipótesis escéptica es *lógicamente posible*, si bien no se compromete con decir que es *de hecho* el caso. En este sentido, lo que el argumento pone en duda no es la existencia del mundo externo, sino la posibilidad de conocerlo.

En segundo lugar, para insertar las hipótesis escépticas, el argumento desde la ignorancia se apoya en dos principios. Por un lado,  $P_1$  depende de la aceptación del principio epistémico de clausura, es decir, el principio según el cual el conocimiento es lógicamente cerrado bajo alguna relación lógica. Los argumentos escépticos suelen remitir a la formulación del principio según la cual el conocimiento está cerrado bajo implicación conocida:

---

<sup>1</sup> Cuando se hable del escéptico, se hace referencia específica al uso cartesiano del escepticismo (primera meditación), en el que se inserta una argumentación que cabe en lo que se denomina “argumento de la ignorancia”. Ver *infra*.

(S) ( $p$ ) ( $q$ ) (Si  $S$  sabe que  $p$  sabe que  $p$  implica lógicamente  $q$ , entonces  $S$  sabe que  $q$ ).

Ordinariamente parece que estamos dispuestos a reconocer lo siguiente. Asumamos que Sofía sabe que toda persona nacida en Berlín es alemana. Asumiendo que Sofía sabe que nacer en Berlín implica ser alemán, parece que Sofía no podría saber que Klaus nació en Berlín sin que sepa a la vez que Klaus es alemán. Ahora bien, aplicado el principio al problema escéptico, entonces tenemos que, asumiendo que un sujeto sabe que del hecho de que tiene dos manos se sigue lógicamente que no es un cerebro en una cubeta, si el sujeto sabe que tiene dos manos —y, con esto, sabe algo acerca del mundo—, entonces sabe también que no es un cerebro en una cubeta. El principio de clausura parece ponernos en posición de reconocer que saber algo acerca del mundo externo requiere estar en posición de saber que la hipótesis escéptica pertinente es falsa.<sup>2</sup>

Podría pensarse que la necesidad de estar en posición de descartar la hipótesis escéptica revela la exigencia de tener justificación satisfactoria para las proposiciones pertinentes que pensamos que sabemos. Ahora bien, se supone que las posibilidades de error derivadas de las hipótesis escépticas no son eliminables sin más ni son un mero disparate como exigencia para saber. Con el principio de clausura el argumento escéptico se centra en el punto fuerte de traer a colación una posibilidad de error masiva representada por la hipótesis escéptica, esto es, un error que pondría en cuestión cualquier creencia ordinaria acerca del mundo externo (cf. Pritchard, 2005).<sup>3</sup>

Por otro lado,  $P_2$  se apoya en lo que Vogel denomina “principio de indiferencia”: “Si tanto  $p$  como  $q$  son lógicamente compatibles con los datos disponibles y proveen explicaciones de los datos que compiten entre ellas, entonces un sujeto  $S$  está justificado para aceptar  $p$  si y sólo si  $S$  está justificado para rechazar  $q$  (como explicación inferior de los datos)” (Vogel, 1986, p. 24).<sup>4</sup> Específicamente, las hipótesis escépticas están diseñadas de tal modo que incluso si fueran el caso, nuestra experiencia y nuestras creencias seguirían siendo exactamente las mismas. Así, dado que parece que tanto remitirnos a una hipótesis escéptica como remitirnos a una postura realista como explicaciones de nuestras creencias constituye explicaciones lógicamente compatibles con los datos disponibles —de modo que no podemos rechazar ninguna de las posturas sobre esta base—, entonces no estamos justificados para aceptar una posibilidad sobre la otra.<sup>5</sup> En consecuencia, no sabemos que la hipótesis escéptica es falsa.

2 La corrección del principio de clausura ha sido cuestionada por Dretske (1970) y Nozick (1981).

3 Williams argumenta en contra del poder y de la legitimidad irrestrictas de la introducción de las hipótesis escépticas. Ver *infra*, pero también Williams (2019; 2020) y Corti & Cuoto (2018).

4 Cf. con la formulación de Coliva & Pritchard (2022) del principio de indiferencia.

5 Algunas posturas en filosofía de la percepción discreparían sobre este punto. Ver Williams (2019) y el argumento disyuntivista de McDowell (1982).

El argumento escéptico como se ha planteado se apoya entonces en dos principios que parecen aceptables desde la perspectiva de las prácticas epistémicas ordinarias o, al menos, parecen compatibles con estas. Si esto es así, el argumento plantea una especie de paradoja, pues muestra una contradicción al interior de dichas prácticas: por un lado, ordinariamente parece que consideramos que sabemos proposiciones ordinarias como que “La Tierra ha existido por muchos años”; pero por otro, la argumentación escéptica nos llevaría a negar que sabemos algo acerca del mundo externo. Si esta es una manera adecuada de caracterizar nuestra situación epistémica, entonces el escepticismo revela algo profundo acerca de la naturaleza del conocimiento humano y sus limitaciones. En este sentido, el argumento escéptico revelaría una tensión profunda entre la actitud filosófica (escéptica) empeñada en hacer una evaluación del conocimiento y las prácticas epistémicas ordinarias.

En consecuencia, la pregunta que es necesario abordar es: ¿cómo lidiar con el argumento escéptico? El choque entre la conclusión escéptica y las prácticas epistémicas cotidianas parece ser directo. Esto bajo el supuesto de que las prácticas epistémicas cotidianas respaldan los principios que guían la argumentación escéptica. Lo anterior lleva considerar que la argumentación escéptica tiene un carácter *natural* o, siguiendo a Stroud (1984), que el escepticismo goza de *corrección condicional*: si se acepta la naturalidad del escepticismo, sus conclusiones resultan ineludibles. Este rasgo significa que si concedemos que las exigencias para construir el argumento son tan básicas que se desprenden de nuestras prácticas cotidianas —es decir, si se concede su carácter intuitivo o natural—, entonces la conclusión de este resulta ineludible.

Dado lo anterior, surge la pregunta por una manera adecuada de lidiar con el escepticismo. Una posibilidad la constituye un planteamiento *dialéctico* que intente responder al escéptico mediante una refutación directa. Un ejemplo de este tipo de respuesta usualmente se le atribuye a Moore (1959), quien le responde al escéptico con la afirmación de que hay todo un conjunto de creencias cuya verdad sabe con toda seguridad, y de cuyo conocimiento se deriva que sabe que las hipótesis escépticas son falsas. No obstante, una respuesta de este tipo es concesiva con el escéptico en tanto que supone que las premisas del argumento son inteligibles y considera legítimo el interés que nos lleva a él. Al tiempo, si es verdad que la argumentación escéptica tiene un carácter natural o intuitivo, entonces todo planteamiento dialéctico que enfrenta al escepticismo está de cierta manera en desventaja —pues aceptar la naturalidad del argumento es, según la corrección condicional, aceptar automáticamente de algún modo su conclusión.

Frente a esta ventaja dialéctica que este tipo de planteamiento le da al escéptico, Williams plantea que en la discusión hay que hacer desde el inicio una redistribución de las cargas teóricas, de modo que reconozcamos supuestos que pasan desapercibidos. Así, una vía distinta de aproximación al escepticismo es *diagnóstica*. En ella se investigan las afirmaciones del escéptico y sus compromisos. Al menos pueden identificarse dos tipos de diagnóstico: el *terapéutico* y el *teórico*. El primero tiende a disolver la

argumentación escéptica al cuestionar la inteligibilidad de las premisas, es decir, al acusar al escéptico de algún cambio de significado en las proposiciones que le sirven de premisa. Un ejemplo de este tipo de abordaje puede encontrarse en Cavell (1979), para quien el escéptico trataría de significar algo que no puede significar y aun así daría con lo que él describe como “la verdad del escepticismo”. Pero adoptar este camino implica el desafío de dar una respuesta adecuada a la pregunta: ¿por qué algo supuestamente ininteligible nos causa tanto interés y tantos problemas? Empero, más bien la situación parece ser que todos reconocemos que, al menos en cierto sentido, entendemos lo que el escéptico quiere decir. Si la postura escéptica fuera ininteligible, entonces parecería innecesaria una explicación que aclare el interés especial que nos lleva a considerar la argumentación escéptica como valiosa. El *diagnóstico teórico* permite identificar cómo surge el escepticismo y de qué manera tiene algo que aportarnos acerca de nuestra propia experiencia. En este sentido, se examinan tanto los *supuestos teóricos* que se asumen en la investigación, como los posibles usos erróneos de los conceptos pertinentes (cf. el prefacio en Williams, 1996; Williams, 2004a; 2004b; 2019; Corti & Cuoto, 2018).

A continuación ofrecemos una perspectiva de tratamiento del escepticismo orientada hacia el tercer tipo de aproximación mencionada. Primero, mostramos que para lograr las conclusiones escépticas es necesario presuponer un compromiso con el realismo epistémico. Al respecto argumentamos, que es posible rastrear tal compromiso en dos procedimientos argumentativos del escepticismo cartesiano. Si el realismo epistémico es una condición para las premisas del argumento escéptico cartesiano, entonces, al considerar que dicho realismo es injustificado, se bloquea el carácter natural que el escéptico reclama respecto de su argumentación. Este examen se da con mayor eficacia en Wittgenstein. Segundo, mostramos que la consideración wittgensteiniana de que la duda es la contracara del conocimiento sienta las bases para rechazar el compromiso con el realismo epistémico. Esto se basa en consideraciones respecto del entretrejimiento entre el lenguaje y las prácticas humanas que no debe perderse de vista, si hemos de profundizar en nuestra comprensión de los conceptos que empleamos. De esta manera, nuestra postura profundiza la postura que autores como Williams han defendido respecto de la forma en que debe comprenderse el tratamiento que Wittgenstein ofrece del problema escéptico en *Sobre la certeza*. La razón es que el énfasis que hacemos refuerza el punto de Williams de que tenemos conocimiento y lo hace de una manera que no requiere comprometerse con las llamadas “epistemologías de bisagras”.

## 2. El compromiso con el realismo epistémico

La fuerza del argumento escéptico acerca del mundo externo que hemos presentado depende en parte de conceder la exigencia de que para saber algo debemos estar en

posición de descartar alguna hipótesis escéptica. Esta manera de presentarlo, que pone en cuestión nuestro conocimiento ordinario de tazas, ríos o ciudades, es característica de la argumentación de la primera meditación cartesiana, cuando Descartes (2009) invoca la posibilidad del sueño, y posteriormente las del genio maligno y del dios engañador.

A continuación, presentaremos dos argumentos escépticos con el objetivo de poner en evidencia los compromisos injustificados que el escéptico cartesiano asume. Al hacer esto, presentamos un abordaje detallado y novedoso que profundiza las ideas de Williams (de inspiración wittgensteiniana) acerca de la manera como el realismo epistémico está presupuesto en la argumentación cartesiana. La réplica escéptica consiste en afirmar que su propio planteamiento no se corresponde con una posición teórica y, en este sentido, no se compromete con afirmación o negación alguna respecto de nuestra situación epistémica. Lo que él hace, dirá el escéptico, es sacar a la luz una contradicción, la cual encuentra tras una evaluación de nuestro conocimiento *como tal*, esto es, una evaluación que suspende todo interés práctico imbricado en nuestras prácticas cotidianas. En otros términos, la indagación epistemológica se da en el marco de un contexto especial y *filosófico*.

El compromiso que le atribuimos al escéptico cartesiano se corresponde con una versión *sustantiva* del fundacionismo, es decir, un fundacionismo que plantea que hay creencias básicas cuyo estatus epistémico positivo no depende del de otras creencias. Este compromiso involucra a su vez, el realismo epistémico, es decir, la posición que asume que hay una estructura objetiva de la justificación, determinada únicamente por el contenido de las creencias y con independencia de consideraciones contextuales.<sup>6</sup> Al respecto, hay que aclarar que lo anterior no equivale a un compromiso ontológico respecto de los objetos que constituyen la realidad, con lo cual no se trata de que se acuse al escéptico de ser un realista metafísico. De lo que se le acusa es de presuponer un realismo que postula una estructura inferencial objetiva e identificable en abstracto, en la que, en ausencia de circunstancias evaluativas específicas, aun sería posible clasificar las creencias entre básicas y no básicas.<sup>7</sup>

En el análisis de Williams encontramos una propuesta que apunta a diagnosticar la argumentación escéptica. Un punto central de su diagnóstico terapéutico es que adopta una posición crítica del planteamiento escéptico desde su propia base, esto es,

6 Respecto del uso del término "contexto", seguimos el uso de Williams. Al hablar de contextos o circunstancias no hay remisión al concepto de contextos como figura en las teorías contextualistas epistémicas. Más bien, se tiene en mente una concepción más amplia, que incluye información no sólo de estándares epistémicos de justificación, sino también acerca de quién habla, ante quiénes lo hace, cuándo, en dónde, en qué entorno, entre otros elementos (cf. 2019). Sobre el contextualismo epistémico ver Rysiew (2021).

7 Seguramente hay conexiones interesantes entre el realismo epistémico que se le atribuye aquí a la argumentación escéptica cartesiana y el realismo metafísico que puede jugar un papel en el proyecto cartesiano. Sin embargo, la exploración de esta relación requeriría de un examen detallado que desbordaría ampliamente los propósitos de este artículo. Gracias a un/a revisor/a de la revista por traer a colación esta conexión.

abarcando incluso los supuestos de éste. Una vez ha logrado avanzar el diagnóstico, la posición a la que nos induce Williams rechaza el realismo epistémico apoyándose en tesis de una postura de corte contextualista. Empero, hay que aclarar que este texto sólo echamos mano del elemento diagnóstico relativo a la argumentación escéptica, de modo que no discutimos adicionalmente la alternativa que Williams defiende, a saber, el contextualismo externista.

Dado lo anterior, en seguida se muestran dos argumentos que pretenden dejar al descubierto el realismo epistémico que subyace a la argumentación escéptica cartesiana como una presuposición injustificada. Ambos argumentos son novedosos en tanto que profundizan el argumento de inspiración wittgensteiniana de Williams y, al enfocarse en estrategias argumentativas distintas empleadas por el escéptico cartesiano, detallan las maneras en que se manifiesta el realismo epistémico.

## 2.1. Argumento 1: Creencia paradigmática

La evaluación escéptica del conocimiento del mundo externo realiza una valoración del conjunto de nuestras creencias ordinarias. Según Descartes, dicha evaluación no puede hacerse examinando cada una de nuestras creencias, pues ello equivale a una tarea infinita. Entonces Descartes se concentra en encontrar una creencia paradigmática, representativa del conjunto de creencias a evaluar. Si esta sucumbe ante los ataques del escéptico, cualquier miembro del conjunto de creencias representado también lo hace. Así, Descartes se concentra en alguna creencia respecto de la cual tenga la mejor posición epistémica. Un criterio para establecer esta posición es la falta de razones para dudar. Si encontramos una creencia respecto de la cual no tenemos razones para dudar, entonces puede servir para el examen escéptico.

Antes de evaluar las creencias habría que dar una manera de agruparlas y, una vez hayamos definido conjuntos, pasamos a identificar creencias paradigmáticas. ¿De qué manera podríamos comenzar a agrupar creencias? Descartes propone fijarnos en que hay un conjunto grande de creencias cuyo contenido es el mundo externo. Estas creencias proceden de una fuente, a saber, los sentidos. Ahora bien, ¿cuál podría ser la mejor representante del conjunto de las creencias que proceden de los sentidos? Descartes encuentra que su creencia: “Estoy aquí sentado junto al fuego”, cumple con los requisitos de ser paradigmática, de modo que, si hay una creencia que pueda ser considerada como conocimiento en el conjunto de las creencias provenientes de los sentidos, es aquella. Mas no es esta la única creencia que se adecúa a la función requerida: creencias como esta han sido usadas por otros filósofos en sus evaluaciones del escepticismo y son ejemplos de ellas: “Aquí hay una mano”, “Aquí hay un sobre”, (estas dos dichas por Moore en conferencias bajo condiciones de visibilidad óptimas para todo el auditorio), etc.

El escéptico continúa su examen y, mediante la introducción de las hipótesis escépticas, concluye que estas creencias paradigmáticas y *las del mismo tipo* —es

decir, las del conjunto representado— están injustificadas, en tanto que para saberlas requerimos estar en posición de descartar ciertas hipótesis escépticas.

El argumento puede resumirse así:

#### Argumento 1

- (1) Para evaluar las creencias, es menester identificar un modo de realizar una evaluación de conjuntos de creencias que sea razonable.
- (S1) La evaluación de las creencias no puede hacerse de una en una pues es una tarea infinita.
- (2) Las creencias acerca del mundo externo tienen como fuente a los sentidos y, con base en esto, constituyen un conjunto identificable.
- (3) En este conjunto, hay creencias paradigmáticas que son los mejores ejemplares que los sentidos pueden ofrecernos.
- (4) Si el resultado de la evaluación de las creencias paradigmáticas arroja que no constituyen conocimiento, entonces ninguna otra creencia acerca del mundo externo constituye conocimiento.
- (5) No tenemos conocimiento de las creencias paradigmáticas.
- (S5) Saber las creencias paradigmáticas requiere estar en posición de descartar hipótesis escépticas y no estamos en posición de hacerlo.
- (6) Ninguna otra creencia acerca del mundo externo constituye conocimiento.

Dos supuestos clave en este argumento son los siguientes: primero, la aceptación de la agrupación de las creencias en conjuntos; en particular, los conjuntos de “creencias acerca del mundo externo” y “creencias que no son acerca del mundo externo”. Segundo, la aceptación del mecanismo de representación que permite identificar creencias *paradigmáticas*. Bajo este procedimiento, las creencias paradigmáticas serían ejemplares representativos en tanto nuestra situación epistémica respecto de ellas sería reveladora de nuestra situación epistémica respecto del resto de creencias acerca del mundo externo. En particular, si no sabemos las creencias paradigmáticas, entonces no sabemos el resto de las creencias acerca del mundo externo.

Notemos que el resultado del examen realizado en el argumento 1 requiere de una consideración de las creencias *en abstracto*. En efecto, el argumento sólo funciona si concedemos un tratamiento general de las creencias en el que su contenido basta para establecer nuestra situación epistémica respecto de cada una de ellas. De esta manera, aceptar el argumento requiere conceder que simplemente en vista de que las creencias del conjunto en cuestión tienen como contenido el mundo externo podemos inferir algo acerca de nuestra situación epistémica respecto de ellas —en particular, por ejemplo, que requieren de algunas otras creencias para estar justificadas y son, de esta manera, creencias *inferenciales*, no básicas (ver

Williams, 1996)–. Así, aceptar el argumento 1 presupone aceptar de la tesis del realismo epistémico.

## 2.2. Argumento 2: Los sentidos como fuente de conocimiento

Ahora consideremos un segundo argumento: ante la imposibilidad de evaluarlas una a una, en la evaluación que pretende hacer de sus creencias Descartes, comienza reconociendo que todo lo que ha aprendido viene de los sentidos. Ahora bien, como todo lo que viene de los sentidos son datos compatibles con una hipótesis escéptica, todo lo que viene de ellos es compatible con una situación en la que no conocemos nada sobre el mundo externo. Así, surge la pregunta: “¿Cómo podemos conocer algo del mundo por medio de los sentidos?” (Stroud, 1984, pp. 12-13).<sup>8</sup>

Sin embargo, para hacer funcionar un desafío al conocimiento del mundo externo de esta manera, el escéptico requiere una interpretación específica de la afirmación trivial y ordinaria de que conocemos el mundo por medio de los sentidos. Podemos interpretar esta afirmación como una obviedad, al estar de acuerdo con el hecho de que la información sensible es una precondition causal para la formación de creencias acerca del mundo externo. No obstante, establecer esto no equivale a decir nada respecto del lugar de las creencias acerca del mundo externo en una estructura de la justificación; específicamente, no establece que la justificación de las creencias acerca del mundo externo sea de naturaleza *inferencial*—esto es, que dependa de la justificación de otras creencias. En otras palabras, es necesario establecer una distinción entre “ser fuente de conocimiento” —esto es, presentarse en una estructura de la justificación como fundamento— y “jugar un papel en la génesis de las creencias” —esto es, desempeñar un rol en su origen. He aquí el argumento escéptico pertinente:

### Argumento 2

- (7) Formamos creencias acerca del mundo externo por medio de los sentidos.
- (8) Si tenemos conocimiento de una creencia por medio de los sentidos, entonces su justificación está basada en últimas en los sentidos.
- (9) Las creencias acerca del mundo externo están justificadas con base en los sentidos.
- (10) Si una creencia está justificada con base en los sentidos, entonces, respecto de esa creencia, no estamos en posición de descartar la hipótesis escéptica pertinente.
- (11) Si un conjunto de datos es compatible con el planteamiento de la hipótesis escéptica, entonces no constituye conocimiento.  
(S11) El conocimiento del mundo externo requiere descartar la hipótesis escéptica.
- (12) Las creencias acerca del mundo externo no constituyen conocimiento.

<sup>8</sup> Para examinar otra estrategia escéptica vinculada a la argumentación cartesiana ver Zuluaga (2021).

- (13) Por lo tanto, las creencias acerca del mundo externo no tienen una base aceptable para constituir conocimiento y el conocimiento del mundo externo es imposible.

La interpretación de la afirmación de que conocemos el mundo por medio de los sentidos como una obviedad es la que establece que la experiencia sensible juega un rol en la génesis de las creencias. Mas la interpretación que requiere el escéptico está dada por la premisa (8). Dicho de otro modo, el escéptico iguala (a) “El conocimiento del mundo externo es empírico” y (b) “Toda la evidencia posible es en última instancia sensorial”. La afirmación (a) se puede interpretar inocuamente de manera que plantea una condición causal en la formación del conocimiento del mundo externo. Empero, esta interpretación no parece funcionar como interpretación de (b), toda vez que en (b) se impone una estructura de la justificación del conocimiento que se rastrea hasta la experiencia sensible. En otras palabras, se importa una estructura de la justificación en la que se nos *exige* que para conocer cosas sobre el mundo a través de los sentidos es necesario establecer una ruta inferencial que parta desde —o tenga su fundamento en— el modo como se nos aparecen las cosas, es decir, a partir de datos sensoriales.

A lo sumo, (a) muestra cierto papel de la experiencia en la evidencia, pero no que la experiencia es el *fundamento*, la base justificativa, del conocimiento empírico. Así, hay que notar que (b) dice lo mismo que la premisa (9), la cual se infiere de (7) y (8). Por ende, la consideración de que las creencias acerca del mundo externo tienen una naturaleza inferencial, permanece injustificada y es a todas luces controvertida. En este sentido, responder a la pregunta: “¿Qué información obtenemos de los sentidos?” no es algo que pueda hacerse *a priori* (cf. Williams, 1996).<sup>9</sup> Este es otro modo de mostrar que, para poder extraer sus consecuencias, el escéptico impone una interpretación fundacionista sustantiva respecto del conocimiento y la justificación. En esto vemos nuevamente cómo se cuele el realismo epistémico.

### 2.3 Presupuestos de la argumentación

Cuando se habla de fundacionismo en epistemología usualmente se lo asocia con una versión sustantiva de esta tesis. Esto a pesar de que puedan distinguirse dos registros

9 Williams ofrece una breve caracterización de una visión del conocimiento empírico alterna, a partir de Wittgenstein y Sellars: “al ser entrenados para aceptar un cierto sistema de juicios (o tal vez varios sistemas relacionados de manera no muy precisa), también somos entrenados en técnicas para hacer y aseverar juicios. Esto es un asunto causal y cualquier papel que la experiencia desempeñe es causal. Cuando y sólo cuando hemos dominado el sistema estamos en posición de tratar la experiencia como evidencia para juicios acerca de cómo son las cosas objetivamente y de explicar cómo y por qué ciertas experiencias son significativas evidencialmente. En otras palabras, somos iniciados en el Sistema de juicios en el que las creencias acerca del mundo y la evidencia de nuestra experiencia son interdependientes” (1996, pp. 71-72). Cf. Williams (2019); Corti & Cuoto (2018).

del fundacionismo: uno *formal* (esto es, aquel que señala meramente una estructura en la teoría del conocimiento), para el cual la justificación depende de creencias básicas, si hemos de evitar el regreso *ad infinitum*, y otro *sustantivo*, el cual, además de postular la dependencia justificativa de creencias básicas, plantea aspectos esenciales de la clase o especie de creencias básicas que la distingue del resto de creencias. Para la argumentación que se plantea en lo que resta de esta sección, el componente sustantivo del fundacionismo que se presupone en la argumentación escéptica está ejemplificado por el realismo epistémico.

En el fundacionismo que el escéptico cartesiano asume parece claro que, al cuestionar las creencias del mundo externo, se presupone que hay un conjunto que es la base a partir de la cual se derivaría el conocimiento del mundo externo. Este papel fundacional sería ocupado por el conocimiento de los datos de los sentidos.<sup>10</sup> Esto resulta de asumir que “Toda la evidencia posible es en última instancia sensorial”. En efecto, las condiciones de posibilidad del planteamiento de que “Toda la evidencia posible es en última instancia sensorial” requieren que se presuponga una distinción entre un conocimiento que sea inferencial y otro que sea fundacional. Como se ha tratado de mostrar, el conocimiento que sería inferencial es el del mundo externo y el que sería fundacional es el de los datos de los sentidos. De aquí que se importe el realismo epistémico como teoría fundacionista sustantiva. A continuación se detalla el argumento.

Por un lado, tenemos que el conocimiento de los datos de los sentidos presuntamente resiste los embates del ataque realizado a través de las hipótesis escépticas. Por ejemplo, a diferencia de “Sé que aquí hay una mano”, “Sé que tengo una experiencia de rojo” no se afectaría por el hecho de que no pueda descartar una hipótesis escéptica. Por otro, tenemos que “el conocimiento del mundo externo es empírico”, esto es, que se da a través de los sentidos. Mas el conocimiento de los datos de los sentidos es compatible con la posibilidad lógica insertada a través de la hipótesis escéptica. Así, ese conocimiento no determina cómo ha de ser el mundo; en efecto, se mantiene inalterado tanto si la hipótesis escéptica es el caso como si no lo es. Por ello, el conocimiento del mundo está condenado al fracaso. Esto en tanto que no hay forma de satisfacer el requerimiento de dar con una inferencia que muestre cómo desde el conocimiento de los datos de los sentidos se deriva el conocimiento del mundo externo, lo cual es justamente lo que el escéptico cartesiano pide.

Empero, notemos que esta argumentación asume compromisos controvertidos. En efecto, se presupone que las creencias tienen, por su contenido y en abstracto, un estatus epistémico especificable, lo cual equivale a comprometerse con un fundacionismo sustantivo según el cual “nuestras creencias se organizan a sí mismas en

<sup>10</sup> Siguiendo una caracterización que propone Tomasini, básicamente los *datos de los sentidos* se caracterizan por “(a) ser entidades epistémicamente *simples*; (b) ser entidades *particulares* o *privadas* a cada mente; (c) ser esencialmente *mentales*” (2001, p. 91).

clases generales según ciertas relaciones naturales de prioridad epistémica” (Williams, 1988, pp. 418-419). Bajo esta perspectiva, mientras que algunas creencias básicas gozan de credibilidad intrínseca —es decir, de una credibilidad derivada de su propio contenido—, la justificación del resto de creencias es de naturaleza inferencial. Así, bajo esta línea argumentativa habría especies epistémicas naturales, esto es, conjuntos de creencias que, al compartir una cierta propiedad esencial constituyen una especie epistémica cuya identificación depende solamente de su contenido. Específicamente, identificamos dos especies epistémicas: creencias acerca del mundo externo y creencias acerca de los datos de los sentidos. Resulta claro que esta perspectiva asume que las creencias se insertan en una estructura de la justificación objetiva e independiente de todo contexto. Por ejemplo, “Aquí hay una mano” sería una creencia acerca del mundo externo y para constituir conocimiento necesitaría de una justificación de naturaleza inferencial. Por su parte, “Tengo una experiencia de rojo” sería una creencia sobre datos de los sentidos y, al ser epistémicamente privilegiada, constituiría por sí misma conocimiento.

Notemos que las *relaciones de prioridad epistémica* recién detalladas describen una estructura fundacionista sustantiva particular, en la que el tipo de contenido de una creencia particular determina la clase a la que pertenece (creencia básica o no). Además, al aceptar la prioridad epistémica desatendemos las condiciones del contexto de la creencia.

Dado lo anterior, para alcanzar su conclusión, el escéptico cartesiano necesita asumir el fundacionismo sustantivo bajo la forma del realismo epistémico, el cual supone una estructura de la justificación (aspecto epistémico) objetiva (aspecto realista). En este sentido, si se cree que hay especies epistémicas naturales y relaciones epistémicas naturales —de nuevo, “naturales” en tanto que describen una propiedad o característica esencial que da lugar a una determinada especie— entonces hay un compromiso con el realismo epistémico. Mas, como se introduce injustificadamente el realismo epistémico, resulta que éste surge de la evaluación que el filósofo hace del conocimiento del mismo modo como un conejo surge del sombrero del mago.

## 2.4. Interpretación de las premisas del argumento escéptico

Ahora centrémonos en un examen preciso de las premisas del argumento escéptico presentado al inicio. Comencemos preguntando: ¿Cuáles son los casos de saber involucrados en “S sabe que  $p$ ”? Debido a que evaluar cada una de las creencias resulta ser una “tarea infinita”, la investigación se centra en creencias paradigmáticas. En muchos casos, dichas creencias son afirmaciones mooreanas, esto es, proposiciones de las cuales *ordinariamente no decimos* que las sabemos; en efecto, no aseveramos ordinariamente que sabemos que “Aquí hay una mano” o que “Estamos sentados junto al fuego”. Podemos comenzar a ver aquí que la rareza de las hipótesis escépticas se

“compensa” de cierto modo con la de los candidatos paradigmáticos elegidos. Sólo en la discusión del escepticismo estas creencias se vuelven objetos de conocimiento (cf. Williams, 2004a; 2019; 2020). No obstante, las hipótesis escépticas son sólo desafíos indirectos de las afirmaciones mooreanas. En cambio, son desafíos directos de los compromisos epistémicos implícitos en las afirmaciones mooreanas. Consideremos la siguiente situación:

*Alfonso:* —Sé que aquí hay dos manos.

*Beatriz:* —¿Cómo lo sabes?

*Alfonso:* —Porque las veo; o sea, por medio de los sentidos.

Una vez se asevera una afirmación mooreana, a la pregunta por la base justificativa se responde remitiendo a los sentidos. Notemos que aquí “sentidos” se toma como una facultad, es decir, como un módulo o sistema de recolección y acumulación de información. Dos consideraciones al respecto (cf. Williams, 2004a): (1) El módulo (o la facultad) recoge únicamente cierto tipo de información, es decir, está atado o limitado en términos de información, ya que sólo recibe información de cierto tipo; (2) el módulo opera con independencia epistémica y semántica de otros módulos, de modo que la evidencia que recoge da lugar a un estrato de conocimiento autónomo. Bajo esta perspectiva se ve cómo las hipótesis escépticas entran en juego. Los sentidos sólo ofrecerían evidencia del fenómeno. Dado que, en esta perspectiva, los sentidos serían autónomos, el conocimiento de fenómenos sería independiente del conocimiento del mundo. Además, la evidencia de fenómenos subdetermina los hechos del mundo (esto en tanto que no pueden garantizar que el mundo sea como se nos presenta). Así, al tiempo, las hipótesis escépticas (i) determinan los límites de los sentidos como módulos de información y (ii) indican la imposibilidad de cruzar esos límites.

Ahora hay que pasar a discutir las consecuencias epistémicas de la postulación de las hipótesis escépticas. Para empezar, respecto de la distinción entre apariencia y realidad, Williams (1988) plantea que ésta no acarrea por sí misma alguna consecuencia epistémica inmediata, en tanto requiere, además, de una manera de ubicar nuestras creencias en alguno de sus costados. Así, todavía falta argumentar cómo el planteamiento de la brecha lógica justifica la prioridad del conocimiento acerca de nuestra experiencia sobre el conocimiento del mundo externo. En este sentido, la interpretación epistémica de la brecha lógica entre el conocimiento acerca de nuestra experiencia y el conocimiento del mundo depende de la asunción del realismo epistémico y no en el otro sentido. Williams (1988) plantea:

El hecho, si es un hecho, al que apunta el filósofo escéptico amenaza con llevar al escepticismo sólo bajo el supuesto adicional de que conocer cualquier cosa acerca del mundo depende de la existencia de algún método completamente general para inferir enunciados acerca del mundo a partir de información acerca de la “experiencia” [...] La ausencia de conexiones lógicas claras entre enunciados

de *experiencia* y enunciados acerca del mundo objetivo no tiene significado epistemológico *intrínseco* (pp. 432-3).

La relación entre la realidad y la apariencia es simétrica y es por esto que el escéptico necesita argumentación adicional que le otorgue a la brecha lógica implicaciones epistémicas; en efecto, “que el mundo sea de cierto modo requiere que la experiencia esté definida de cierto modo, tanto como que la experiencia sea de cierto modo requiere que el mundo esté definido de cierto modo” (Williams, 1988, p. 433). Asumir una asimetría en la relación entre el conocimiento acerca de nuestra experiencia y el conocimiento del mundo es presuponer, de nuevo, el realismo epistémico. Así, respecto de las hipótesis escépticas Williams (1988) plantea:

Si la ausencia de conexiones lógicas claras entre enunciados de experiencia o “apariencias” y enunciados sobre “el mundo” no tiene un significado epistemológico intrínseco, tampoco lo tienen las bien conocidas posibilidades escépticas [...]. Dejando a un lado las presuposiciones fundacionistas, estos ejemplos se reducen a vívidas ilustraciones de la independencia lógica de la información acerca del curso de la experiencia y la información acerca del mundo. Ellos cesan de ser argumentos a favor del escepticismo. Dichos ejemplos comprometen la posibilidad del conocimiento del mundo únicamente bajo la condición de que justificar una creencia acerca del mundo dependa siempre, en último análisis, de derivar dicha creencia a partir de “datos de experiencia”. Una doctrina general de la prioridad epistémica objetiva es indispensable (p. 433).

De esto resulta entonces que es la manera en que el escéptico emplea las hipótesis escépticas en su argumentación la que hace que arrastren consigo los presupuestos del realismo epistémico y carguen de consecuencias epistémicas la brecha lógica que ilustran.

Respecto del planteamiento de que la prioridad epistémica del conocimiento de datos de los sentidos sobre el conocimiento de objetos físicos está atada al escepticismo vía las hipótesis escépticas, huelga decir que es algo que otros autores ya han reconocido (cf. Stroud, 1984). Pero para ellos la brecha lógica funciona como expresión de la asimetría epistémica entre conocimiento de datos de los sentidos y conocimiento de objetos físicos. En otras palabras, presuntamente, la forma en que entran en juego las hipótesis escépticas muestra justamente esta asimetría; empero, lo que Williams argumenta es que, sin argumentación antecedente de por qué ésta debería ser aceptada, hay que decir que ese tratamiento de las hipótesis *presupone* la asimetría. En consecuencia, dado que es menester reconocer que las hipótesis escépticas ponen de relieve la brecha lógica entre apariencia y realidad, y esto sólo es hacer un punto lógico, no tenemos un argumento que justifique cómo a partir de ello podríamos obtener una conclusión epistémica.

¿Qué hemos hecho hasta aquí? En §2, de manera novedosa, hemos detallado dos argumentos del que se vale el escéptico cartesiano para llegar a su conclusión, a saber, el de las creencias paradigmáticas y el de los sentidos como fuente de conocimiento. Hemos además argumentado que los dos argumentos sólo son exitosos en la medida en que se acepte la tesis del realismo epistémico. Así, hasta aquí hemos profundizado en la comprensión de la manera en que el argumento escéptico cartesiano se compromete con el realismo epistemológico.

### 3. Wittgenstein y el realismo epistémico

El objetivo de la siguiente sección es mostrar cómo la argumentación wittgensteiniana respecto de la duda como práctica intersubjetiva favorece la argumentación en contra del realismo epistémico. En este sentido, lo que se muestra es la importancia y el alcance de la aceptación de la idea de que evaluar una creencia implica sensibilidad al contexto y, por ello, una sensibilidad a los intereses desplegados en el juego de lenguaje. Esto permite comprender la manera en que podemos considerar que tenemos conocimiento.

En *Sobre la certeza* Wittgenstein realiza un trabajo de aclaración conceptual concerniente principalmente a tres conceptos: duda, saber y certeza. Dicho trabajo está motivado en parte por la respuesta mooreana al escéptico. En lo que respecta a la duda, hay dos aspectos que debemos observar en torno a las relaciones entre esta, por un lado, y el conocimiento y la certeza, por otro. Primero, la duda es la contracara del conocimiento; es decir, las proposiciones que podemos poner en duda son también proposiciones susceptibles de ser conocidas. Segundo, de la imposibilidad de poner en duda una cierta proposición en un contexto, Wittgenstein plantea que dicha proposición en ese contexto “viaja por fuera de la ruta de toda investigación”. Examinemos lo siguiente:

Si obedeces la orden “Tráeme un libro” es del todo posible que debas investigar si lo que ves allí es realmente un libro, pero entonces sabes bien lo que se entiende por “libro”; y si no lo sabes, puedes consultarlo —pero entonces, deberás saber sin duda lo que significa otra palabra. Y que una palabra signifique tal y tal, que se use de tal manera y de tal otra es, nuevamente, un hecho de experiencia como el de que aquel objeto sea un libro.

De modo que, para poder obedecer una orden ha de haber un hecho de experiencia sobre el que no tengas dudas de ningún tipo. En efecto, la duda descansa sólo en lo que está fuera de duda.

Pero, dado que un juego de lenguaje consiste en diversas acciones repetidas a lo largo del tiempo, parece que no es posible decir de ningún caso *individual* que,

para que haya un juego de lenguaje, tal y tal cosa ha de estar fuera de duda, aunque pueda decirse que, por regla general, un juicio empírico u otro debe estar fuera de duda (OC §519).

Hay proposiciones que por su rol en juegos específicos son certezas o, como se han llamado por la metáfora que Wittgenstein introduce, “proposiciones bisagra”<sup>11</sup>, esto es, proposiciones que posibilitan cada juego de lenguaje. Hay que anotar que las condiciones de posibilidad de cada juego son objetivas y especificables según el caso. Además, estas condiciones se caracterizan porque no pueden manipularse sin dar al traste con las prácticas que constituyen el juego (cf. OC §343). Un ejemplo de lo anterior es la proposición “La Tierra ha existido durante mucho tiempo”, puesta en relación con los datos históricos en el marco de una investigación en historia. Dicha proposición se encuentra a la base de toda investigación histórica, en tanto que, al ponerla en duda, dejarían de tener sentido los resultados de la investigación. Así, *bajo este marco*, cuestionar esa proposición implica dejar de hacer investigación histórica, esto es, dejar de jugar los juegos de lenguaje asociados con esta práctica investigativa particular (cf. OC §§182-188).

Bajo esta línea podemos comenzar a plantear un rechazo del realismo epistémico. En efecto, de la independencia entre los juegos de lenguaje (o de los contextos) se sigue que los resultados que obtengamos en uno de ellos no afectan las relaciones que establecemos en otros. Entonces, si el planteamiento escéptico se da en un contexto filosófico específico, con sus necesidades metodológicas particulares, los resultados que se obtengan en este juego no tienen consecuencias importables a cualquier otro juego ni para todo uso de cierto concepto. Así, de que no podamos saber la falsedad de, por ejemplo, “La Tierra ha sido creada hace cinco minutos con evidencia engañosa acerca de su antigüedad” en el contexto filosófico, no se sigue lo mismo para el resto de los contextos; en efecto, el sentido de dicha proposición y su relación con el resto de las proposiciones se ha de estipular sólo dentro de los juegos específicos particulares. Mientras “La Tierra ha existido durante muchos años” funciona como una proposición bisagra en los juegos de investigación histórica, en la investigación filosófica del escéptico esta proposición asume nuevas relaciones, con relación a otras proposiciones bisagras y otras necesidades metodológicas. Ahora bien, tras la consideración de la independencia y simetría de los contextos está el pensamiento de que una proposición en abstracto y según su contenido no determina nada acerca de su estatus epistémico. Wittgenstein dice:

11 Ver, por ejemplo, Coliva (2016); Pritchard (2021). Hay algunos planteamientos críticos de las epistemologías de bisagras. Por ejemplo, Piedrahita (2021) considera que versiones como las de Pritchard y la de Coliva no responden apropiadamente a un desafío relativista. Por su parte, Williams (2019) argumenta desde otro punto de vista según el cual estas epistemologías han hecho una interpretación debilitada de Wittgenstein, en la medida en que plantean que la actitud doxástica apropiada que tenemos hacia las proposiciones bisagra es algo más débil que la actitud de saber. Así, no han hecho suya propiamente la lección wittgensteiniana de que sabemos proposiciones bisagras. Respecto de la pregunta por la justificación de las proposiciones bisagra, ver Gómez Alonso (2019).

Que tengo dos manos es, en circunstancias normales, algo tan seguro como cualquier cosa que pudiera aducirse como evidencia al respecto.

Esa es la razón por la que no puedo considerar el hecho de que veo dos manos como una evidencia de ello (OC §250).

Aquí Wittgenstein está mostrando que, en las condiciones en las que Moore lo plantea, “Aquí hay una mano” se presenta como un juicio terminal o como una proposición bisagra. En efecto, en la estructura inferencial *de este contexto* no hay nada *adicional* que pueda citarse a su favor como un fundamento. No obstante, un cambio de contexto puede alterar el rol de la proposición. Supongamos que a la sección de reparación de muñecos de una juguetería llega una bolsa con las partes de varios muñecos y a los reparadores les encargan la tarea de rearmar los juguetes. Bajo estas condiciones, podemos determinar un sentido distinto y diáfano para la proposición en cuestión; en efecto, resulta perfectamente plausible que, tras ponerse en la labor de clasificar las partes de los juguetes rotos, uno de los reparadores le diga al resto mientras sostiene una manito: “Aquí hay una mano”. A su vez, de haber planteado este personaje que sabe que allí hay una mano, podría perfectamente inquirirse por la justificación de su afirmación, a lo cual él podría plantear, por ejemplo, que lo sabe por el modo en que están dispuestos los dedos (lo cual descarta que la parte sea una pierna). Con esto se está apuntando, una vez más, a la consideración de que una proposición no tiene un rol epistémico definido únicamente a partir de su contenido. También desde otro punto de vista puede realizarse la misma observación. Atendiendo a consideraciones en torno a la posibilidad de cometer un error, Wittgenstein plantea:

Podríamos, pues darle la razón a Moore si lo interpretáramos del siguiente modo: una proposición que dice que hay un objeto físico puede ocupar el mismo lugar lógico que una proposición que dice que aquí hay un punto rojo (OC §53).

Es clarísimo que la argumentación de Wittgenstein permite rechazar la partición de las creencias entre creencias acerca del mundo externo y creencias de datos de los sentidos, la cual está presupuesta por el realismo epistémico. Ahora bien, específicamente, si alguien está o no en capacidad de equivocarse, de cometer un error, no es algo que se determina por la certeza o seguridad que ese individuo siente respecto del contenido en consideración, sino que es algo que se establece objetivamente (cf. OC §16). Lo importante para determinar si hay conocimiento es el estatus epistémico del sujeto, es decir, su posición frente a la posibilidad de dar una justificación y, en general, su posición respecto de la posibilidad de cometer un error (cf. Williams 2004b). Si el análisis presentado antes concerniente a “Aquí hay una mano” es acertado, es decir, si resulta verosímil que en ocasiones puede funcionar como una proposición bisagra (aunque en otras no), entonces no hay razón en abstracto para considerar una prioridad epistémica en lo que a creencias acerca de nuestra experiencia (o acerca de datos de

los sentidos) se refiere. Así, en ocasiones “Aquí hay una mano” puede ser tan cierto como “Percibo una mancha roja”, en el sentido en que según como se articula en un contexto, estas proposiciones toman la forma de juicios terminales o proposiciones bisagra (cf. Williams, 2020; 2019).

A su vez, un aspecto de las prácticas que hay que notar y que viene asociado con el planteamiento del significado como uso, es la invitación a fijarse en el aprendizaje de las palabras. Esta remisión a las prácticas puede verse como un modo útil de caer en cuenta de que el realismo epistémico no es incontrovertible y podemos, en efecto, abordar el asunto de la certeza desde otro punto de vista, esto es, uno que tenga en cuenta consideraciones en torno al lenguaje. Remitir a los usos de las palabras nos permite percatarnos de que el modo en que los aprendemos, un modo que es público, intersubjetivo y normativo, no se basa en una distinción particular entre conocimiento matemático, conocimiento experiencial o conocimiento de objetos físicos. Dicho de otro modo, si bien los mecanismos involucran las particularidades de cada práctica, en ello no se remite a algo que, por decirlo de algún modo, el individuo “descubre” para sí mismo, algo como un estado mental particular o a algo que reside en el propio contenido de la proposición considerado en abstracto. Aprendemos a usar enunciados matemáticos, acerca de datos de los sentidos o acerca de objetos físicos de la misma manera, en los mismos contextos y no de un modo específico que singularice y excluya otro tipo de enunciados. En este sentido, la distinción entre tipos de conocimiento es algo que aplicamos *tras* haber aprendido a usar las proposiciones en contextos y para ciertos propósitos; por ejemplo, cuando hacemos filosofía. Al respecto, la consideración de las posibilidades de error al formular enunciados resulta ilustrativa:

Compáralo [“Tengo dos manos”] con  $12 \times 12 = 144$ . En este caso tampoco podemos decir “quizás”. Puesto que, en la medida en que esta proposición descansa en el hecho de que no contamos mal ni nos equivocamos y en el de que nuestros sentidos no nos engañan al calcular, ambas proposiciones, la aritmética y la física, se encuentran al mismo nivel.

Quiero decir: el juego de la física es tan seguro como el de la aritmética. Pero esto puede ser malentendido. Mi observación es una observación lógica, no una observación psicológica.

Quiero decir: quien no se maraville de que las proposiciones aritméticas (por ejemplo, la tabla de multiplicar) sean “absolutamente” ciertas, ¿por qué habría de asombrarse de que también lo sea la proposición “Esta es mi mano”? (OC §§447-448).

A partir de lo planteado, cometer un error deja de ser algo que suceda simplemente según la posibilidad lógica bajo consideración. Remitir al aprendizaje de las palabras y al significado de las oraciones permite ver que los juegos de lenguaje requieren como condición de posibilidad que aquello de lo que se habla sea conocido y reconocido en

cada ocasión; por ejemplo, que estemos en capacidad de reconocer una silla, un dolor o el número 2 para poder si quiera entrar en juegos que involucren objetos externos, percepciones o números. Este reconocimiento es un requerimiento básico si hemos de seguir en un determinado juego de lenguaje y, en tanto sea así, para determinados juegos de lenguaje se excluye la posibilidad de cometer un error con la misma inexorabilidad en el caso de la existencia de una silla que en el caso en el que  $5 + 4 = 9$  (cf. OC §§455-457).

Todo lo anterior ha tenido como objeto plantear que el sentido de una proposición debe ser examinado en asociación con formas de vida específicas, pues son estas las que permiten que las proposiciones tengan un lugar en la constitución del juego. En particular, esta asociación pone la proposición en relación con otras proposiciones involucradas y determina el papel que ella ha de desempeñar. Esto es lo que se ha mostrado para el caso de “Aquí hay una mano”: según un contexto específico dicha proposición puede o no ponerse en relación con prácticas como la de la duda o la del conocimiento. En consecuencia, lo que se está planteando es que no hay algo como “hechos naturales epistémicos” por sí solos que el filósofo pueda leer para darle un lugar a alguna proposición y determinar de este modo la posibilidad de saberla, ponerla en duda o situarla en una estructura de justificación.

Paralelamente, la resolución de una duda activa un proceso que llamamos “investigación”, y ésta no es otra cosa que otra práctica humana. De este modo, podemos ahora plantear que la observación de Williams respecto a la estipulación de un meta-contexto disciplinario que determina la posibilidad de una investigación constituye la otra cara de la observación de que la duda a su vez presenta un conjunto de condiciones que la posibilitan. Toda búsqueda, toda investigación, responde a una duda que la activa y que además le otorga un sentido, una cierta orientación y unos parámetros en los cuales ha de tratarse. De esta manera, podemos pensar que hay una correspondencia entre las condiciones que dan lugar a una duda y el marco en el que se inscribe una investigación; después de todo, este modo de plantear las cosas permite detallar las particularidades del contexto del epistemólogo, el cual se posibilita sólo cuando se acepta una duda que responde a los mecanismos del realismo epistémico.<sup>12</sup>

## 4. Conclusión

A la luz del problema escéptico trazado desde el argumento de la ignorancia, nuestro objetivo ha sido profundizar la idea de que el escepticismo no resulta tan natural o intuitivo como parece. En efecto, para poder sacar adelante su investigación, el

---

12 Se ha ofrecido hasta aquí una interpretación verosímil de las observaciones de Wittgenstein en *Sobre la certeza*, principalmente. Esta interpretación está en línea con la que ha defendido en los últimos años Williams (2007; 2019; 2020). Sin embargo, no es la única epistemología basada en una interpretación de Wittgenstein. Las llamadas “epistemologías bisagra” son un ejemplo de posturas que realizan interpretaciones alternativas (cf. Coliva, 2016).

escéptico requiere del compromiso con una versión sustantiva del fundacionismo, bajo la forma del realismo epistémico. Este compromiso permanece injustificado y, siendo así, no es necesario que asintamos completamente a él.<sup>13</sup> Si bien las hipótesis escépticas se planteaban con fuerza como pertinentes para establecer la posibilidad de conocimiento, se ha recalado con Williams que una interpretación alterna de ellas les otorga un lugar como ilustración de las premisas lógicas que concluyen con la postulación de una brecha entre lo que se nos aparece como fenómeno y la realidad. Mas solo en la medida en que se adopta el realismo epistémico puede la tesis de la brecha lógica cargarse de implicaciones epistémicas y esto es algo que no estamos forzados a aceptar irrestrictamente. A este respecto, un aporte central de este texto es identificar en dos estrategias argumentativas del escéptico cartesiano los modos como se presupone la tesis del realismo epistémico.

Por otro lado, se han mostrado algunos lugares en los que Wittgenstein hace ver que suscribir su tesis del significado como uso implica una consideración de las prácticas como el lugar del sentido para las expresiones del lenguaje. En esta medida, hay unas condiciones que posibilitan nuestras prácticas lingüísticas, pero dichas condiciones no pueden ponerse en duda sin dar al traste con las prácticas que sustentan. Al tiempo, se ha reconocido que la tesis de la irreductibilidad de los juegos sitúa los contextos en relaciones simétricas e independientes, de modo que lo que sucede en un juego no tiene implicaciones lógicas en otro. El siguiente paso argumentativo que se ha esbozado consiste en hacer explícita la argumentación wittgensteiniana relativa a las condiciones que posibilitan los casos en que se cometen errores. Esto permite mostrar cómo la comprensión de este mecanismo arroja luces críticas sobre la partición de nuestro conocimiento según su contenido en conocimiento acerca del mundo externo y conocimiento acerca de nuestra experiencia, y que asume que este último es el depositario de la certeza.<sup>14</sup>

## Referencias bibliográficas

- Cavell, S. (1979). *The claim of reason*. Oxford University Press.
- Coliva, A. (2016). Which hinge epistemology? *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2-3), 79-96. <https://doi.org/10.1163/22105700-00603002>
- Coliva, A. & Pritchard, D. (2022). *Skepticism*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429057946>

13 ¿Es posible una epistemología que no asuma compromisos? Sobre esta cuestión es iluminador remitirse a Pérez Chico & Sanfélix Vidarte (2019).

14 Muchas personas han aportado críticamente a la discusión de este artículo. Agradecemos principalmente las revisiones anónimas que han permitido mejorar el texto.

- Corti, L. & Cuoto, D. (2020). Contextualism in context: interview with Michael Williams. *Avant*, XI(2),1-13. <https://doi.org/10.26913/avant.2020.02.03>
- David, M. & Warfield, T. (2008). Knowledge-Closure and skepticism. En Q. Smith (Ed.), *Epistemology: New Essays* (pp. 137-186). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199264933.003.0008>
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguida de las objeciones y respuestas* (J. A. Díaz, trad.). Universidad Nacional de Colombia.
- Dretske, F. (1970). Epistemic operators. *Journal of Philosophy*, 67, 1007-1023. <https://doi.org/10.2307/2024710>
- Gómez Alonso, M. M. (2019). Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios de Filosofía*, 60, 159-182. <https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a08>
- Hume, D. (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza.
- McDowell, J. (1982). Criteria defeasibility and knowledge. *Proceedings of the British Academy*, 68, 455-79.
- Moore, G. E. (1959). *Philosophical papers*. George Allen & Unwin. [Versión en español: (1983). *Defensa del sentido común y otros ensayos* (C. Solís, trad.). Ediciones Orbis].
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Harvard University Press.
- Pérez Chico, D. & Sanfélix Vidarte, V. (2019). Metaescepticismo. *Estudios de Filosofía*, 60, 183-202. <https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a09>
- Piedrahita, O. (2021). Can hinge epistemology close the door on epistemic relativism? *Synthese*, 199, 4645-4671. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02995-4>
- Pritchard, D. (2005). *Epistemic luck*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019928038X.001.0001>
- Pritchard, (2006). *What is this thing called knowledge?* Routledge.
- Pritchard, (2021). Wittgensteinian hinge epistemology and deep disagreement. *Topoi*, 40, 1117-1125. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9612-y>
- Rodríguez Téllez, D. (2022). Sobre la distinción entre los principios epistémicos de clausura y de transmisión. *Tópicos*, 62, 349-381, <https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1594>
- Rysiew, P. (2021). Epistemic contextualism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/contextualism-epistemology/>>.
- Stroud, B. (1984). *The significance of philosophical scepticism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198247613.001.0001>
- Tomasini, A. (2001). *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*. Plaza y Valdés.
- Vogel, J. (1986). *Cartesian skepticism and epistemic principles*. Tesis de disertación doctoral. Yale University.

- Williams, M. (1988). Epistemological realism and the basis of skepticism. *Mind*, XCVII(387), 415-439. <https://doi.org/10.1093/mind/XCVII.387.415>
- Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts*. Princeton University Press.
- Williams, M. (2004a). Knowledge, reflection and skeptical hypotheses. *Erkenntnis*, 61(2), 315-343. <https://doi.org/10.1007/s10670-004-9290-6>
- Williams, M. (2004b). Wittgenstein's refutation of idealism. En D. McManus (Ed.), *Wittgenstein and Scepticism* (pp. 76-96). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203467794-3>
- Williams, M. (2005). Why Wittgenstein isn't a foundationalist. En D. Moyal-Sharrock & W. Brenner (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 47-58). Palgrave MacMillan. [https://doi.org/10.1057/9780230505346\\_4](https://doi.org/10.1057/9780230505346_4)
- Williams, M. (2007). Why (Wittgensteinian) contextualism is not relativism? *Episteme*, 4(1), 93-114. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.1.93>
- Williams, M. (2019). Beyond unnatural doubts. En E. Marchesan & D. Zaperro (Eds.), *Context, Truth, and Objectivity* (pp. 59-87). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315106250-4>
- Williams, M. (2020). Knowledge without "Experience". *International Journal for the Study of Skepticism*, 11(2), 119-142. <https://doi.org/10.1163/22105700-20201425>
- Wittgenstein, L. [OC] (1972). *On certainty* (G. E. M. Anscombe, trad.). Harper & Row.
- Zuluaga Cardona, M. (2012). El principio de cierre lógico del conocimiento y el escepticismo. *Praxis Filosófica*, 35, 99-112. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i35.3479>
- Zuluaga Cardona, M. (2021). Descartes and the problem of criterion. En V. Raga Rosaleny & P. Junqueira Smith (Eds.), *Skeptical doubt and disbelief in modern european thought* (pp. 77-86). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-55362-3\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-030-55362-3_5)

# Praxis Filosófica

Auge y caída de las actividades atléticas  
en la antigua Grecia: en busca del origen de la filosofía occidental  
*Jorge Ornelas*

Racismo, biopolítica y gubernamentalidad.  
Derivas de las categorías foucaultianas  
*Marcelo Raffin*

El aspecto lógico del problema de marco y sus implicancias:  
razonamiento temporal y relevancia  
*María Inés Silenzi - Luis Gonzalo García García.*

Pensar en líneas, pensar en relaciones.  
El paradigma de la diferencia infinitesimal  
*Sergio Tonkonoff*

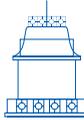
Humain malgré la maladie :  
pour une humanisation des pratiques de soin  
*Ericbert Tambou Kamgue*

Variaciones sistemáticas del concepto hegeliano de reconocimiento.  
Del *Sistema de la Eticidad* a la *Filosofía del Derecho*, una lectura a la  
luz de la cuestión del derecho natural y el estado de naturaleza  
*Leonardo Filippi Tome*

Antropocentrismo y especismo.  
Nuevas lecturas de los *Manuscritos de París*  
*Javier Llanos de la Guardia*

El Utilitarismo Clásico de Jeremy Bentham:  
Una discusión y revisión historiográfica alrededor del utilitarismo, su  
oposición a la filosofía de los derechos naturales y su postura frente a  
la redistribución de la riqueza  
*Felipe Murillo Carvajal*

El concepto de cuerpo a través  
del alma en Plotino: una valoración positiva  
*Jefferson Dionisio*



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Hacia un brutalismo de lo sublime. Violencia y poder en la Analítica de lo sublime de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*\*

David Antonio Bastidas Bolaños

Universidad de Bordeaux-Montaigne, Bordeaux, Francia

Email: [bastydasd@gmail.com](mailto:bastydasd@gmail.com)

Recibido: 9 abril de 2022 | Aceptado: 13 junio de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349343>

**Resumen:** El abordaje kantiano del sentimiento de lo sublime en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* se fundamenta en un antagonismo entre la imaginación y la razón. En vistas de comprender este conflicto bajo nuevas coordenadas conceptuales, y persiguiendo un triple interés exegético, estético y político, el presente texto busca desarrollar el carácter brutal propio de la dinámica conceptual desplegada en tal abordaje. Reconstruyendo el itinerario kantiano a partir de las incidencias del término *Gewalt*, bajo un brutalismo de lo sublime se indaga tanto la violencia que la imaginación experimenta en la determinación matemática de lo sublime como el poder que la razón detenta de acuerdo con la determinación de lo sublime dinámico. Así, bajo tal perspectiva, la violencia, el poder y la impotencia subjetiva aparecerán como caracteres constitutivos de la génesis del sentimiento de lo sublime dentro del horizonte de la filosofía trascendental.

**Palabras clave:** brutalismo, violencia, poder, sublime, *Gewalt*, Kant

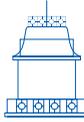
\* Trabajo fruto del seminario de investigación “Le sublime kantien et ses répercussions dans la pensée contemporaine” llevado a cabo bajo la dirección del profesor Sacha Carlson dentro del marco de una primera estancia de investigación en Praga del programa Master Erasmus Mundus+ Europhilosophie (Charles University, 2019).

## Cómo citar este artículo

Bastidas Bolaños, D. A. (2023). Hacia un brutalismo de lo sublime. Violencia y poder en la analítica de lo sublime de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. *Estudios de Filosofía*, 67, 89-110. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349343>

OPEN  ACCESS





# Towards a brutalism of the sublime. Violence and power in the Analytic of the sublime in the *Critique of the Power of Judgment*

**Abstract:** The Kantian approach to the sublime in the *Critique of the Power of Judgment* is based on an antagonism between two faculties, Imagination and Reason. In order to understand this conflict under new conceptual coordinates, and pursuing a triple exegetical, aesthetical and political interest, the aim of the present paper is to develop the brutal character proper to the conceptual dynamics deployed in such an approach. Reconstructing this movement from the incidences of the term *Gewalt*, under a brutalism of the sublime, we focus on the inquiry of the violence that the Imagination experiences in its mathematical determination and, on the other hand, of the power that Reason holds according to the dynamic determination of the sublime. Thus, under such a perspective, violence, power and subjective impotence will appear as constitutive characters of the genesis of the feeling of the sublime within the horizon of transcendental philosophy.

**Keywords:** brutalism, violence, power, sublime, *Gewalt*, Kant

**David Antonio Bastidas Bolaños:** filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), Becario Erasmus Mundus+ del programa de Master Europhilosophie (Praga, Barcelona, Toulouse). Actualmente se encuentra realizando su primer año de doctorado en la Universidad Bordeaux-Montaigne, Francia. Sus intereses de investigación son: idealismo alemán (Kant, Hegel), filosofía francesa contemporánea (Deleuze, Derrida, Foucault), filosofía moderna (Descartes, Spinoza), estética y filosofía política.

**ORCID:** 0000-0002-9681-1371



## 1. Introducción<sup>1</sup>

Desde Pseudo-Longino, pasando por Boileau y Burke, la reflexión filosófica sobre lo sublime ha considerado este fenómeno principalmente desde perspectivas como la *retórica* y la *estética*. Lo sublime, aquella instancia sinónimo de “altura” o “elevación”, asociada comúnmente a las nociones de éxtasis, grandeza, terror, sobrecogimiento o maravilla, refiere históricamente, como señala Robert Doran, tanto a un discurso específico, la teoría de la sublimidad, como a una experiencia precisa, la de la trascendencia (Doran, 2015). Uno de los puntos más importantes en la reflexión de esta dimensión estética de lo sublime corresponde al análisis que Kant lleva a cabo en la *Crítica de la facultad de juzgar*.<sup>2</sup> En los §23-29 de la “Analítica de lo sublime” Kant aborda este fenómeno considerándolo como un sentimiento particular, sentimiento de placer negativo cuya génesis se encuentra en la representación de un objeto excesivamente grande o poderoso. Este abordaje descubrirá en el fundamento de tal sentimiento un conflicto entre la imaginación y la razón: lejos de representar un armónico acuerdo entre las facultades, la génesis del sentimiento de lo sublime radicará en la inherente inadecuación e impotencia de las capacidades de la imaginación respecto a las exigencias de la razón. Con vistas a comprender este conflicto bajo nuevas coordenadas conceptuales, el presente texto busca explorar el análisis kantiano de lo sublime a través de la apelación a un *brutalismo*<sup>3</sup> propio a la dinámica conceptual desplegada a partir de este sentimiento. Bajo tal rótulo proponemos un análisis de un doble movimiento complementario por medio del cual Kant caracteriza el acuerdo de facultades en lo sublime. Partiendo de una determinación del carácter “brutal” de tal acuerdo, analizaremos, siguiendo la pista de las apariciones del término *Gewalt* en la “Analítica de lo sublime”, de un lado, la *violencia* que la imaginación experimenta en la determinación matemática de lo sublime y, de otro lado, describiremos el *poder* que la razón detenta de acuerdo con la determinación de lo sublime dinámico. Así, bajo un *brutalismo de lo sublime* pretendemos encaminarnos hacia una comprensión en

- 
- 1 Queremos expresar aquí nuestra gratitud al profesor Sacha Carlson por su acompañamiento en la concepción de este texto. Asimismo, queremos agradecer al equipo profesional de Charles University en el marco del programa de Master Erasmus Mundus Europhilosophie por la calurosa acogida durante la cual este texto fue desarrollado.
  - 2 Utilizamos, principalmente, la traducción castellana de Pablo Oyarzún *Crítica de la facultad de juzgar* (1992). Tenemos en cuenta además la edición crítica de las obras completas editadas por la Academia de Ciencias de Berlín *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Sin indicación alguna, seguimos la traducción de Oyarzún. Para la citación señalamos, en cada caso, KU seguido del volumen de la *Akademieausgabe* en números romanos, el número de página de esta edición y, separado por un punto y coma, la paginación B indicada en la edición de Oyarzún.
  - 3 Introducimos el término “brutalismo” tomándolo en préstamo de la Arquitectura. La determinación de la relación entre el movimiento brutalista y lo sublime kantiano excede los límites de este texto. Una determinación de las relaciones entre la estética kantiana y la arquitectura ha sido desarrollada por Paul Guyer en su artículo *Kant and the Philosophy of Architecture* (Guyer, 2011). En lo que respecta a nuestro texto, la introducción de este término responde únicamente a una resonancia de vocabulario. Sobre la determinación de los rasgos principales del movimiento brutalista puede consultarse el famoso ensayo de Reyner Banham *The new Brutalism* (Banham, 1955), así como su obra pionera *The new brutalism: ethic or aesthetic* (Banham, 1966).

que prima el conflicto, la fuerza y el diferendo en la génesis de tal sentimiento dentro del horizonte de la filosofía trascendental.

## 2. Breve recapitulación del interés contemporáneo en lo sublime kantiano

Dentro de la tradición de la filosofía contemporánea, la recepción de la “Analítica de lo sublime” ha recibido numerosos tratamientos. En primer lugar, el interés exegético se ha concentrado en su mayor parte en la determinación de la relevancia sistemática del análisis kantiano. En este sentido, Gerard Lebrun en su monumental ensayo de 1970 *Kant y el final de la metafísica* interpreta lo sublime a partir de la afinidad originaria que yace, a su parecer, entre la imaginación y la razón, constituyendo el sentimiento de lo sublime la experiencia de una asonancia y un pacto entre la imagen y la idea, o sea, entre la sensibilidad y la totalidad ontológica (Lebrun, 2008). Por otro lado, cabe resaltar el comentario pionero de Paul Crowther *The Kantian sublime: from morality to art* en donde se explora los vínculos que Kant establece entre la moral y la estética, buscando, en última instancia, establecer lo sublime como un concepto viable para una ampliación del significado de la cultura (Crowther, 1989). Más recientemente, Henry Allison, en su *Kant's theory of taste* (Allison, 2001) y Alexis Philonenko, en su *Commentaire de la Critique de la faculté de juger* (Philonenko, 2010), desarrollan una interpretación de lo sublime a partir de la tensión que tal instancia supone respecto a los principios sistemáticos sobre los que se estructura la *Crítica de la facultad de juzgar*.

En segundo lugar, lo sublime kantiano ha sido el objeto de un rico interés estético. En este punto, la principal preocupación de los autores ha girado en torno a establecer un diálogo entre el análisis kantiano, la producción artística y las categorías estéticas que derivan de este encuentro. En esta línea encontramos, por ejemplo, el trabajo de Jacques Derrida quien, en la cuarta sección del primer estudio de *La vérité en peinture*, reconstruye lo sublime a partir de la categoría de “colosal”, exceso y desembocadura de la facultad del juicio considerada bajo el modelo del *parergon* (Derrida, 1978). Cabe mencionar también la publicación de *Du sublime* (Courtine & Deguy, 1988), obra colectiva que, reuniendo textos de Philippe Lacoue-Labarthe, Jean Luc Nancy, Jean François Lyotard, entre otros, explora lo sublime a partir de la categoría de “presentación”, confrontando la argumentación kantiana con la producción artística del siglo XX y con problemáticas propiamente históricas, comunitarias o teológicas. En todo caso, quizás el más famoso exponente de este interés estético sea Lyotard mismo. Su trabajo no solo considera lo sublime como un modelo teórico privilegiado para comprender las vanguardias artísticas del siglo XX en *L'inhumain* (Lyotard, 1988), sino que implica también una original interpretación del texto kantiano en las *Leçons sur l'analytique du sublime* (Lyotard, 1991). La influencia de tal interés persiste en la

actualidad, en particular, en la obra de Crowther *The Kantian aesthetic: from knowledge to the Avant-Garde* (Crowther, 2010).

La dimensión política ha sido, a su vez, otro eje de reflexión en torno a lo sublime kantiano. La posibilidad de fundar una visión ético-política basada en el modelo de lo sublime emerge, en primera instancia, con el rechazo que expresan en este respecto tanto Lyotard como Hannah Arendt, respectivamente en el “post-scriptum” a *Le postmoderne expliqué aux enfants* y en las *Lectures on Kant’s political philosophy*. Si bien Lyotard y Arendt entienden la dimensión política de lo sublime principalmente a partir del terror, la guerra o el sacrificio (Arendt, 1992; Lyotard, 1993), el reciente trabajo de distintos autores trata de forjar, al contrario, una política de lo sublime, visión de un sublime que, “en lugar de ser aterrador, nos brinde la oportunidad de imaginar radicalmente el mundo de nuevo” (Wittingslow, 2021, p. 34; la traducción es del autor). En este sentido encontramos los esfuerzos de Jacques Rancière y Michael Shapiro, autores que, partiendo de la ruptura estética que supone lo sublime, tratan de encontrar en tal discordia la apertura a nuevos modos de distribución de lo político. Así, Rancière encuentra en lo sublime un punto de quiebre estético del *sensus communis* de la sociedad, quiebre que podría servir como modelo para una nueva distribución de las posiciones de la élite burguesa y del proletariado (Rancière, 2004; 2011). Por su parte, Shapiro explora en *The political sublime* la articulación de una posición estética que pueda captar las implicaciones políticas de los acontecimientos catastróficos, posición que desemboca en “una sensibilidad ético-política que reconoce la fragilidad de nuestra comprensión de la experiencia y exige el compromiso con un mundo pluralista en el que lo común (*the in-common*) debe ser continuamente negociado” (Shapiro, 2018, p. 2; la traducción es del autor).

Nuestro texto busca insertarse en la intersección de este panorama intelectual. Buscamos desarrollar una lectura de la “Analítica de lo sublime” que subraye el carácter *brutal* que pervive en la génesis de tal sentimiento, análisis que persigue un triple interés exegético, estético y político. Así, en primer lugar, la dinámica conceptual de este sentimiento será reconstruida a través de la incidencia de un término clave en el análisis kantiano, a saber, la noción de *Gewalt* y su influencia en la caracterización del acuerdo entre la imaginación y la razón. Haciendo énfasis en la polisemia de tal término,<sup>4</sup> bajo la categoría de *brutal* reagrupamos tanto la *violencia* que la imaginación experimenta al momento de comprender o resistir lo absolutamente grande como también el *poder* que la razón ejerce sobre la imaginación, poder cuyo correlato político, como veremos, será encarnado por la cultura. En este respecto, nuestro artículo expande una línea

4 Recordemos que en alemán *Gewalt* puede designar tanto la violencia como el poder. De un lado, *Gewalt* refiere a la violencia en el sentido de una fuerza física que obliga a alguien a hacer algo en contra de su voluntad. Así encontramos expresiones como “*mit Gewalt*” (por fuerza / a la fuerza / con violencia), “*Gewalt anwenden*” (recurrirá la violencia). Por otro lado, *Gewalt* refiere al poder en sentido político, así el poder legislativo es llamado “*gesetzgebende Gewalt*”, mientras que el poder judicial aparece como “*richterliche Gewalt*”.

de indagación que, inspirada en parte por la interpretación de Lyotard, ahonda en las consecuencias estético-políticas del conflicto inherente al acuerdo de facultades en lo sublime (Huhn, 1995; Pachilla, 2020).

### 3. Hacia una determinación de la dimensión brutal de lo sublime

La representación de lo sublime, al igual que la representación de la belleza, corresponde a un juicio de la facultad de juzgar estética. En este sentido, nos dice Kant, lo bello y lo sublime placen por sí mismos, constituyendo ambos juicios de reflexión en que la satisfacción está ligada a la presentación (*Darstellung*) de un concepto indeterminado, sea este del entendimiento (belleza) o de la razón (sublime). En ambos casos esta presentación es llevada a cabo por la imaginación en tanto facultad de presentación (*Vermögen der Darstellung*), facultad que forja en cada instancia un acuerdo determinado. De ahí que los juicios sobre lo bello o lo sublime sean singulares y, sin embargo, pretendan una validez universal, si bien restringida al sentimiento subjetivo de placer y no a un conocimiento objetivo del objeto. No obstante, las diferencias entre lo bello y lo sublime son evidentes. Lo bello de la naturaleza concierne a la forma del objeto, forma que consiste en una cierta limitación; lo sublime, por su parte, “se hallará en un objeto desprovisto de forma, en la medida que es representada la *ilimitación* en él o bien a causa de él, añadiéndosele, empero, el pensamiento de su totalidad” (KU: Ak. V, 244; B 75). La representación de lo bello se enlaza, así, primariamente con la *calidad*, mientras que la representación de lo sublime implica preeminentemente la *cantidad*. Es por ello que la modalidad del sentimiento de placer difiere entre estas dos dimensiones. Si en lo bello se encuentra un sentimiento de promoción de la vida (*Beförderung des Lebens*) basado en el quehacer de una imaginación lúdica (*spielenden Einbildungskraft*), en cambio, la satisfacción de lo sublime corresponde a un placer que surge solo indirectamente, de modo tal que se produce por medio del sentimiento de un refrenamiento (*Hemmung*) momentáneo de las fuerzas vitales y, en seguida, de una, un tanto más fuerte, efusión de tales fuerzas. Si la imaginación juega espontáneamente en la representación de lo bello, en lo sublime su quehacer se marca de seriedad (*Ernst*). De ahí que, lejos de constituir un atractivo para el ánimo, lo sublime constituya un movimiento de vaivén (atracción y repulsión) que engendra un placer negativo, o lo mismo, una admiración bajo la modalidad del respeto: “la complacencia en lo sublime contiene menos un placer positivo que una admiración [*Bewunderung*] o respeto [*Achtung*], esto es, algo que merece ser denominado placer negativo” (KU: Ak. V, 245; B 76).

Quizás la diferencia más importante entre lo bello y lo sublime se halla del lado de la conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*). Si en la belleza el objeto de reflexión aparece como si estuviera predestinado a nuestra facultad de juzgar, conforme a fin en su mera forma, por otro lado, el sentimiento de lo sublime es despertado por la consideración de un objeto cuya forma aparece completamente contraria a nuestra facultad de

juzgar. A la forma de tal objeto Kant la llama “*zweckwidrig*” o sea, se trata de una forma opuesta y adversa a la finalidad de nuestra facultad de juzgar, “anti-final” podría decirse, forma en todo caso inadecuada (*unangemessen*) a nuestra facultad de presentación y –este nos parece ser el pasaje clave en la presentación de lo sublime en el §23– que aparece “por decir así, *brutal* [*gewalttätig*] para la imaginación” (KU: Ak. V, 245; B 76; la traducción y subrayado son del autor). Así, si lo bello consiste en un lúdico acuerdo de la imaginación y el entendimiento, lo sublime, por su parte, corresponde a un acuerdo que, haciendo énfasis en la mencionada cita, puede ser calificado de *brutal*: brutal en tanto se trata aquí, como veremos, de una *violencia* demasiado grande que una facultad está obligada a experimentar en provecho del *poder* que la otra ejerce.

Convencionalmente *gewalttätig* es traducido por “violento”, siendo un derivado de *Gewalt*. Mas, un análisis cuidadoso de las posibilidades de traducción de tal término nos permite apreciar que *gewalttätig* puede ser entendido en castellano también como “brutal”, en el sentido de un acto que se califique como brutal (Langenscheidt, 2018). ¿Qué consecuencias implica esto para una lectura de lo sublime kantiano? ¿Qué matiz ganamos con esta traducción? ¿Por qué recurrir a una traducción no ortodoxa si, de entrada, “violento” y “brutal” parecen sinónimos? Etimológicamente “brutal” deriva del latín *brutalis* que significa “irrazonable”. *Brutalis*, a su vez, deriva de *brutus* que, además de “carente de razón”, significa algo pesado, grande, algo que se mueve tardíamente, que se impone con fuerza, por la fuerza de su propio peso (Cf. Blázquez Fraile, 1975). Subrayamos este último sentido. Desde aquí nos encaminamos hacia una comprensión de lo “brutal” apropiada al texto kantiano. Brutal, como traducción de *gewalttätig*, y desde allí como clave de lectura del término *Gewalt* en lo sublime kantiano, califica para nosotros *una instancia extraordinariamente grande, pesada, fuerte, e intensa de la que deriva, recíprocamente, un cierto tipo de violencia y poder*. Brutal, entonces, designa aquí una instancia cuya grandeza, peso, fuerza o intensidad se imponen violentamente, acto que, a su vez, instaura un cierto ejercicio de poder unidireccional y unilateral. En este sentido, consideramos que el vocablo “brutal” captura el sentido polisémico del término *Gewalt* (violencia, en sentido físico, y poder, en sentido político). Un brutalismo de lo sublime se encamina, por ende, a la articulación de la violencia y el poder que perviven en el análisis de lo sublime kantiano.

Volvamos al texto kantiano. La contrariedad a fin de lo sublime, decíamos, engendra una concordia que la imaginación experimenta como una irremediable *violencia*. Mas, ¿quién ejerce esta violencia sobre la imaginación? No hay duda para Kant que se trata de la razón. Esto se comprende cuando Kant explica que ningún objeto de la naturaleza puede ser llamado propiamente sublime, puesto que lo auténticamente sublime se encuentra contenido únicamente en el ánimo (*Gemüt*). Son las ideas de la razón pues lo propiamente sublime y, si bien no es posible ninguna presentación que les sea conforme, estas son incitadas y convocadas al ánimo en la representación de lo sublime, precisamente por la inadecuación (*Unangemessenheit*) de nuestra facultad de presentación. De ahí que, aun cuando la visión del océano enfurecido sea atroz,

tal objeto no presenta lo sublime sino por medio de subrepción, invocando en todo caso las ideas de la razón como un *poder* que se impone sobre las capacidades de la imaginación. Es de suma importancia notar que esta descripción de la representación de lo sublime supone previamente, a ojos de Kant, un atemperamiento y una educación moral del sujeto: el ánimo debe haber sido ya saturado de diversas ideas para poder descubrir lo sublime delante de la intuición de un objeto que aparece como atroz o todopoderoso. En la medida en que en el sentimiento de lo sublime “el ánimo es atraído para abandonar la sensibilidad y ocuparse de ideas que contengan una más elevada conformidad a fin” (KU: Ak. V, 246; B 77), será necesaria una cultura (*Kultur*) en la que la sensibilidad del sujeto pueda ser atemperada hacia tales fines, cultura que se fundamentará, estéticamente al menos, en una cierta autoridad que la razón ejerce sobre las capacidades de la imaginación.

De tal manera, si bien lo sublime y lo bello son dos instancias isomorfas dentro de la analítica de la facultad de juzgar reflexionante, sin embargo, tales instancias difieren radicalmente en sus efectos. Si el gusto por lo bello conserva al ánimo en “tranquila contemplación”, lo sublime consiste, en cambio, en “un *movimiento* del ánimo ligado al enjuiciamiento del objeto” (KU: Ak., V, 247; B 80). A partir de la consideración de una naturaleza incomprensible e irresistible para nuestra facultad de presentación, el sentimiento de lo sublime marcará, en último término, un uso posible de tales intuiciones para hacer perceptible en el sujeto una finalidad completamente independiente de la naturaleza.

Desde el punto de vista de las facultades animadas en lo sublime, planteamos que la conformidad a fin de este movimiento del ánimo puede ser entendida como fruto de un *brutal* acuerdo de las facultades. De un lado, la inadecuación de las capacidades de la imaginación para presentar coherentemente la totalidad que se invoca en el sentimiento de lo sublime será experimentada por la imaginación como una *violencia* ejercida por algo demasiado grande, demasiado fuerte para sus propias capacidades, violencia cuya raíz, de otro lado, no es más que el poder de la razón, el peso y la intensidad de sus ideas, que señalan el destino suprasensible del ánimo mismo. Llamamos “brutal” al acuerdo de facultades que tiene lugar en lo sublime precisamente a través de esta *violencia* y de este *poder* que allí residen. Ambos vocablos se recogen en el alemán *Gewalt*, término que Kant introduce en el curso de la “Analítica de lo sublime” al caracterizar la naturaleza del acuerdo de facultades que allí se forja. Como apunta Pablo Pachilla, la introducción de este término debe comprenderse de una doble manera: “por una parte, es la *violencia* ejercida sobre la imaginación; pero por el otro, es el *poder* de la razón en tanto que superior a la fuerza [*Macht*] de la naturaleza” (Pachilla, 2021, p. 35). Con vistas a reagrupar bajo un mismo concepto tal violencia y tal poder postulamos un cierto *brutalismo* en nuestra comprensión de lo sublime. Así, la violencia de la imaginación nos aparece como un acto brutal precisamente porque ésta se confronta con una instancia extraordinariamente grande, fuerte e intensa y, del otro lado, el poder de la razón nos parece brutal, recíprocamente, porque se impone de manera unidireccional y unilateral, señalando así la destinación superior del sujeto.

## 4. La violencia de una magnitud incomprendible

Respecto a su determinación *cuantitativa*, lo sublime se define como aquella magnitud *absolutamente grande*, aquella *quantitas* que es grande absolutamente, o sea, “aquello que es grande por sobre toda comparación” (KU: Ak. V, 248; B 81). Decir que algo es *absolutamente grande* no refiere sino a un concepto de la facultad de juzgar puesto que la particularidad de un juicio sobre una tal magnitud no corresponde a una determinación comparativa de *cuán grande* sea tal objeto. Hay aquí, al contrario, un enjuiciamiento de naturaleza estética sobre una magnitud para la cual no puede haber una medida adecuada fuera de ella, sino solamente en ella misma: “cuando llamamos a algo no solo grande, sino absolutamente grande, grande en absoluto, [...], es decir, sublime, al punto se observa que no permitimos buscar para ello ninguna medida adecuada fuera de él, sino solamente en él” (KU: Ak. V, 250; B 84). Esto absolutamente grande es, entonces, una magnitud que es solo igual a sí misma. Tal determinación cuantitativa Kant la expresa finalmente de la siguiente manera: “*sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*” (KU: Ak. V, 250; B 84).

Si bien nada que se presente a los sentidos puede ser llamado propiamente sublime, puesto que siempre se podrá concebir algo todavía más grande, el sentimiento de lo sublime se genera a partir de una cierta tendencia propia de la imaginación. Precisamente porque nuestra imaginación exhibe un afán a la progresión hacia lo infinito, y en nuestra razón existe una pretensión de absoluta totalidad como idea real, la inadecuación (*Unangemessenheit*) de los esfuerzos de estimación de nuestra facultad de presentación con respecto a tal idea es lo que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime, sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros mismos. Sublime es, de tal modo, el temple del ánimo (*Geistesstimmung*) debido a una cierta representación que ocupa a la facultad de juzgar reflexionante y que nos revela el poder de una facultad que excede toda medida de los sentidos.

Si la estimación de magnitudes por conceptos numéricos es de naturaleza matemática, la consideración de una magnitud por la mera intuición, según la medición a ojo, es para Kant de naturaleza estética. Respecto a lo sublime, la estimación matemática no permite fijar una medida fundamental, o sea, encontrar el concepto determinado de una magnitud absolutamente grande, puesto que su capacidad de estimación puede continuar hasta el infinito, progresando indefinida e indeterminadamente. Al contrario, la estimación estética busca aprehender de modo inmediato en una mera intuición lo absolutamente grande precisamente porque posee un límite, un máximamente grande. Cuando lo máximamente grande es juzgado como medida fundamental por sobre la cual nada más grande es posible, entonces surge el sentimiento de lo sublime:

digo de [lo máximamente grande] que, cuando es juzgado como medida absoluta, por sobre la cual nada más grande es posible subjetivamente [...], implica la idea

de lo sublime y suscita esa emoción que ninguna estimación matemática de las magnitudes por medio de números puede efectuar (KU: Ak. V, 251; B 87).

Solo la estimación estética, en este sentido, puede presentar la magnitud absolutamente grande, claro está, en la medida que pueda el ánimo captarla (*fassen*) en una intuición. Para Kant, la estimación estética de un *quantum* requiere el concurso de dos actos de la imaginación. Para recoger intuitivamente (*Anschaulich aufzunehmen*) una magnitud, la imaginación procura de una *aprehensión* (*Auffassung/apprehensio*) y de una *compreensión* (*Zusammenfassung/compreensio aesthetica*). Si la aprehensión puede continuar y progresar indefinidamente, la comprensión, por su lado, tiene un límite, a saber, la medida fundamental estéticamente más grande en la estimación de magnitudes. En tanto la aprehensión continua indefinidamente, la comprensión no podrá sino recoger clara o vívidamente (*Anschaulich*) sino una cierta magnitud. Esta magnitud corresponde a su límite, la medida fundamental, la impresión de lo absolutamente grande que la imaginación puede aun comprender. En último término, la inadecuación de esta comprensión estética marcará la génesis del sentimiento de lo sublime: lo absolutamente grande *exhausta, agota* las fuerzas de presentación de la imaginación y es precisamente desde aquí, en su máximo de comprensión, en la “negatividad”, por así decirlo, de sus capacidades, que la imaginación será transportada a una complacencia emotiva. Esta complacencia emotiva fruto del agotamiento de la imaginación corresponde al descubrimiento de una potencia del ánimo que excede toda medida de los sentidos. En lo sublime, apunta Kant, este descubrimiento describe al ánimo que “escucha en sí la voz de la razón que exige la totalidad y, por tanto, comprensión en una intuición, para todas las magnitudes dadas” (KU: Ak. V, 254; B 92). Lo sublime reclama así la *presentación* de lo infinito, presentación que, si bien no puede ser llevada a cabo por la imaginación, revela sin embargo la potencia intelectual de la razón para comprender *enteramente*, bajo el concepto indeterminado de *noumenon*, tal infinito mismo. Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos fenómenos cuya intuición despierta la idea de lo infinito. Esto solo puede lograrse a partir del más grande esfuerzo estético de la imaginación, esfuerzo en que la imaginación violenta sus límites tratando de concebir la aprehensión progresiva de algo absolutamente grande. Es así como se realiza un tránsito desde la imaginación a la razón, tránsito en que la imaginación concuerda subjetivamente con la razón suscitando entonces un temple de ánimo conforme y compatible con el influjo de las ideas de la razón.

El temple de ánimo que engendra lo sublime corresponde al *respeto*: “Respeto es el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar una idea *que es para nosotros ley*” (KU: Ak. V, 257; B 96). En la representación de lo sublime es la razón quien le impone como ley a la imaginación la comprensión de una idea que no reconoce otra medida determinada más que el todo absoluto. El respeto, como determinación *cualitativa* del sentimiento de lo sublime, procede del máximo esfuerzo

de nuestra facultad de presentación, esfuerzo fallido, insuficiente, inadecuado que, sin embargo, le permite probar su verdadera destinación (*Bestimmung*), o sea, “llevar a efecto la conformidad con aquella idea como con una ley” (KU: Ak. V, 257; B 97). Este respeto es para Kant respeto hacia nuestra propia destinación suprasensible. La positividad de tal sentimiento hace intuible, en último término, la superioridad de la destinación racional de las facultades del conocimiento por sobre la más grande potencia de lo sensible. La conformidad a fin de tal sentimiento crea un complejo entramado de placer y displacer: lo sublime es un *displacer* debido a la inadecuación de nuestra facultad de presentación respecto a la estimación estética de la totalidad que exige una idea; de otro lado, lo sublime constituye un *placer* puesto que hay un acuerdo (*Übereinstimmung*) entre la inadecuación de nuestra imaginación y las ideas de la razón, en la medida en que el esfuerzo hacia estas es una ley para nosotros. Para Kant, es una ley de la razón, y pertenece a la destinación del sujeto, “estimar todo lo que la naturaleza, en cuanto objeto de los sentidos, contiene de grande para nosotros, como pequeño en comparación con ideas de la razón” (KU: Ak. V, 258; B 98), siendo todo aquello que active el sentimiento de tal destinación suprasensible un acuerdo con tal ley. El respeto representa, por ende, el descubrimiento de una conformidad a fin a través de la *distancia* y la *diferencia* entre el esfuerzo de la imaginación y la superioridad de la razón. El inicial displacer de la percepción interna de la inadecuación de nuestras capacidades concuerda con la razón al animar el sentimiento de nuestra destinación suprasensible, ley según la cual “es conforme a fin encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón”, hecho que hace del displacer al mismo tiempo la reflexión de un placer para el ánimo” (KU: Ak. V, 259; B 98).

Esta dupla displacer/placer que caracteriza al sentimiento de respeto señala la estructuración del sentimiento de lo sublime como una conmoción para el ánimo, conmoción que representa un sacudimiento, un movimiento de atracción y repulsión del ánimo: “El ánimo se siente *conmovido* [*bewegt*] en la representación de lo sublime en la naturaleza [...]. Este movimiento puede ser comparado [...] con un sacudimiento [*Erschütterung*], es decir, con una repulsa y una atracción rápidamente cambiantes hacia uno y el mismo objeto” (KU: Ak. V, 258; B 98). Lo trascendente (*Überschwengliche*) se presenta aquí como un abismo (*Abgrund*) incompreensible para la imaginación. Esta repulsión inicial se acompaña enseguida de una atracción, puesto que es ella misma quien revela la capacidad de pensar tal abismo en su totalidad a través de la razón. Así, la imaginación y la razón se acuerdan a partir del antagonismo (*Widerstreit*) de sus capacidades: la intuición de la existencia en nosotros de una razón pura e independiente se establece a partir de la insuficiencia de aquella facultad de presentación. Tal antagonismo nos permite vislumbrar el acuerdo de tales facultades como un conflicto (*Widerstreit*) —una disputa, un diferendo diría Lyotard— entre sus capacidades. Lejos de una armónica conformidad a fin, la génesis del sentimiento de lo sublime se funda en un violento movimiento de inadecuación de las capacidades de la imaginación respecto a las exigencias de la razón.

La distancia y diferencia entre las capacidades de tales facultades se debe entender de manera cuantitativa y cualitativa: lo sublime corresponde, en este sentido, a la incomprendible estimación de algo absolutamente grande, intuición que requiere para su comprensión a cabalidad, a su vez, de un espacio-tiempo absolutamente extenso. Esto es patente si atendemos al siguiente pasaje del §27 de la “Analítica de lo sublime”:

La medición de un espacio (como aprehensión) es a la vez su descripción y, por tanto, un movimiento objetivo en la imaginación y un *progressus*; la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición [*Anschauung*] y, con ello, la comprensión de lo sucesivamente aprehendido en un instante es, por el contrario, un *regressus*, que inversamente suprime [*aufhebt*] la condición temporal en el *progressus* de la imaginación y hace intuible [*anschaulich*] la *simultaneidad* [*das Zugleichsein*]. Ella es, entonces (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación, por el cual se violenta al sentido interno [*wodurch sie dem innern Sinne Gewalt anthut*], violencia que tiene que ser tanto más notoria cuanto más grande es el *quantum* que la imaginación comprende en una intuición. El esfuerzo, pues, por recoger [*aufzunehmen*] en una única intuición una medida para magnitudes cuya aprehensión requiere de un tiempo notable es un modo de representación que, considerado subjetivamente, es contrario a fin [*zweckwidrig*], pero que objetivamente considerado es exigible para la estimación de magnitudes y, por tanto, conforme a fin [*zweckmäßig*]; y en ello, empero, precisamente esa misma violencia [*Gewalt*] que le es hecha al sujeto por la imaginación es juzgada como conforme a fin para toda la destinación del ánimo (KU: Ak. V, 258-259; B 99-100).

Por un lado, la aprehensión es un movimiento objetivo en la imaginación que, a través de su *progresividad*, despliega la sucesión como su condición temporal. Tal operación no plantea ningún problema: la aprehensión puede prolongarse al infinito, ella pone de manifiesto la pluralidad y diversidad de los miembros sucesivos de una misma serie que crece indefinidamente. Este procedimiento caracteriza la condición temporal del sentido interno y nos recuerda el procedimiento mismo de la “Síntesis de la aprehensión en la intuición” que Kant esbozara en la primera versión de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A98-A100). Por otro lado, encontramos la comprensión estética. A través de su *regresividad*, este movimiento subjetivo de la imaginación despliega el instante como su condición temporal singular. En la comprensión estética se trata de encontrar la intuición de la unidad para la pluralidad sucesiva de la aprehensión, se trata así de comprender *en un instante* todo lo que ha sido aprehendido en una determinada serie. Así, la comprensión se ocupa de tornar intuible, claro o vívido (*anschaulich*) una simultaneidad (*Zugleichsein*), es decir, presentar en un instante la coexistencia simultánea de una totalidad que aparece,

literalmente, al mismo tiempo (*Zugleich*), suprimiendo (*aufhebt*) entonces la condición temporal de la aprehensión.

Lo absolutamente grande demanda pues un movimiento subjetivamente *imposible* para la imaginación, a saber, la comprensión estética de una simultaneidad, de un ser-simultáneo (*Zugleich-sein*). Esta simultaneidad implica un espacio-tiempo absolutamente grande y extenso que la imaginación simplemente no puede hacer intuible, puesto que, si bien su aprehensión puede progresar indefinidamente, su comprensión estética no puede captar un algo sino dentro de los límites de sus propias capacidades. *Tal exigencia de comprensión se impone entonces como una violencia a la imaginación*: la transgresión de sus límites, el agotamiento de sus capacidades, la exhaustividad de todas sus fuerzas nos muestra una condición espacio-temporal que la imaginación no puede presentar. Un objeto que estimamos como sublime demanda una comprensión que es simplemente demasiado intensa, demasiado grande para la imaginación. Tal violencia no es accidental, es más bien necesaria. Es en el esfuerzo fallido de la exhibición de la totalidad que la contrariedad a fin de esta imposibilidad subjetiva se develará como una conformidad a fin objetiva y necesaria. Y ello puesto que a través de tal violencia apabullante que la imaginación experimenta se avista la destinación superior del ánimo, destinación que se impone como una ley y respecto a la cual no cabe sino el sentimiento de respeto.

Las determinaciones cuantitativa y cualitativa de lo sublime nos muestran, por ende, la naturaleza del conflicto que funda el sentimiento de lo sublime. El respeto que emerge a partir de la consideración estética de lo absolutamente grande se funda en la propia impotencia (*Unvermögen*) de nuestra imaginación, impotencia que, paradójicamente, “descubre la conciencia de una potencia ilimitada [*unbeschränkten Vermögens*] del mismo sujeto” (*KU: Ak. V, 259; B 100*). Esta impotencia, si bien revela, en último término, una conformidad a fin en vistas a una ampliación (*Erweiterung*) de la imaginación, es el producto necesario de una exigencia que se impone *brutalmente* a la imaginación. La consideración estética de lo absolutamente grande despierta una potencia superior que impone lo imposible a la imaginación: comprender lo incomprensible, presentar lo impresentable, abarcar lo inabarcable, soportar lo insoportable, exhibir estéticamente aquella totalidad que no cabe sino pensar a través de la razón. El destino suprasensible del sujeto se intuye en el sentimiento de lo sublime, por tanto, a través de una abrumadora violencia a la imaginación, ejercicio brutal comandado por la intuición de una magnitud inimaginablemente grande, ejercicio del que surge el respeto como el temple de ánimo de una inadecuación de nuestras capacidades para intuir una destinación que es para nosotros simplemente una ley.

## 5. El poder de una fuerza irresistible

El §28 de la “Analítica de lo sublime” comienza con la definición de la fuerza y del poder de la naturaleza y de su relación con los juicios sobre lo sublime. Kant define, por un

lado, la *fuerza* de la naturaleza como una potencia (*Vermögen*) que se sobrepone a grandes obstáculos mientras que, de otro lado, esta fuerza se denomina *poder* cuando se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene fuerza. Así, la naturaleza, considerada como dinámicamente sublime, corresponde a una fuerza (*Macht*) que ya no tiene poder (*Gewalt*) sobre nosotros: “La naturaleza considerada en el juicio estético como fuerza [*Macht*] que no tiene poder [*Gewalt*] sobre nosotros, es *sublime dinámicamente*” (KU: Ak. V, 260; B 102; traducción modificada por el autor).<sup>5</sup> Esta anotación revela el punto clave de la sección. Si la naturaleza ha de considerarse como sublime, en sentido dinámico, debe ser considerada como un objeto que inspire temor pero cuyo poder sea nulo sobre nosotros. La naturaleza, en este sentido, debe poder considerarse como temible, en la medida en que toda resistencia de nuestra parte sería completamente vana, sin llegar a atemorizarnos, puesto que “quien se atemoriza no puede juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, como tampoco sobre lo bello el que está dominado por inclinación y apetito” (KU: Ak. V, 261; B 103). La naturaleza así considerada nos presenta una fuerza cuyo poder es irresistible, un peso insoportable, mas, al mismo tiempo, esta visión se hace tanto más atrayente cuanto más temible se torna, esto, recuerda Kant, “con tal que nos hallemos seguros” (KU: Ak. V, 261; B 104). Solo estando a salvo del poder de la naturaleza podemos juzgar efectivamente a esta como sublime; solo bajo una condición de *seguridad* puede el sujeto apreciar, por ejemplo, el océano enfurecido, las altas cataratas de un poderoso río o los volcanes en toda su violencia devastadora como objetos de reflexión del sentimiento de lo sublime. En último término, esta consideración elevará la fortaleza del alma por sobre su término medio habitual, permitiendo descubrir, como lo hacía la representación de lo sublime matemático, una potencia superior que, en este caso, nos proveerá valor para poder medirnos, y superar incluso, la aparente omnipotencia de la naturaleza.

Al igual que con la inadecuación estética de la imaginación en lo sublime matemático, esta elevación de la fortaleza del alma toma asiento en la impotencia del sujeto, en este caso impotencia física (*physische Ohnmacht*) respecto a la irresistible fuerza de la naturaleza. Así, precisamente porque nos descubrimos como seres físicamente impotentes, sin fuerza alguna (*Ohn-macht*) frente a la naturaleza, la irresistibilidad de esta última nos demuestra

una potencia [*Vermögen*] para juzgarnos independientemente de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza fuera de nosotros (KU: Ak. V, 261; B 105).

5 Con vistas a descubrir los matices del término *Gewalt* en los §28-29 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, traducimos sistemáticamente “*Macht*” como “fuerza” y “*Gewalt*” como “poder”. Esta opción de traducción se aleja, por ejemplo, de la traducción de Oyarzún, quien traduce “*Macht*” por “poderío” y “*Gewalt*” por “prepotencia”.

De tal modo, juzgamos la naturaleza como sublime en sentido dinámico no en tanto aparece como atemorizante, sino en tanto despierta en nosotros un cierto vigor (*Kraft*). Tal vigor nos permite evitar toda consideración de la fuerza natural como un poder respecto al cual tuviéramos que inclinarnos. Al contrario, la naturaleza considerada bajo este vigor demuestra la *sublimidad* de la destinación del sujeto, destino que se traza por encima de la naturaleza: “la naturaleza se llama aquí sublime simplemente porque eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensible la propia sublimidad de su destinación, aun por sobre la naturaleza” (KU: Ak. V, 262; B 105).

De esta forma, si en lo sublime matemático la imaginación se veía confrontada con la estimación de una magnitud incomprehensible, sufriendo y soportando por ello una violencia interna contra sus propias capacidades, por otro lado, la experiencia de lo sublime dinámico demuestra, complementariamente, una superación del poder exterior de la naturaleza. Así, aquello que constituye una violencia interna para el ejercicio de la imaginación, cuando esta refiere su potencia a la *facultad de conocer*, constituye, por otro lado, la superación dinámica de un poder exterior, en tanto la imaginación refiere aquí su potencia a la *facultad de desear*. El principio que descubre lo sublime dinámico ya no es, entonces, meramente la impotencia de una facultad de presentación, sino “la sublimidad de nuestra potencia espiritual” (KU: Ak. V, 262; B 106). La satisfacción que emerge en este punto atañe únicamente a nuestra *destinación* suprasensible, supranatural. Lo sublime, por ende, según el momento de su relación, se define a partir de la sublimidad del ánimo que despierta una cierta consideración de la naturaleza.

El descubrimiento de este principio hace explícito un punto que parecía quedar oscuro en la descripción de lo sublime matemático. Si bien el análisis de este último mostraba el acuerdo y la conformidad a fin entre las exigencias de la razón y la inadecuación de la imaginación en este respecto, no era explícita la razón por la cual este acuerdo tenía lugar efectivamente. Dado que en la representación de lo sublime dinámico el ánimo mismo demuestra su *sublimidad*, su destinación suprasensible, su naturaleza misma destinada a lo sublime, entendemos ahora porqué el acuerdo entre la razón y la imaginación, aun siendo fruto de un irremediable conflicto, era necesario a ojos de Kant. El movimiento anímico del sentimiento de lo sublime no solo concierne a la estimación de una magnitud absolutamente grande, sino que revela, finalmente, que aquello absolutamente grande, aquel objeto de respeto que demanda una imposible presentación a la imaginación, no es otro sino nuestro propio destino suprasensible que se impone sobre la naturaleza, superando así todo poder e influencia de esta sobre nosotros:

La sublimidad, [...], no está contenida en ninguna cosa de la naturaleza, sino solamente en nuestro ánimo, en la medida en que podemos llegar a ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, con ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros (KU: Ak. V, 264; B 109).

La representación de lo sublime nos demuestra, por tanto, que lo propiamente sublime no es más que nuestro destino supra-natural, supra-sensible, o sea, la destinación moral en tanto somos seres cuya voluntad puede ser determinada y pensada bajo el concepto de la libertad. Esta destinación puede llamarse incluso “supra-humana” si se entiende que bajo ella se hace intuible en nuestra persona la destinación del hombre en su dignidad propia, la *humanidad* cuya dignidad, aun si sucumbiera al poder de la naturaleza, quedaría intacta: “allí [en lo sublime] la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder [de la naturaleza]” (KU: Ak. V, 261; B 104). El sentimiento de lo sublime nos presenta sensiblemente esta elevación de nuestro ánimo por sobre todo poder exterior. ¿Esta situación no supone, entonces, la superación de un poder bajo el establecimiento de otro poder más intenso y más potente? ¿No es precisamente la dignidad humana para Kant una fuerza cuyo poder es aún más grande que todo el poder y toda la fuerza de la naturaleza? ¿No es precisamente el poder de la razón aquello que nos permite superar el poder de la naturaleza, poniéndonos a salvo de su influencia cuando consideramos lo sublime que en ella se presenta? Pero ¿cómo se materializaría este poder? ¿Cómo podría la razón poseer un poder efectivamente mayor al de la naturaleza, poder bajo el cual su aparente omnipotencia nos aparece pequeña?

En el §29 “De la modalidad del juicio sobre lo sublime de la naturaleza”, Kant explica la dificultad respecto a la pretensión de necesidad que poseen los juicios sobre lo sublime. Si, por su parte, los juicios sobre la belleza pretenden un asentimiento necesario que puede suponerse sin dificultad en los otros, con los juicios sobre lo sublime este asentimiento no parece conseguirse tan fácilmente. Esto, dice Kant, es así puesto que parece necesario “una cultura lejanamente mayor [*weitem größere Kultur*], no sólo de la mera facultad de juzgar sino también de las facultades de conocimiento que están en su fundamento para poder emitir un juicio sobre esta excelencia de los objetos naturales” (KU: Ak. V, 264; B 110). La modalidad de estos juicios muestra la condición bajo la cual estos son posibles, a saber, el desarrollo de un suelo fértil a las ideas en el hombre: “El temple de ánimo para el sentimiento de lo sublime demanda una receptividad del ánimo a las ideas” (KU: Ak. V, 264; B 110). Así, solo bajo la suposición del cultivo de las ideas en el hombre, y por ende bajo la consecuente inadecuación y tensión de la imaginación para tratar a la naturaleza como esquema de estas, puede surgir el sentimiento de lo sublime. Ello constituye finalmente “*un poder [Gewalt]* que la razón ejerce sobre la imaginación sólo para ampliarla a la medida de su dominio propio (el práctico) y dejarla atisbar hacia el infinito que para ella es un abismo” (KU: Ak. V, 265; B 110; traducción modificada por el autor y énfasis del autor).

Este desarrollo moral de las ideas en el hombre que la cultura impone nos parece ser la materialización del poder de la razón en el contexto de la “Análítica de lo sublime”. En la génesis de este sentimiento la razón no solo fuerza violentamente a la imaginación a una presentación imposible, sino que además esta violencia constituye el fundamento de un poder que la razón ejerce sobre la imaginación. La razón fuerza a la imaginación no

solo a presentar lo impresentable sino también a elevarse al dominio propio de la razón, dominio que constituye un abismo para la imaginación. Este poder, materializado en la cultura, corresponde entonces a la condición política bajo la cual es posible apreciar estéticamente lo sublime: “sin desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrador aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime” (KU: Ak. V, 265; B 111). La cultura encarna, de tal modo, un poder que nos prepara para confrontar la fuerza y omnipotencia de la naturaleza, poder proveniente de la razón, poder que nos pone a salvo de la devastación de la naturaleza al encaminarnos, por la fuerza, hacia el dominio de una potencia supra-sensible. Mas, si el desarrollo de la cultura constituye una condición para la apreciación de lo sublime, este último no es engendrado inmediatamente bajo la aparición de la cultura. Más bien, la cultura constituye una condición necesaria de lo sublime precisamente porque contribuye al desarrollo de la disposición requerida para acoger este sentimiento. En tanto la cultura propende por el desarrollo del sentimiento moral en el hombre, ella corresponde al único fundamento de la necesidad del asentimiento de los juicios sobre lo sublime, fundamento que, como vemos, se enmarca en un determinado horizonte estético-político en donde prima la violencia y el poder de la razón por sobre la imaginación.

Definíamos previamente el primer lado de un brutalismo de lo sublime a partir de la violencia que la imaginación experimenta respecto a las exigencias de presentación de lo absolutamente grande. ¿Cómo podemos ahora, en el contexto que acabamos de describir, definir el segundo lado de tal posición? A nuestro juicio, la clave se encuentra de nuevo en el término *Gewalt*, término que, como hemos visto, aparece de manera significativa a la hora de caracterizar tanto la dinámica conceptual de lo sublime matemático como aquella perteneciente a lo sublime dinámico. En este sentido, en primer lugar, decimos que el *poder* de la razón es brutal en la medida en que este se funda sobre la *violencia* que la razón ejerce sobre la imaginación. Si, en lo sublime matemático, el descubrimiento de la razón como potencia de comprensión de la totalidad se concebía a través del mayor esfuerzo (fallido) de la imaginación, en lo sublime dinámico, por su parte, esta violencia revela el dominio de un poder que sobrepasa absolutamente todo poder de la naturaleza. Este poder traza para el sujeto un destino mucho más grande, fuerte, destino mucho más poderoso que todo el poderío de la naturaleza en su conjunto. La dignidad de la humanidad presentada sensiblemente en nuestra persona marca la intensidad de un poder que desborda y supera el mundo sensible, poder cuyo dominio supra-humano, supra-personal, supra-imaginario se impone irremediabilmente sobre nuestras propias capacidades. Si bien lo sublime requiere de la cultura como una condición política para su consideración estética, tanto el análisis kantiano de lo sublime matemático como de lo sublime dinámico apuntan en una misma dirección, a saber, el énfasis en la impotencia (*Unvermögen/Ohnmacht*) del sujeto respecto a una exigencia que le es imposible de llevar a cabo y sobre la cual se funda su propia elevación. En el sentimiento de lo sublime la razón impone *brutalmente*, a través de la violencia, la presentación de lo impresentable y la resistencia a lo irresistible: esta

imposición unidireccional es la condición necesaria, la disposición anímica implícita, para apreciar sensiblemente nuestro destino suprasensible, destino que no corresponde sino al poder que la razón ejerce por sobre toda facultad finita en el hombre.

## 6. Conclusión: hacia un brutalismo de lo sublime

Bajo un *brutalismo de lo sublime* designamos la naturaleza del acuerdo de las facultades implicadas en el análisis kantiano de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Este brutalismo designa una dinámica en que se subraya la importancia fundamental de la violencia y el poder en la “Analítica de lo sublime”, una violencia que experimenta la imaginación y un poder que la razón detenta en este respecto. Partiendo de la polisemia y de las apariciones clave del término *Gewalt*, hemos visto, en primer lugar, cómo esta violencia y este poder caracterizan recíprocamente la génesis del sentimiento de lo sublime, tanto en su determinación matemática como dinámica. Así, en lugar de encontrar una afinidad originaria, una asonancia o un pacto entre la imaginación y la razón, como lo pensaba Lebrun, encontramos, al contrario, un acuerdo *forzado, impuesto e imperioso* que la imaginación padece confrontada a las exigencias de la razón. Más que un paradójico acuerdo basado, como piensa Allison, en una mera “conformidad a fin anti-final (*counterpurposive purposiveness*)” (Allison, 2001, p. 310), vemos en lo sublime kantiano, como subraya Lyotard insistentemente, la violencia de un diferendo irrecusable entre la imaginación y la razón:

La imaginación, situada en el límite de lo que puede presentar, se violenta a sí misma para presentar al menos lo que ya no puede presentar. La razón, por su parte, pretende, irracionalmente, violar la prohibición que se impone a sí misma y que es propiamente crítica, la prohibición de encontrar en la intuición sensible objetos correspondientes a sus conceptos (Lyotard, 1991, p. 57; la traducción es del autor).

Si, por su parte, Philonenko ve en esta “violencia”, en este “esfuerzo sin forma para forzar las puertas del alma” (Philonenko, 2010, p. 102; la traducción es del autor) un vocabulario que, aun siendo utilizado por Kant, no conviene esencialmente a la descripción de lo sublime, al contrario, pensamos que a través de un énfasis en el mismo es posible comprender un importante matiz del análisis kantiano. Como hemos visto, el sentimiento de lo sublime requiere, recíprocamente, de una violencia que, forzando a la imaginación a sus límites de comprensión estética, la confronta con una exigencia imposible; a su vez, esta violencia, considerada desde el punto de vista de la razón, equivale a un poder que la razón ejerce con vistas a la elevación moral del sujeto, poder al que le es imperativo “una imaginación violentada, excedida y exhausta” (Lyotard, 1991, p. 164; la traducción es del autor). A diferencia de la lúdica que caracteriza al acuerdo entre la imaginación y el entendimiento en la representación

de la belleza, lo sublime supone entonces un *acuerdo brutal*, un brutalismo que yace, de un lado, en la impotencia a la que es reducida la imaginación y, de otro lado, en las exigencias de totalidad que perviven en el poder que detenta en tal respecto la razón. Forzada a presentar lo impresentable por un poder que la supera infinitamente, la imaginación padece una violencia que la reduce finalmente a un mero “instrumento de la razón (*Werkzeug der Vernunft*)” (KU: Ak. V, 269; B 117). Así, como recuerda Kant en el “Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, hay en lo sublime un sentimiento de privación de la libertad, privación que señala a la imaginación, al tiempo, el necesario sometimiento a la ley y el sacrificio de sus propias capacidades. Solo bajo el *brutalismo* de tal régimen estético es posible la complacencia en lo sublime.

A su vez, este brutalismo de lo sublime subraya una cierta visión política que deriva tanto como pervive en la “Analítica de lo sublime”. A pesar de las alternativas de Rancière o Shapiro por encontrar en lo sublime una visión que permitiese la apertura a nuevos modos de entender el espacio político, el presente análisis del brutalismo de lo sublime nos lleva a compartir una opinión más cercana a las posiciones de Arendt o Lyotard. Un “sublime político” o una posible “política de lo sublime” no solo estarían atravesados por la experiencia del terror, la guerra o el sacrificio, sino también por un inherente ejercicio de poder unilateral cuyo correlato sería al tiempo la violencia. Así, la visión política que, a nuestro juicio, deriva de lo sublime kantiano subraya, ante todo, la impotencia del sujeto respecto a una exigencia que le es imposible de llevar a cabo, impotencia fruto de un necesario sometimiento a la ley cuyo resultado, si bien eleva y descubre sensiblemente una destinación superior, supone el ejercicio unidireccional de un poder que excede absolutamente al sujeto y que se funda, recíprocamente, en la anulación, sobrepasamiento y transgresión de todas sus capacidades.

Esta misma intuición, por otro lado, nos permite hacer énfasis en la visión política que la “Analítica de lo sublime” supone ya. Como vimos antes, la modalidad de los juicios de lo sublime subraya la necesidad de la *cultura* como una de sus condiciones necesarias. Si bien la “cultura” se entiende aquí convencionalmente como “el desarrollo de ideas éticas que nos liberan de las gigantescas convulsiones del poder de la naturaleza y de sus insanas ‘destrucciones’” (Philonenko, 2010, p. 111; la traducción es del autor), el brutalismo de lo sublime subraya, además, el necesario grado de violencia y el tipo de poder que se ponen en juego en este punto. Siguiendo esta línea, Thomas Huhn argumenta que la cultura, en la “Analítica de lo sublime”, se presenta como una reificación de la dinámica de lo sublime, o sea, como “el momento en que la dominación se legitima como un cierto tipo de placer civilizado” (Huhn, 1995, p. 270; la traducción es del autor). En este sentido, la necesidad estética de la cultura apunta no solo hacia un desarrollo moral del sentimiento humano, sino también hacia una legitimación de la violencia que es necesaria en este desarrollo moral, legitimación que en lo sublime constituye un poder propio a la esfera de la razón. Para Huhn, lo sublime, en tanto *placer civilizado* producto del poder de la cultura, se ancla en un intercambio en que

la imaginación, reducida a una completa impotencia, cede su propio poder al estar inscrita en “una presentación incesante de la naturaleza como aquello que necesita el borrado del yo [*self*] en aras de un yo todopoderoso [*all-powerful self*]” (Huhn, 1995, p. 273; la traducción es del autor). Con ello en mente, nos parece que una visión política que pretenda tomar el análisis kantiano de lo sublime como modelo tendrá, en todo caso, que hacer frente al brutalismo de un determinado interés civilizatorio, un placer civilizado que subraya la necesaria impotencia que un poder impone al sujeto con vistas al descubrimiento estético de su destinación superior.

Finalmente, el brutalismo de lo sublime nos permite pensar nuevas derivas del interés estético que ha marcado buena parte de la lectura de lo sublime kantiano. Así, ¿no podría apreciarse bajo la lupa del carácter brutal de lo sublime ciertos rasgos de la producción artística contemporánea? Sin las grandes pretensiones de encontrar un modelo para comprender todo un variopinto espectro de producciones, ¿no podría pensarse al menos un conjunto de rasgos que aparecen esbozados en tales producciones bajo la constelación del brutalismo aquí propuesto? Lo sublime proveería, de tal modo, una forma de encontrar en el arte cierto tipo de rasgos que convocan en el espectador el sentimiento de un placer que se origina en un brutal sobrepasamiento de sus propias capacidades. En este sentido aparecen nuevas categorías de interés. Entre ellas, destacan la *violencia* a nuestra imaginación, el *poder* de una totalidad incondicionada, la *impotencia* subjetiva en la consideración estética, categorías que permitirían en todo caso articular la coherencia de un tipo de análisis que parta de la visión kantiana de lo sublime. Incluso más, aceptando, como señala Crowther, ciertos desplazamientos históricos en la consideración de lo sublime, ¿no invita un brutalismo de lo sublime precisamente a la consideración estética de un cierto tipo de violencia, un cierto tipo de impotencia, un cierto tipo de ejercicio de poder unidireccional, que fascina y atrae al espectador en el seno de nuestras sociedades altamente tecnificadas y globalizadas? Crowther menciona algunos ejemplos en que podríamos encontrar este interés estético del brutalismo de lo sublime: los desfiles militares, la tecnificación y mecanización de la guerra, la ciudad como un vasto dominio anónimo de multitudes misteriosas y violentas, los viajes espaciales y el ingente desarrollo cinematográfico de la ciencia ficción (Crowther, 1989). El análisis y consideración de estas instancias, bajo los lineamientos de la propuesta de este texto, descubriría la exhibición, en cada caso, de una cierta violencia, de una cierta impotencia subjetiva y de un cierto poder propio de a un interés civilizatorio como partes integrantes de la fascinación y complacencia que ejercen sobre nosotros.

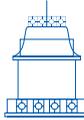
En todo caso, bajo el énfasis de una lectura de lo sublime a partir de la categoría de lo “brutal”, categoría que define la naturaleza del acuerdo de facultades a partir de su inherente violencia y poder, violencia a la imaginación, poder unilateral que ejerce la razón, nos encaminamos hacia una visión de lo sublime kantiano en que prima el conflicto, la fuerza y el diferendo en la génesis de tal sentimiento. Lejos de negar este conflicto, la visión del brutalismo que pervive en la “Analítica de lo sublime”

nos señala una nueva forma de entender y analizar el acuerdo discordante que tales facultades entretejen en el corazón del análisis kantiano.

## Referencias

- Allison, H. (2001). *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612671>
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press.
- Banham, R. (1955). The new brutalism. *The Architectural Review*, 118, 354-361. <https://www.architectural-review.com/archive/the-new-brutalism-by-reyner-banham>
- Banham, R. (1966). *The newbrutalism: ethic or aesthetic*. Reyner Banham. Architectural Press.
- Blánquez Fraile, A. (1975). *Diccionario latino-español A-J*. Editorial Ramon Sopena.
- Courtine, J-F y Deguy, M. (1988). *Du sublime*. Belin.
- Crowther, P. (1989). *The Kantian sublime: from morality to art*. Clarendon Press.
- Crowther, P. (2010). *The Kantian aesthetic: from knowledge to the Avant-Garde*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579976.001.0001>
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Flammarion.
- Doran, R. (2015). *The theory of the sublime from Longinus to Kant*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316182017>
- Guyer, P. (2011). Kant and the philosophy of architecture. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 69(1), 7-19. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6245.2010.01442.x>
- Huhn, T. (1995). The Kantian sublime and the nostalgia for violence. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53(3), 269-275.
- Kant, E. (1968). *Kant's gesammelte Schriften* (herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Bd. 5. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft). Walter de Gruyter
- Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (P. Oyarzún, trad.). Monte Ávila Editores.
- Langenscheidt. (2018). *Langenscheidt diccionario universal alemán: español - alemán / alemán - español*. Langenscheidt Verlag.
- Lebrun, G. (2008). *Kant y el fin de la metafísica* (A. García Mayo, trad.). Escolar y Mayo editores.
- Lyotard, J-F. (1988). *L'inhumain causeries sur le temps*. Galilée.
- Lyotard, J-F. (1991). *Leçons sur l'analytique du sublime Kant, Critique de la Faculté de Juger*, (23-29). Galilée.
- Lyotard, J-F. (1993). *Le postmoderne expliqué aux enfants correspondance, 1982-1985*. Galilée
- Pachilla, P. (2020). Violencia y subjetivación estético-política en lo sublime kantiano. *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 10(18), 12-36.

- Philonenko, A. (2010). *Commentaire de la critique de la faculté de juger*. Vrin.
- Rancière, J. (2004). The sublime from Lyotard to Schiller. Two readings of Kant and their political significance (M. Blechman, trad.). *Radical Philosophy*, 126, 8-15. <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-sublime-from-lyotard-to-schiller>
- Rancière, J. (2011). Aesthetic separation, aesthetic community. En *The Emancipated Spectator*. Verso.
- Shapiro, M. (2018). *The political sublime*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822372059>
- Wittingslow, R. (2021). The play's das thing: on the incommensurability of Arendtian political action and the Kantian sublime. *Journal of Comparative Literature & Aesthetics*, 44(1), 34-43.



ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

# El núcleo de la ética de algunos platónicos medios\*

*Jacob Buganza*

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, Xalapa, México

Email: [jbuganza@uv.mx](mailto:jbuganza@uv.mx)

Recibido: 1 julio de 2021 | Aprobado: 18 de abril de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.346696>

**Resumen:** Una de las principales líneas de investigación surgida en el marco de los estudios sobre la filosofía antigua consiste en esquematizar las propuestas principales de sus autores más representativos. Los filósofos que hoy en día se denominan platónicos medios son estudiados, al menos en parte, precisamente desde tal perspectiva. Así pues, el artículo propone una esquematización de la ética medioplatónica partiendo de los planteamientos metafísico-antropológicos comunes a los principales representantes de esta amplia corriente de pensamiento. Retomando los conceptos de Dios, las Ideas y el hombre, el artículo busca poner de relieve cuáles son las principales tesis éticas de los platónicos medios, a saber, la sujeción de la sensibilidad a la razón, la importancia de la virtud moral y la direccionalidad humana en relación al fin último.

**Palabras clave:** platonismo medio, ética clásica, metafísica, antropología filosófica, virtud moral

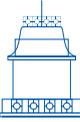
---

\* Este artículo es producto de las investigaciones académicas personales del autor.

## Cómo citar este artículo

Buganza, J. (2023). El núcleo de la ética de algunos platónicos medios. *Estudios de filosofía*, 67, 111-126.  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.346696>





ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

## The core of the ethics in some Middle-Platonists

**Abstract:** One of the main lines of research that emerged within the framework of studies on ancient philosophy consists of outlining the main proposals of its most representative authors. At least in part, the philosophers so-called today Middle-Platonists are studied from this perspective. Thus, the article proposes a schematization of the Middle-Platonist ethics starting from the metaphysical-anthropological approaches common to the main representatives of these philosophers. By analysing the concepts of God, Idea and man, the article seeks to highlight which are the main ethical theses of the Middle-Platonists, namely, the subjection of sensitivity to reason, the importance of moral virtue and human directionality in relation to the ultimate end.

**Keywords:** middle platonism, classical ethics, metaphysics, anthropology, moral virtue

**Jacob Buganza** es Licenciado, Maestro y Doctor en filosofía. Investigador adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, y docente en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Vice-director de la revista *The Rosmini Society*, editada por Mimesis en Milán, Italia.

**ORCID:** 0000-0001-7382-9723



## 1. Introducción

A todas luces resulta de gran utilidad, para el estudioso de la historia del pensamiento, contar con los esquemas conceptuales y argumentativos que permitan observar, de manera panorámica, de qué manera está construida una posición, en este caso filosófica. Este trabajo pretende esquematizar, si bien limitadamente, el andamiaje conceptual indispensable del que se sirven los platónicos medios para proponer una ética. Se trata de una ética sustentada en una visión metafísica del universo en la que los principios se reducen a tres: Dios, las Ideas y la materia. A partir de ahí, suelen presentar una antropología filosófica de cuño platónico, de acuerdo con la cual el hombre está compuesto por el alma y el cuerpo, siendo esencialmente alma. El alma, a su vez, está compuesta por tres partes fundamentales: la racional, la concupiscible y la irascible (sin prestar mayor atención a las partes absolutamente irracionales del alma, que están íntimamente vinculadas a la corporeidad y que, por ende, no pueden participar de la razón. Cf. Finamore, 2010 ). A los platónicos medios les interesa la perfección o purificación del alma, por lo que su ética se encamina a promover las virtudes morales, sin descuidar, en el ideal del sabio, a las dianoéticas. Así pues, el artículo expone, primero, los rasgos generales de la metafísica de los platónicos medios, después plantea cuál es la antropología filosófica que se desprende de ellos, para finalmente dar cuenta de la manera en que este nutrido grupo de pensadores antiguos entiende las virtudes morales, muy vinculadas, como dicta la tradición platónica y aristotelizante, a las dianoéticas.

## 2. La metafísica medioplatónica

Aunque resulta imposible esquematizar de manera plena los puntos esenciales de lo que puede denominarse la “filosofía medioplatónica”, por la evidente razón de que no todos los representantes de esta escuela comparten la totalidad de los puntos de vista en torno a los distintos temas que abarca la filosofía,<sup>1</sup> sí es posible obtener un plexo de lo que podría llamarse el andamiaje conceptual de esta filosofía, que se sitúa a medio camino entre la Academia antigua y el neoplatonismo. Interesa para este trabajo el andamiaje conceptual de la ética medioplatónica, subrayando, de entrada, que en temas metafísicos los medioplatónicos destacan por clarificar que los tres principios en los que se sustenta la filosofía de Platón son: Dios, las Ideas y la materia.<sup>2</sup> Apuleyo en su

1 De hecho, a lo sumo se llamarían a sí “platónicos”. Como es bien sabido, “platonismo medio” es una denominación historiográfica bastante reciente.

2 Lo mismo sucede en el caso de Alcínoo, (cf. Moraux, 2000). Sobre la discusión en torno a la identidad del Albino con Alcínoo, aceptada hasta hace algunos años, la crítica especializada se ha decantado por afirmar que el autor del *Didaskalikòs* es Alcínoo (Ἀλκινόος), dado que el título que figura en el *pinax* es: “Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων”, (cf. Whittaker,

*De Platone* es lucidísimo al asegurar que Dios y las Ideas trascienden a la materia, de suerte que, así, se contraponen a las escuelas helenísticas tradicionales de su tiempo (estoicismo y epicureísmo) (Fletcher, 2014). En el caso de Dios, se trata de un ser único, incommensurable, padre y artífice de todo, feliz, procurador, etcétera (Cf. Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191).<sup>3</sup> La materia, entendida como principio, es decir, la *materia prima*, es indeterminada y, por ende, está a la espera de recibir sus términos (determinaciones) (Cf. Vimercati, 2007), los cuales se deben al influjo ejemplar de las Ideas, pues estas son *exempla rerum* (las Ideas, en cuanto principios, son incorpóreas y simples).

Desde el punto de vista histórico-metafísico, lo más destacable del platonismo medio estriba en que la doctrina de las Ideas platónica experimenta un giro de resonancias mayúsculas con la propuesta, de raigambre filoniana, de que las Formas tienen el carácter de criaturas. Lo único que efectivamente está más allá de cualquier mezcla es Dios; las Ideas, aun en su pureza, son criatura de Dios, pues requieren, para ser, de la mente del Creador, como se desprende en la filosofía religiosa de Filón alejandrino (Radice, 1984).<sup>4</sup> Pero una idea análoga se encuentra en Plutarco. El Dios único de Plutarco está más allá de cualquier mezcla, mientras que el primer intermediario de Dios es el Logos, centro ontológico de las Ideas, el cual, asumiendo un papel demiúrgico,

---

1990, pp. vii-xiii). Aunque he seguido para este trabajo la edición italiana de Bompiani, existe traducción castellana de la obra de Alcino: (Tomás García, Jorge, 2013). Asimismo, he utilizado las traducciones de los más reconocidos especialistas, aunque no he dejado de modificarlas, cuando me ha parecido pertinente, esto es, cuando la literalidad resulta de más ayuda. En consecuencia, también caen bajo mi responsabilidad.

3. “*is unus, ait, ἀπερίμετρος, genitor rerumque omnium extractor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem et, ut ait ipse, ἄορατον, ἀδάμαστον, cuius naturam invenire difficile est, si inventa sit, in multos eam enuntiare non posse. Platonis haec verba sunt: θεὸν εὐρέειν τε ἔργον εὐρόντα τε εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἄδύνατον*”. Este Dios es único, y está por encima de cualquier otra entidad, pues es absolutamente trascendente. Pero hay otros dos seres divinos superiores al hombre de acuerdo con Apuleyo: los primeros son los “habitantes del cielo” (*caelicolas*), que son los que mueven a los astros, mientras que los segundos son los mediadores, a los que Apuleyo llama, con término latino arcaico, *medioximos*, (cf. Apuleyo, *De Platone*, I, 11, *in fine*. En el *Asclepio*, Apuleyo habla más bien del Dios primero (*dominus et conformator*) y luego del dios sensible, que provienen directamente de Aquél, al que denomina Hijo, e inmediatamente después, por considerar bello al Hijo, produce al hombre, cf. *Asclepio*,
8. Estos *medioximos* son los demonios paganos que no sólo sostiene Apuleyo, sino también Plutarco y otros, (Cf. Moreschini, 2013). Alcino también destaca este aspecto al decir que Dios es “padre y causa de todas las cosas (τῆν τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ)”, (Alcino, *Didaskalikòs*, IX, 1; además, cf. Loenen, 1957). La misma afirmación que atribuye a Dios el carácter de rey y padre está en el conferencista Máximo de Tiro: “que hay un solo rey Dios y padre de todos, y que numerosos dioses, sus hijos, comparten el dominio con él (ὅτι θεὸς εἰς πάντων βασιλεὺς, καὶ πατήρ, καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ)” (Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XI, 5). Máximo de Tiro se sirve de la hermosa metáfora del rey arquitecto, muy en boga, para exponer este tema: “Imaginate un imperio grande y un reino poderoso, donde todos se postran de buen grado ante una sola alma, la del rey mejor y más reverenciado. El confín de su imperio [...] es el cielo y la tierra, el uno por arriba, la otra por abajo [...] Este gran rey, sin inmutarse como la ley (βασιλέα δὲ αὐτὸν δὴ τὸν μέγαν ἀτρεμοῦντα, ὥσπερ νόμον), procura a quienes lo obedecen la salvación (σωτηρίαν) que hay ínsita en él. Participan (κοινωνοὺς) de su poder muchos dioses visibles e invisibles. Unos entran por la puerta principal, a modo de nuncios especialmente próximos al rey, y comparten su mesa y su hogar; otros sirven a éstos, y otros inferiores, a estos últimos. Estás contemplando la secuencia y la jerarquía de poder que desciende desde el Dios hasta la tierra (διαδοχὴν ὁρᾷς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσα ἐκ τοῦ θεοῦ μεχρι γῆς)” (Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XI, 12). Sobre la trascendencia en Filón (cf. Bonazzi 2008).
4. La denominación de filosofía religiosa la retomamos de la obra clásica de (Wolfson, 1962).

da orden al universo, el cual, siguiendo la terminología egipcia de la que se sirve el Queroneo, es Horus el joven (o mundo sensible de la tradición platónica), reflejo e imagen de Horus el viejo (el mundo inteligible).<sup>5</sup> Uno de los méritos de Alcínoo estriba precisamente en plasmar, en términos filosóficos, que las Ideas no son otra cosa que Pensamientos de Dios: la intelección ο νόησις de Dios es la Idea, mientras que, en el hombre, piensa el filósofo de Esmirna, las Ideas son “inteligibles primeros”, en relación a la materia son μέτρον, en relación al mundo sensible son παράδειγμα y en relación a sí mismas son ούσια ο substancia. El primer Dios de Alcínoo es inmóvil y mueve como objeto de deseo, a la usanza peripatética, por lo que no se encuentra contaminado, de ninguna manera, por cualquier multiplicidad, más allá de que es Pensamiento del pensamiento o fundamento ontológico de las Ideas o Formas: “Que Dios sea un intelecto o una entidad pensante, es porque está dotado de pensamientos, y estos son eternos e inmutables; si es así, las Ideas existen (Εἴτε γὰρ νοῦς θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνιὰ τε καὶ ἄτρεπτα• εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ἰδέαι)” (Alcínoo, *Didaskalikòs*, IX, 3, 32-33).<sup>6</sup>

Máximo de Tiro hace prevalecer que el hombre posee dos instrumentos para conocer, que son el intelecto y los sentidos. Hay notables diferencias entre uno y otros, pues el primero es simple y los otros múltiples, aquél se dirige a la unidad y estos a la diversidad; el intelecto se decanta por lo inteligible, mientras que los segundos por lo sensible. Pero, lo que es más importante para la metafísica medioplatónica, el intelecto, a través de la razón, se dirige hacia lo que es estable, sólido, siempre igual: se trata de la parte de la realidad que es más real, precisamente. Sirviéndose de la metáfora del navegante, tan

5 Plutarco, *De Is.*, 373A-C: “τὸ γὰρ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρείττον ἐστίν· ἃς δ’ ἀπ’ αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάπτεται, καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητος ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγίδες οὐκ αἰεὶ διαμένουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτάς καὶ παραχῶδες ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ὕρον, ὃν ἡ ἴσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ. διὸ καὶ δικην φεύγειν λέγεται νοθείας ὑπὸ Τυφῶνος, ὡς οὐκ ὦν καθαρὸς οὐδ’ εὐλκρινηζοῖς ὁ πατήρ, λόγος αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν ἀμυγῆς καὶ ἀπαθῆς, ἀλλὰ νοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν. περιγίγνεται δὲ καὶ νικᾷ, τοῦ Ἑρμοῦ, τούτεστι τοῦ λόγου, μαρτυροῦντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἢ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν. ἡ μὲν γάρ, ἐπι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων, ἐξ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος γενομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνιττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ τὴν ὕλην, τὴν φύσιν ἐλεγχομένην ἐφ’ αὐτῆς ἀτελεῖ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. διόκαί φασι τὸν θεὸν ἐκείνον ἀνάπτηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι, καὶ πρῶτον Ὕρον καλοῦσιν οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ’ εἰδωλὸν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος” (cf. Dillon, 1996).

6 La materia no es medida, sino que adquiere su medida de algo más, a saber, de la forma; por tanto, siendo las Ideas la forma, la “medida inmaterial”, se sigue que existen. Pero, entonces, ¿cómo es que hay ideas como mayor y menor, suciedad, etcétera? Porque el hombre piensa mixtamente, es decir, haciendo uso de los inteligibles y también de los sensibles. Pero la divinidad no razona usando las impresiones sensibles, como los hombres. Sirviéndose de las distinciones aristotélicas del *De anima*, Alcínoo asienta que: “Puesto que el intelecto es lo mejor del alma, y en relación al intelecto en potencia es mejor el que es en acto que piensa contemporánea y eternamente todas las cosas, y más bello que esto es su causa y lo que puede existir por encima de esta realidad, éste es el Primer Dios, que es causa de la actividad del intelecto de todo el cielo (Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ’ ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ)”, (Alcínoo, *Didaskalikòs*, X, 2). Sobre los méritos de Alcínoo desde una perspectiva histórica (cf. Witt, 2013).

querida por los platónicos, hace ver que el hombre que se ha habituado al mundo sensible es como aquel que tiene los pies sobre una barca, sometido al oleaje. Si se sirve de la filosofía, y concretamente la razón, hace uso de la dialéctica, alcanza tierra firme, que son las Ideas, y su fundamento último, que es Dios (Reydams-Schils, 2019). Al principio le parece confuso y pierde el equilibrio, pero, conforme se habitúa cae en la cuenta de que se trata de la parte más sólida y estable de lo real. Aun con todo, el hombre es capaz de inteligir algo de Dios y de señalarlo con su limitado lenguaje: por ello la herramienta no es otra que el lenguaje apofático, fincado en la convicción de que Dios es visible para los ojos del intelecto, la parte más elevada del hombre.<sup>7</sup>

Ahora bien, al menos ya desde Antíoco de Ascalón, se observa una recuperación del tema de la verdad como móvil de la existencia humana (Polito, 2012; Puglia, 2000),<sup>8</sup> frente al escepticismo de la Cuarta Academia (representada por Filón de Larisa) y Carnéades. Es necesario recuperar el criterio para dirimir entre lo verdadero y lo falso, diluido y perdido en el escepticismo con su negación de la verdad y con la posición de Carnéades inclinada hacia lo verosímil y probable (Cicerón, *Disputaciones académicas*, II, 29),<sup>9</sup> para poder sustentar la tesis moral de que el hombre, en última instancia, está llamado a la sabiduría moral, a la prudencia. La visión de Antíoco, quien ya se sirve en buena medida del concepto de ὁρμή, es que el hombre requiere actualizar sus diversas potencias, tanto corpóreas como anímicas, para alcanzar el bien supremo, o sea, la felicidad (Bonazzi, 2009; Tsouni, 2019). De ahí que ya se pueda hablar en él, como ha sucedido en el *Filebo* de Platón, de una vida mixta; sólo que la primacía se halla en el desarrollo moral, sede de la *vita beata*, como le llama Cicerón. Si se dieran, además de la vida beata o feliz que se debe a los actos que voluntariamente el hombre actualiza en sí en dirección a la virtud, los bienes de la fortuna o los bienes externos, se hablaría de una *vita beatissima* (Cf. Cicerón, *De finibus*, V, 24, 71).<sup>10</sup> Pero también el autor del

7 No deja de haber referencias al amor, pues para Máximo de Tiro es a través de la razón y el amor que se alcanza lo que es inteligible en grado sumo: “a la razón, porque indica por dónde hay que marchar, y al amor, porque se sitúa a su vera y aligera las penalidades del camino con persuasión y encantos (τῷ μὲν λόγῳ φράζονται ἡ χρῆσις ἰέναι· τῷ δὲ ἔρωτι ἐπισταμένῳ, καὶ τοὺς πόνους τῆς πορείας πειθοῖ καὶ χάρισιν ἐπελαφρύνοντι)” (Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XI, 10). Evidentemente se trata de una indeleble marca platónica derivada del *Banquete*.

8 Ya Aristóteles advierte que la verdad se sostiene tanto en el plano teórico como en el práctico (él habla de razón teórica y razón práctica), por lo cual lo propio de la virtud consiste en discernir entre ambos ámbitos.

9 “quoniam enim id haberent Academici decretum (sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere), nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto sicut in ceteris rebus fluctuare, praesertim cum in eo summa consisteret, hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falsi, cogniti incogniti; quam rationem quoniam susciperent, docereque vellent quae visa accipi oporteret, quae repudiari, certe hoc ipsum ex quo omne veri falsique iudicium esset percipere eos debuisset; etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat; haec autem habere dubia nec iis ita confidere ut moveri non possint abhorrerent sapientia plurimum. Hoc igitur modo potius erat ab his postulandum ut hoc unum saltem, percipi nihil posse, perceptum esse dicerent”.

10 No es necesario insistir en que la sabiduría y la prudencia vienen a perfeccionar a la parte rectora del alma. La diferencia estriba, como la hace notar Apuleyo, en que la *sapientia* versa sobre lo necesario (como ya lo habían resaltado los clásicos: Apuleyo

*Didaskalikòs* se pliega a esta tesis, buscando poner de realce que la razón humana, cuando se decanta por las Ideas, lo hace por los inteligibles primeros, sobre los cuales es posible hallar certeza (esto significa que posee el hombre *mentis oculis*, como dice Apuleyo, *De Platone*, I, 6, 193):<sup>11</sup> la verdad intrínseca de los inteligibles primeros produce subjetivamente la certeza, a diferencia de la sola  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  a la que está dirigida la razón cuando se refiere a las entidades sensibles.

### 3. El hombre como habitante de dos mundos

Como ha destacado Apuleyo en el *De Platone*, el hombre es un ser terrestre compuesto de alma y cuerpo, en donde el alma tiene por tarea dominar al cuerpo: alma y cuerpo están entreverados, pero es más corpórea el alma irascible-concupiscible que la racional (pues esta última puede elevarse hasta las Ideas y Dios, ciertamente). Ahora bien, la razón tiene por cometido velar por el bien del todo, por el bien del hombre en su conjunto, buscando el equilibrio entre sus partes, lo cual significa que haya predominio de la parte racional por encima de la irascible-concupiscible. En consecuencia, existe un vínculo indisoluble entre la verdad y la vida virtuosa que se debe a la razón y que no sólo es puesta de relieve por Antíoco, sino por otros autores como Filón de Alejandría (Dillon, 2008; Reydams-Schils, 2008), Plutarco (Cf. Xenophontos, 2016), Alcínoo y Máximo de Tiro. Como apunta atinadamente Apuleyo, la parte rectora del alma es la razón, pero no cualquiera, sino la recta razón, que es la que está iluminada por el conocimiento, por la verdad, que funge definitivamente como ley moral,<sup>12</sup> como guía de los actos particulares del hombre, de su habituarse y, en definitiva, de la vida humana en su conjunto, que es la vida de un hombre sabio si,<sup>13</sup> en lo general, se conduce de acuerdo con las pautas del conocimiento genuino.<sup>14</sup>

Plutarco de hecho llega a visualizar a la filosofía como el complejo de los esfuerzos humanos por acceder a la verdad; además, Dios es la verdad, por ende, la filosofía es

---

le llama las cosas divinas y humanas) y la *prudentia*, que permite distinguir entre lo bueno y lo malo moralmente, trata con lo contingente, (cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 6, 228).

- 11 "Οὐσίας, *quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. sed illa, quae mentis oculis comprehenditur, semper et eodem modo et sui par ac similis invenitur, ut quae vere sit; at enim altera opinione sensibili et irrationabilia estimanda est, quam nasciet interire ait. et sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere*".
- 12 Cuando la razón manda, lo hace por algo; en otras palabras, la razón no manda gratuitamente, sino con objetividad, que es precisamente a lo que se denomina νόμος. Es la razón la que "salvaguardará la felicidad recta, inmovible, intrépida, autosuficiente, no despreciable ni sometida a las artes serviles (φυλάξει τὴν εὐδαιμονίαν ὀρθὴν καὶ ἄσειστον καὶ ἄδεῖ καὶ αὐτάρκη, οὐ ταπεινὴν, <οὐ> δὲ ὑποβεβλημένην ἀνδραπόδων τέχνας)" (Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XXXIII, 5).
- 13 Se trata de una razón teórica iluminada por la sabiduría. El arte perfectivo de la razón desde el punto de vista teórico es la sabiduría y, cuando ilumina a la acción, se denomina prudencia.
- 14 Los platónicos medios suelen distinguir entre el Bien perfecto o supremo, identificado con Dios, los bienes del alma, que son las virtudes (*animi virtutes*) y los bienes externos, que son los que están en conjunción con el cuerpo (*cum corporis commodis congruunt*), a la usanza platónica tradicional.

el conjunto de actos, tanto teóricos como prácticos, por los que el hombre accede a la verdad.<sup>15</sup> Ya desde la sola contemplación del cosmos, piensa Plutarco, es posible constatar el orden con el cual está conformado el universo en su totalidad; por ello, desde el punto de vista práctico, la manera en que el ser humano, que no deja de ser un microcosmos, se ordena a sí mismo, es mediante la virtud, auténtica sujetadora y limitadora de la parte irracional del hombre. Mediante suaves admoniciones, la virtud encauza la vida pasional del hombre, y de esta manera el individuo humano es capaz de ordenarse a sí, que es lo que, ya desde Eudoro alejandrino (Bonazzi, 2007a; Bonazzi, 2007b) y, sobre todo, con Plutarco, se entiende por *imitatio Dei* (en el cristianismo esta doctrina se entiende como *imitatio Christi*, lo cual consiste en hacer concordar las propias acciones con el modelo de Cristo).<sup>16</sup> Una razón análoga se encuentra en Alcínoo: mientras que la razón humana, que se manifiesta sobre todo en el acto del juicio, es el punto de intermediación entre el aspecto contemplativo y práctico, este último requiere de aquél para sustentarse, lo cual equivale a decir que se requiere de la verdad, de la genuina ciencia, para sustentar las propias acciones. El conocimiento del Bien, sobre todo, es el que permite dirimir entre los bienes que tienen carácter de solos medios y el que constituye el fin último del hombre, que es el fin del alma racional. Conocer el Bien último permite orientar la propia actividad de acuerdo con Él, que es lo mismo que orientar los actos virtuosamente puesto que se dirigen al Bien “más precioso y grande” (Cf. Alcínoo, *Didaskalikòs*, XXVI-XXVII), dado que el ser humano, gracias al alma racional, es artífice de su propio destino.

- 15 El alma está inclinada a la verdad, y más todavía la del estudioso, la del filósofo. De ahí que el interés del filósofo esté claramente dirigido a Dios, pues sus advocaciones así lo demuestran: el Dios es “Pitio” (indagador), “Delio” (claro), “Faneo” (lúcido), “Ismenio” (conocedor), “Lesquenorio” (conversador) (Plutarco, *De E.*, 385B-C). También para Filón la filosofía es la que permite “ver la naturaleza de los seres (τῶν ὄντων φύσιν ἰδεῖν) y obrar de conformidad (ἀκόλουθα) con ella con miras a alcanzar la perfección en los dos más excelentes tipos de vida: la contemplativa y la práctica, las que traen al instante aparejada la felicidad del que las alcanza” (Filón, *Praem.*, II, 11). La doctrina análogamente está plasmada por Máximo de Tiro cuando dice la virtud viene a hacer “nacer un alma feliz, una vida sana y opiniones rectas, ordenadas por la armonía y la templanza (Οὕτω γίνεταί εὐδαίμων ψυχή, καὶ βίος ὑγιής, καὶ δόξα ὀρθαί, ὑπὸ ἁρμονίας καὶ κράσεως συνταττόμεναι)” (Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XXVII, 9), y por Clemente alejandrino cuando asienta “La virtud en sí misma, en efecto, es una disposición del alma que se ajusta a la razón, a lo largo de toda la vida (Καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον)” (*Pedagogo*, I, 13, 101, 2). Sobre la filosofía de Máximo (cf. Puiggali, 1983).
- 16 Nos parece que la posición de Clemente Alejandrino concuerda con el platonismo y el platonismo medio en muchos puntos, por lo cual nos parece correcto colocarlo entre los autores (en este caso cristianos, pues no sólo los paganos caen bajo tal denominación) del platonismo medio (cf. Buganza, 2010). La pedagogía que emplea Cristo es, según lo sugiere Clemente de Alejandría, doble: “La pedagogía de Dios es la que indica el camino recto de la verdad, con vistas a la contemplación de Dios; es también modelo de la conducta santa propia de la ciudad eterna (ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία κατευθυνομένη ἀληθείας εἰς ἐποπτεῖαν θεοῦ καὶ πράξεων ἁγίων ὑποτύπωσης ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ)”, (*Pedagogo*, I, 7, 54). Por un lado, la enseñanza divina, que es tesoro eterno, muestra cuál es el camino recto; por otro, es una enseñanza modélica o telética, pues es la plasmación de la conducta santa de la que Cristo, que es Dios, se erige paradigma indiscutible de bondad, justicia y amor. De ahí que anime Clemente a la humanidad para tomar “La vida del Señor como modelo radiante de incorruptibilidad, y siguiendo las huellas de Dios (ἐναργὲς ὑπόδειγμα ἀφθαρσίας τὴν πολιτείαν ἔχοντες τοῦ κυρίου καὶ τὰ ἴχνη τοῦ θεοῦ διώκοντες)”, (*Pedagogo*, I, 12, 98). No es una invitación que se reduzca a unos cuantos, sino que está enfocada a toda persona, a toda la humanidad. Es una invitación universal, pues todo ser humano está llamado a la perfección eterna que significa la salvación, en la que está interesado Dios mismo, (Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 6, 2).

## 4. La ética de la virtud medioplatónica

Siguiendo la pauta de Alcínoo, las acciones van disponiendo al agente moral hacia la virtud y el vicio, lo cual significa que el agente se va disponiendo a sí mismo hacia su meta o bien se aleja de ella (*Didaskalikòs*, XXXII, 5),<sup>17</sup> y esto de manera libre (*Radice*, 2008).<sup>18</sup> La virtud de la prudencia, como ya había enseñado la ética de Aristóteles tiempo atrás, tiene componentes tanto teóricos como prácticos, por lo cual es una ciencia (no exacta o matemática), análoga a la que practica el estratega con sus soldados. Estos últimos no conocen directamente el fin (los movimientos pasionales, puede decirse, están enfocados a sus objetos particulares), sino que este es conocido por el estratega, por quien posee la ciencia, que en este caso es el prudente. En efecto, el prudente conoce el fin y, por ello, guía a las pasiones en busca del objetivo último del todo. Resulta curioso cómo ya desde la ética medioplatónica aparece claramente caracterizada la vida interior como una suerte de lucha, análoga a como se interpreta en la especulación práctica de los Padres de la Iglesia, sobre todo en san Gregorio Niseno. No es que las pasiones desaparezcan, sino que deben mediarle siguiendo la pauta del Bien último, fin del hombre. Máximo de Tiro destaca claramente que el equilibrio que se busca con la virtud no es igualitario, sino más bien proporcional; así como en la ciudad se distingue la parte gobernante de la gobernada, así, también es diferente el alma del cuerpo, de manera que debe darse preeminencia a aquella sobre éste (*Cf. Máximo de Tiro, Disertaciones, VII, 1*).<sup>19</sup> Alcínoo mismo recalca, mediante finos análisis psicológico-morales, que hay también que apasionarse ante ciertos objetos o circunstancias, como en el caso de quien se entristece por la muerte de los progenitores; no es correcto ser insensible ante la muerte de aquéllos, pero tampoco es conveniente la hipersensibilidad, sino que hay que apasionarse moderadamente. Calvisio Tauro

17 Este proceso pasa por efectuar las virtudes principales, que son las de la parte racional del alma, y las secundarias, que son las racionales por participación, a la usanza peripatética, que son buenas o malas de acuerdo con la razón, pero no es la razón misma la que está en ellas. Ahora bien, estas virtudes secundarias no se pueden enseñar, pues no son ciencia ni técnica, es decir, no tienen una doctrina propia; empero, las virtudes principales, esto es, la prudencia en concreto, sí es una ciencia, pues dota a las demás virtudes de sus contenidos específicos, como el estratega a los soldados: estos últimos no conocen a ciencia cierta lo que les ordena el estratega, quien, en cambio, sí conoce el fin. Por la misma razón, para el medioplatonismo de Clemente de Alejandría “La pedagogía es la buena conducción de los niños hacia la virtud (παιδαγωγίαν δὲ ὁμολογοῦμεν εἶναι ἀγωγὴν ἀγαθὴν ἐκ παιδῶν πρὸς ἀρετὴν)” (*Clemente de Alejandría, Pedagogía, I, 5, 16*). En último término, es por Dios quien “aprendemos a vivir bien y somos conducidos a la vida eterna” (*Clemente de Alejandría, Protréptico, I, 7, 1*).

18 Por su parte, Máximo de Tiro pone de relieve que el mal puede tener un doble origen: la materia y, más importante, la libertad: el hombre, por sí solo, es origen de infinidad de males, a saber, de los males que se llaman “injusticia”, por lo que se habla de un ciclo de injusticias de la cual se separa sólo el justo, (*cf. Máximo de Tiro, Disertaciones, XII*). La maldad de la injusticia es la verdadera enfermedad del alma, enfermedad que en términos antropológicos se manifiesta cuando la razón, que por naturaleza debe ordenar y comandar a la sensibilidad, es subvertida de tales funciones.

19 Más adelante dice que el bien del alma es más valioso que el del cuerpo, así como la salud del alma más importante que la del cuerpo: “Συνελόντι δ’ εἰπεῖν, ψυχὴ σώματος τιμωτέρου τὸ δὲ τοῦ τιμωτέρου ἀγαθόν, μείζον· τὸ δὲ τῷ μείζονι ἀγαθῷ ἐναντίον, μείζον κακόν· ἀγαθὸν δὲ μείζον ὑγεία ψυχῆς ὑγείας σώματος· μείζον οὖν κακὸν νόσος ψυχῆς νόσου σώματος” (*Máximo de Tiro, Disertaciones, VII, 2*).

ya lo destacaba en alguno de sus fragmentos, pues no es lo mismo la impasibilidad (ἀοργησία) que la insensibilidad (ἀναλγησία; ἀναίσθητος): si uno no tiene el espíritu embotado, se afecciona convenientemente, de acuerdo con el objeto con el que está tratando.<sup>20</sup> El sabio no carece de afectos, sino que se afecciona conveniente o equilibradamente, y esto depende de aquello a lo que se enfrenta.

La doctrina de la ὁρμή es recuperada por Eudoro de Alejandría, presumiblemente discípulo de Antíoco. Este impulso tiene que ser, piensa Eudoro, ordenado y moderado (Eudoro de Alejandría, *Testimonianze e frammenti*, f. 23, 14),<sup>21</sup> y por ello es objeto de la ética. Ya este autor distingue varios estratos en la reflexión ética, destacando que se trata, en substancia, de una reflexión sobre el valor; pero este no se da de manera separada y, sobre todo, no es arbitrario, sino que se halla en el plexo del impulso y la acción, como mediador, si es posible decirlo así. Efectivamente, en la acción, que es el acto externo mediante el cual el agente modifica voluntariamente un estado de cosas del mundo subsistente, se puede visualizar cuál es el impulso que lo motiva, pero este impulso puede ser racional o irracional, y esto depende de los títulos que se encuentren en el objeto, que no es otro que sus valores propios (por eso la ética patrística, en boca de san Basilio magno y san Gregorio de Nisa subraya la unidad entre pensamiento, palabra y obra). De esta manera, la ética medioplatónica comienza a distenderse como una postura moral según la cual hay algo objetivo que permite anclar o dar sustento a la acción y, puesto que esta última depende de la ὁρμή, puede ser esta última justificable o no racionalmente. Y no hay que olvidar que la razón, o mejor, la racionalidad, es la posición que permite visualizar al objeto en sí y, por ende, el punto de vista común para todas las entidades racionales. De ahí que la razón tenga, para la ética medioplatónica, una función indispensable. En Calvisio Tauro también puede verse plasmada una teoría análoga, pero menos completa, con su defensa de la razón frente a la sensibilidad, pues lo propio de aquella, en cuanto virtud, es la impasibilidad; la insensibilidad no es, por ningún motivo, fuente de evaluación moral, sino el dominio de la pasión a partir de la razón (Dillon, 1996).

Alcinoo destaca sobre todo "por poner de realce" la antigua doctrina de que las virtudes se reclaman entre sí, o sea, que están inter-vinculadas, pues tienen como fuente primaria a la razón, lo divino en el hombre. Efectivamente, en el capítulo IV de su obra principal, este filósofo distingue entre el uso de la razón que se dirige a los inteligibles primeros, de donde brota la ciencia, y la razón que se aplica a las cosas

20 "Summa autem totius sententiae Tauri haec fuit: Non idem esse existimavit ἀοργησία et ἀναλγησία aliudque esse non iracundum animum, aliud ἀνάλητος et ἀναίσθητος, id est hebetem ac stupentem. Nam sicut aliorum omnium, quos Latini philosophi affectus vel affectiones, Graeci πάθη appellant, ita huius quoque motus animi, qui, cum est ulciscendi causa saevior, ira dicitur, non privationem esse utilem censuit, quam Graeci στέρησις dicunt, sed mediocritatem, quam μετρίτης illi appellant" (Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 16 T).

21 Para este autor, la ética se divide en tres partes: el estudio o teoría del valor individual (θεωρίαν τῆς καθ'ἑκαστον ἀξίας), el estudio del impulso (τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν) y el estudio de la acción (τὸ δὲ περὶ τὴν πράξιν).

sensibles, pues, como se dijo, el hombre es un habitante de dos mundos. La razón, cuando se decanta hacia el ámbito inteligible, busca lo verdadero y lo no verdadero (“τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ μὴ”), pero cuando se refiere a la acción, dado que tiene una noción de lo bello y lo bueno (“καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ”), juzga las acciones que son bellas y buenas (*Didaskalikòs*, IV, 8). Entonces, no se trata de cualquier razón, sino de la *recta ratio* (ὀρθὸς λόγος) (*Didaskalikòs*, IV, 8), genuino vértice del virtuosismo, pues, como lo hace ver el autor del *Didaskalikòs*, la templanza hace que el apetito y el instinto se sometan dócilmente a la razón, que es la parte hegemónica del ser humano, su parte divina. La valentía es la que mantiene firme al agente moral en relación a su opinión sobre la norma moral; lo mantiene en conformidad con ella, en definitiva. La justicia es la consonancia entre las tres partes del alma, a saber, entre la parte racional, la concupiscible y la irascible, dando a cada una la porción del bien que le corresponde, y subordinando todas al Bien último, a la felicidad divina. El hombre prudente es, para Alcínoo, la denominación hacia aquel que logra efectuar el engranaje armónico, pues al ser una virtud teórico-práctica, no pierde de vista el Bien más precioso y excelso hacia el que se dirige, como a su fin definitivo, la vida humana.

En otras palabras, la ὀρμή en cuanto tal, y las pasiones en general, no tienen carácter de buenas o malas por sí mismas; lo bueno y lo malo viene a ser impreso por la razón, en cuanto es capaz de moldearlas (virtud) o no (vicio). Si el impulso es desenfrenado, entonces da origen a los actos morales malos y, por ende, al vicio; si el impulso es aprovechado para efectuar actos morales buenos, entonces conduce con mayor ahínco a la virtud. Esta tesis atraviesa los puntos neurálgicos de la ética de Plutarco, pero también está claramente presente en Alcínoo. En efecto, la razón puede aprovechar el impulso sensible, y de hecho se puede definir como un impulso noble y duradero hacia el bien; por ende, puesto que la medida en las pasiones es lo mejor, y lo mejor es el término medio entre el exceso y el defecto, las virtudes son términos medios porque moderan a las pasiones (Alcínoo, *Didaskalikòs*, XXX, 6).<sup>22</sup> Una calca puede verse en la posición de Apuleyo, para quien cada parte del alma cultiva alguna virtud, aunque, como se ha dicho, se reclamen unas a otras. La razón resulta ser sede de la sabiduría y la prudencia, mientras que la parte irascible requiere moldearse a través de la *fortitudo*, la cual mantiene firme al alma en la búsqueda del bien, la parte concupiscible de la *temperantia* (o *abstinentia*), pues el placer sensible, que es también un bien, ha de obtenerse armoniosamente. La justicia, finalmente, se encuentra en las tres partes del alma y, como dice Apuleyo, es el conocimiento y causa de que cada parte se someta a efectuar su función mediante la razón y la medida o proporción (*De Platone*, II, 7, 229). Aunque la virtud de la justicia sea universal desde la perspectiva medioplatónica (Donini, 2001), ésta cambia por su objeto: se llama *fideltitas* si se dirige

22 “Ἐπεὶ οὖν τὸ μὲν μέτριον ἐν τοῖς πάθεσι τὸ βέλτιστόν ἐστιν, οὐκ ἄλλο δὲ ἐστὶ τὸ μέτριον ἢ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, διὰ τοῦτο διὰ μεσότητος αἰ τοιαῦται ἀρεταί, διότι μέσως ἔχοντας ἡμᾶς ἐν τοῖς πάθεσσι ἀρῶμεθα”.

a la ley, *benivolentia* si se refiere al bien de uno mismo, *iustitia* al bien del otro y *pietas* si se dirige hacia la Divinidad.

Las virtudes morales, como dice Eudoro alejandrino, son precisamente, en su ejercicio, la felicidad, pues no hacen sino imitar o seguir a Dios mismo. Esta doctrina es seguida por muchos pensadores antiguos, y puede verse atestiguada en filósofos y teólogos de primer orden como Filón de Alejandría, Plutarco y Alcínoo.<sup>23</sup> La vida moral es análoga a la vida del filósofo, que se encuentra en una constante prueba en pos del progreso moral (προκοπή), como han acentuado Plutarco y Apuleyo. En efecto, la vida moral está en constante movimiento, y este último puede ser de ascenso, progreso, o de descenso (Roskam, 2005). Como aconseja Plutarco mismo, es preciso volver sobre uno mismo, como pedía el socratismo,<sup>24</sup> para visualizar el carácter que cada uno posee y trabajar, mediante las propias acciones, en pos de la virtud moral. El dinamismo de la vida moral exige que en todo momento se ponga atención al cumplimiento del bien a través de la propia actividad: significa, como dice Boys-Stones, traer valores divinos a lo que los seres humanos hacemos, pues todo bien o valor se deriva del Bien (2018). En concreto, considerando que la vida humana está sometida al constante vaivén que cambia la circunstancia en la que se encuentra, y que las pasiones se distienden hacia los diversos objetos con los que convive el hombre, se entiende que la virtud moral tiene por cometido el sometimiento, mas no la desaparición, de las pasiones, que son precisamente los vínculos afectivos irracionales que el hombre establece con los objetos que le rodean. Es importante recalcar que no se trata de una supresión o cancelación de las pasiones; por el contrario, se trata de una sujeción y, en cierto modo, de un aprovechamiento de las energías que implican los impulsos sensibles. Siguiendo la metáfora de los corceles de cuño platónica, los caballos han de ser dirigidos por la razón, el auriga, y la manera en que lo hace es a través de las riendas, que representan precisamente a las virtudes morales. La virtud moral viene a modelar a las pasiones, y en ello radica su naturaleza. Pero este auriga no es la razón sin más, sino la *recta ratio*, pues es de ella desde donde las virtudes morales brotan como de un vértice, siendo denominado este hombre recto con el nombre de prudente. El prudente es quien obra adecuadamente porque sigue la norma moral: la recta razón es tal porque está informada por la norma proporcional (que no es otra cosa que otro nombre para la verdad, pues la razón aprehende lo inteligible), la cual permite evitar precisamente los excesos viciosos. La razón iluminada por la verdad es guía indispensable para el desarrollo moral, pues es la razón que apresa algo estable y lo aplica a lo contingente o, como diría Alcínoo, a lo conjetural, que es precisamente el carácter específico de la vida humana en el mundo sensible.

23 Es sugerente el vínculo que puede establecerse entre los agentes individuales como plasmando la providencia de Dios y la imitación a Él (cf. Boys-Stones, 2018).

24 Es común el socratismo en algunos platónicos medios más, como sucede en Máximo de Tiro (Cf. Trapp, 2018).

Sólo cabe apuntar, por último, el tema de la purificación (κάθαρσις). Se trata de una preocupación constante entre los filósofos antiguos y medievales que proviene, al menos, desde los pitagóricos (Zeller & Mondolfo, 1967).<sup>25</sup> En el caso de los medioplatónicos, Alcínoo resplandece por la claridad con que lo afirma: “Podremos llegar a volvernos semejantes a Dios si disponemos de una naturaleza adecuada, de costumbres, de una educación y una práctica de vida conforme a la ley (ἀσκήσει τῆ κατὰ νόμον) y, sobre todo, si usamos la razón (καὶ τὸ κυριώτατον λόγῳ), la enseñanza y la tradición de las doctrinas [...]. La preparación y purificación preliminar del demonio que está en nosotros (Προτέλεια δὲ καὶ προκαθάρσις τοῦ ἐν ἡμῖν δαίμονος), si quiere ser iniciado en los conocimientos más altos, deberá pasar a través de la música, la aritmética, la astronomía y la geometría; deberemos cuidar del cuerpo con la ayuda de la gimnasia” (Alcínoo, *Didaskalikòs*, XXVIII, 4). De esta manera, la vida a la que apunta Alcínoo, y con él varios platónicos medios,<sup>26</sup> es a la vida de purificación del cuerpo y, sobre todo, del alma, que es lo que hegemonícamente es el hombre. Esta purificación no es otra cosa que el ideal del sabio al que se encamina la moralidad humana, puesto que, para preparar al hombre para conseguir la sabiduría, es preciso que el alma también adquiera purificación, la cual se adquiere mediante la práctica de la virtud moral, vinculada, como se ha dicho, con el conocimiento, con la verdad, fundamento último de la acción moralmente buena.

## 5. Conclusión

Aun cuando los platónicos medios mantienen diferencias entre sí, *grosso modo* comparten algunas tesis comunes susceptibles de esquematización argumental. Nos parece que los puntos anteriores son convergentes entre los diversos representantes del *Mittelplatonismus*, como se ha venido a denominar a este nutrido grupo de filósofos. Es cierto que hay otros más que convendría agregar aquí, como Cayo, Ático y Celso, pero las pocas o nulas referencias a cuestiones morales vuelven difícil su exposición. Ahora bien, parece que este grupo de filósofos convergen en su visión metafísica del cosmos, cuyos principios, según hemos visto, son Dios, las Ideas y la materia (esta última sometida a severa crítica, en cuanto los neoplatónicos vienen a caracterizarla con distintas valoraciones, sea como el último residuo del Uno y casi como principio del mal, como en Plotino, o como última irradiación del Alma, pero sin connotaciones negativas, como en Proclo). El Principio supremo, las Ideas, como arquetipos de las cosas, y la materia, que constituye al mundo sensible, son los principios explicativos

25 La vida virtuosa para los pitagóricos no consiste en otra cosa que en la purificación del cuerpo (por ejemplo, a través del vegetarianismo) y del alma a través de la filosofía y la música, pues la virtud es precisamente armonía (cf. Alegre, 1997). El poema *Katharmoi* o *Purificaciones* de Empédocles es muestra fehaciente de esta tradición.

26 Por ejemplo, de manera explícita, Clemente de Alejandría (*Protréptico*, X, 99).

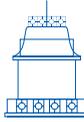
últimos de la realidad, esto es, de Dios, el mundo inteligible y el mundo sensible. La antropología filosófica que se deriva de estos principios metafísicos llevan a plantear que el hombre, aun siendo esencialmente su alma, es también cuerpo, por lo cual lo conciben como habitante de los dos mundos anteriormente indicados. Pero, siendo el hombre propiamente su alma, prestan atención sobre todo a ella. El alma humana está compuesta de tres partes, a saber, la racional (que es la fundamental y la que lo vincula estrechamente al mundo inteligible), la concupiscible y la irascible. La parte racional, al estar vinculada al mundo inteligible, es capaz de aprehender la verdad, las Ideas (de aquí la importancia ideal del sabio, que se decanta por las virtudes dianoéticas), y es con base en ellas que la vida moral florece a través de las virtudes morales, las cuales conducen a la perfección y, en este mismo orden, a la purificación, llevada a cabo mediante la práctica de la vida conforme a la ley, condición indispensable para alcanzar la sabiduría.

## Bibliografía

- Alcínoo. (2015). Didaskalikòs. En E. Vimercati (Ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (pp. 585-696). Bompiani.
- Alegre, A. (1997). Los filósofos presocráticos. En C. García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua* (pp. 45-71). Trotta.
- Apuleyo. (2011). *Obra filosófica*. C. Macías (Ed.), Gredos.
- Apuleyo. (2015). De Platone et eius dogmate. En E. Vimercati (Ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, (pp. 949-1029). Bompiani.
- Apuleyo. (2015). Asclepio. En E. Vimercati (Ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (pp. 863-945). Bompiani.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea* (J. Pallí, trad.). Gredos.
- Bonazzi, M. (2007a). Eudorus of Alexandria and early imperial Platonism. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 95(2), 365-377. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2007.tb02435.x>
- Bonazzi, M. (2007b). Eudorus' psychology and Stoic ethics. En M. Bonazzi & Ch. Helmig (Eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity* (pp. 109-132). Leuven University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qf0m2.10>
- Bonazzi, M. (2008). Towards Transcendence: Philo and the renewal of Platonism in early imperial age. En F. Alesse (Ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian philosophy* (pp. 233-251). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167483.1-296.48>
- Bonazzi, M. (2009). Antiochus' ethics and the subordination of Stoicism. En M. Bonazzi & J. Opsomer, (Eds.), *The origins of the Platonic System: Platonism of the early empire* (pp. 33-54). Peeters.
- Bonazzi, M. (2012). Antiochus and Platonism. En D. Sedley (Ed.), *The philosophy of antiochus* (pp. 307-333). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022774.015>

- Boys-Stones, G. (2018). *Platonist philosophy. 80 BC to AD 250. An introduction and collection of sources in translation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139050203>
- Buganza, J. (2010). Exposición y crítica de la ética de Clemente de Alejandría. *Sapientia*, LXVI/227-228 5-21.
- Calvisio Tauro. (2015). Testimonianze e frammenti. En E. Vimercati (Ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (pp. 457-530). Bompiani.
- Cicerón. (1980). *Cuestiones académicas* (J. Pimentel, ed.). UNAM.
- Cicerón. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal* (V. Herrero, ed.). Gredos.
- Clemente de Alejandría. (1988). *El Pedagogo* (J. Sariol, trad.). Gredos.
- Clemente de Alejandría. (1994). *Protréptico* (M. Isart Hernández, trad.). Gredos.
- Dillon, J. (1996). *The middle Platonist*. Cornell University Press.
- Dillon, J. (2008). Philo and Hellenistic Platonism. En F. Alesse (Ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (pp. 232-252). Brill.
- Donini, P. (2011). *Commentary and tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110218732>
- Eudoro de Alejandría. (2015). Testimonianze e frammenti. En E. Vimercati (Ed.), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (pp. 65-140). Bompiani.
- Finamore, J. (2010). The tripartite soul in middle Platonism. En J. Finamore & R. Berchman (Eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: intellect, soul, and nature* (pp. 103-113). Academia Verlag.
- Fletcher, R. (2014). *Apuleius' Platonism. The impersonation of philosophy*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139179010>
- Loenen, J. H. (1957). Albinus Metaphysics. An attempt at rehabilitation. *Mnemosyne*, X/1, 35-56. <https://doi.org/10.1163/156852557X00051>
- Máximo de Tiro. (2005a). *Disertaciones filosóficas. I-XVII* (J. L. López, ed.). Gredos.
- Máximo de Tiro. (2005b). *Disertaciones filosóficas. XVIII-XLI* (J. Campos, ed.). Gredos.
- Maximus Tyrus. (1995). ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΜΕΝΑ: ΔΙΔΑΧΕΙΣ (G. L. Koniaris, ed.). Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110882568>
- Morau, P. (2000). *L'aristotelismo presso i greci* (V. Cicero, trad.). II. Vita e Pensiero.
- Moreschini, C. (1978). *Apuleio e il platonismo*. Olschki.
- Moreschini, C. (2013). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Bompiani.
- Plutarco. (1995a). Isis y Osiris. En *Obras morales y de costumbres* (F. Pordomingo, trad.). VI. Gredos.
- Plutarco. (1995b). La E de Delfos. En *Obras morales y de costumbres* (F. Pordomingo, trad.). VI. Gredos.

- Philo. (1929). De officio mundi. En *Opera* (F. H. Colson y G. H. Whittaker, trad.). I (pp. 2- 137). Loeb.
- Philo. (1939). De praemiis et poenis. En *Opera* (F. H. Colson, trad.). VIII (pp. 309-423). Loeb.
- Polito, R. (2012). Antiochus and the academy. En D. Sedley (Ed.), *The Philosophy of Antiochus* (pp. 31-54). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022774.003>
- Puglia, E. (2000). Le biografie di Filone e di Antioco nella storia dell'academia di Filodemo. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130, 17-28.
- Puiggali, J. (1983). *Etude sur les dialexeis de Maxime de Tyr*. Université de Lille III.
- Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone d'Alessandria*. Vita e Pensiero.
- Radice, R. (2008). Philo and Stoic ethics. Reflections on the idea of freedom. En F. Alesse (Ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (pp. 141-168). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167483.1-296.28>
- Reydams-Schils, G. (2008). Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology. En F. Alesse (Ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (pp. 169- 196). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167483.1-296.39>
- Reydams-Schils, G. (2019). Maximus of Tyre on God and providence. En *selfhood and the soul: essays on ancient thought and literature in honour of Christopher Gill* (pp. 125- 138). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198777250.003.0008>
- Roskam, G. (2005). *On the path to virtue. The Stoic doctrine of moral progress and its reception in the (middle-)Platonism*. Leuven University Press.
- Tomás García, J. (2013). *Alcinoos y la tradición platónica en el siglo II d.C.* Signifer.
- Trapp, M. B. (2018). Socrates in Maximus of Tyre. En A. Stavru & Ch. Moore (Eds.), *Socrates and the Socratic dialogue* (pp. 772-786). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004341227\\_038](https://doi.org/10.1163/9789004341227_038)
- Tsouni, G. (2019). *Antiochus and peripatetic ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108354790>
- Vimercati, E. (2007). La materia nel *Didaskalikos* di Alcinoos. En L. Napolinato Valditara (Ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone* (pp. 431- 456). Vita e Pensiero.
- Whittaker, J. (1990). *Alcinoos: enseignement des doctrines de Platon*. Les Belles Lettres.
- Witt, R. E. (1937/2013). *Albinus and the history of middle Platonism*. Cambridge University Press.
- Wolfson, H A. (1962). *Philo. Foundations of religious philosophy*. Harvard University Press.
- Xenophontos, S. (2016). *Ethical education in Plutarch. Moralising agents and contexts*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110350463>
- Zeller, E. y Mondolfo, R. (1950). *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, t. II. La Nuova Italia.



ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

# Una aproximación a las fuentes: la regla de reconocimiento en la teoría de Herbert L. A. Hart\*

*Ubalda Díaz Romero*

Servicio Nacional de Aprendizaje, Sede Risaralda, Colombia  
Email: [udiazr@sophicol.org](mailto:udiazr@sophicol.org)

Recibido: 16 de enero de 2022 | Aceptado: 17 de junio de 2022  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348545>

**Resumen:** El artículo se ubica en el escenario iusfilosófico de mitad del siglo XX. Tiene como objetivo rastrear fuentes de la regla de reconocimiento de Hart tomando como partida la tesis que hace de dicha regla una respuesta ponderada al debate entre el formalismo kelseniano y la teoría utilitarista de Bentham y Austin en primera instancia. Esto se explora en las fuentes reconocidas y no reconocidas por el propio autor, por cuanto el artículo sostiene la presencia decisiva en lo metodológico de ascendientes directos en dicho trabajo como Hobbes, Hume, Malinowski, entre otros, los que otorgan a dicha regla de reconocimiento no un mero afán conciliador de las tradiciones anteriores, sino que definen su naturaleza propia y la necesidad de abordarla desde ámbitos interdisciplinarios, porque es desde la exploración del habla en contexto como ella puede rendir frutos para el análisis de los principios subyacentes en la práctica judicial.

**Palabras clave:** regla de reconocimiento, teoría pura del derecho, perspectiva interna, pragmática del lenguaje

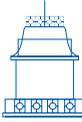
\* Este artículo es uno de los productos del proyecto de investigación doctoral "Relación entre las tesis contenidas mínimos de derecho natural y regla de reconocimiento en la teoría de H.L.A. Hart", desarrollado bajo la dirección del Dr. Oscar Mejía Quintana y financiado con los créditos dondables de Minciencias, Convocatoria 727 de 2015. Realizado durante mi estancia de formación doctoral en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Finalizado en febrero 2020.

## Cómo citar este artículo

Díaz, U. (2023). Una aproximación a las fuentes: La regla de reconocimiento en la teoría de Herbert L. A. Hart. *Estudios de filosofía*, 67, 127-147. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.348545>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

## An approach to sources: the rule of recognition in Herbert L. A. Hart's theory

**Abstract:** The article is located in the iusphilosophical scenario of the mid-twentieth century. Its objective is to trace the sources of Hart's rule of recognition, taking as its starting point the thesis that makes such rule a weighted response to the debate between the Kelsenian formalism and the utilitarian theory of Bentham and Austin in the first instance. This is explored in the sources recognized and not recognized by the author himself since the article claims a decisive presence in methodology of direct ancestors such as Hobbes, Hume, Malinowski, among others. These do not grant to the mentioned rule of recognition a mere conciliatory desire of the previous traditions, but they rather define the nature of the rule and the need for it to be addressed from interdisciplinary fields because it can bear fruit for the analysis of the underlying principles in judicial practice from the exploration of speech in context.

**Keywords:** rule of recognition, pure theory of law, internal perspective, pragmatics of language

**Ubalдина Díaz Romero** es Licenciada en Educación y Abogada, Magister en Filosofía-Ética y Filosofía Política, es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es investigadora independiente.

**ORCID:** 0000-0003-2610-605X



## Introducción

En *El concepto de derecho* de Herbert Hart (2011), texto desde donde inicialmente parte este trabajo, se despliega un esfuerzo metodológico que echa mano de múltiples recursos para establecer sus tesis. Por ello aquí, se tienen en cuenta nociones como las *desterritorializaciones*, desplazamientos que operan de modo transdisciplinar, señalando, empero, que ellas no son privativas de una época o pensamiento; algo de forma similar se encuentra en la reconstrucción de relaciones tales como las que se entablan entre *siervo y amo*, por ejemplo, exploradas en Nietzsche (1972); o en los escritos de Bentham (1839; 1983; 1966; 2008), analizados por Hart.

En efecto, algunos conceptos del derecho —que la tradición del mismo nos ha mostrado como constituidos de modo autónomo, aislado y depurado—, no fueron sino producto de una decantación de factores de distinto orden. Es contrasentido, para Deleuze y Guattari (1993), pensar en la filosofía como formación discursiva. Y es que, el quehacer filosófico no lidia con proposiciones, ya que éstas suponen una carga referencial, dado que se refieren a estados de cosas, a los que dichos autores no atribuyen la facultad de hacer filosofía. Por ello, afirman, los conceptos “no son funciones de estados de cosas” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 146). Con base en esa acepción del concepto como multiplicidad de componentes, más allá de pensar el *contexto referencial*, entendido como coordenadas fijas de un acontecimiento, se dará paso a ese entrecruzamiento propuesto por Deleuze y Guattari (1993) de planos de inmanencia, a acontecimientos entendidos como *desterritorializaciones* y a acontecimientos entendidos como *agenciamientos*. Guardando la distancia debida entre esa noción móvil y de entrecruzamiento continuo de planos del concepto filosófico, declarada por los filósofos contemporáneos citados, y la *vocación referencial* de los conceptos jurídicos tratados aquí, se suscribe parcialmente la metodología desarrollada por Deleuze y Guattari.

## Desarrollo

### 1. Planos traslapados en el siglo XX: Derecho, lenguaje y filosofía

Para ahondar en ese escenario en movimiento aludido líneas atrás, es pertinente destacar: a) el ámbito de surgimiento de la Teoría Pura del Derecho y la posterior crítica hartiana a dicha teoría; b) la crítica a la noción del derecho imperativista de Bentham y Austin y, c) la revisión de la crítica iusnaturalista planteada por Bentham (1839; 1983; 1966; 2008).

Comprender la coyuntura histórica de Kelsen exige mirar rápidamente los acontecimientos en medio de los cuales se forjó su obra. Recordar, por ejemplo, que cuando publica en 1911 la obra *Problemas capitales de la Teoría Jurídica del Estado* (Kelsen, 1987), ya anuncia en sus páginas el propósito de reconstrucción radical que se

propone de los elementos de la norma jurídica, insistiendo en la determinación formal de dicha norma como asunto prevalente para pensar un orden jurídico. Y esta prioridad, que impulsan a partir de 1914 los acontecimientos sobrevinientes de la primera Guerra Mundial, se convierte —según Paulson— en la obsesión por la cual trabajará Kelsen durante cinco décadas: la individualización de la norma jurídica (Paulson, 2011).

Particularmente, encuentro frágil este modo utilizado por Paulson para presentar un proyecto cuyo objetivo central es lograr una autonomía que brinde al sistema jurídico la capacidad para sostener su independencia frente a asuntos políticos. Al afirmar que el propósito de Kelsen fue la individualización de la norma jurídica, no parece que se abarca lo que es en realidad el objetivo de la empresa kelseniana, pues ésta hay que encuadrarla en el marco de las coyunturas político-sociales de la época. Ciertamente, ello no da para pensar que se tratara no más de una individualización de la norma dado que el contexto histórico que enmarcó su desarrollo fue de orden político y, más parcialmente, de orden moral. Lo que se observa es la constante preocupación metodológica, meta volante o estratégica, por la exigencia de consistencia y autonomía para un sistema jurídico.

La *Teoría pura del derecho* (2016; en adelante TDP) refleja de modo inverso, el plano de las desterritorializaciones: ante un plano referencial de acontecimientos donde se hace densa la cuestión política la TPD, se rebela haciendo efectivo ese deseo de depuración normativa que recorre su estructura.

Es este el panorama en el cual se cruzan planos que hacen de una teoría o de un paradigma dentro de una disciplina de conocimiento el lugar donde se forman *rocas*, constituidas a partir de distinto tipo de sedimentaciones de diversas procedencias y diversas propiedades. Por ello, en un esfuerzo por arribar a un *agenciamiento* en el derecho como intento por someter la fugacidad del acontecimiento, la TPD que propone Kelsen se centra en la consideración de la *norma positiva* como el objeto de estudio *exclusivo* de todo jurista. Y no es gratuita la inclusión de esta categoría en los componentes de dicha teoría. Podría decirse, a riesgo de simplificar mucho las cosas, que la empresa cuyo fruto fue la TPD, viene a ser la separación del derecho del ámbito de lo político, lo cual realiza llevando a cabo las siguientes críticas fundamentales: a) crítica al dualismo de la fundamentación iusnaturalista de un sistema jurídico y, b) crítica a la teoría tradicional jurídica en cuanto a la confusión entre persona física y sujeto de derechos.

Sin embargo, es justo ampliar el contexto histórico-teórico para comprender la génesis de tales críticas y su impacto en la reflexión iusfilosófica. En efecto, hacia las primeras décadas del siglo XX, el llamado atomismo lógico luego del despegue por Frege a fines del XIX, obtiene con Russell, Carnap, Ayer, entre otros, un auge significativo y floreciente en la filosofía anglosajona como una de las ramas exitosas del desarrollo de la filosofía analítica. Con Russell entra en contacto Wittgenstein quien, en cierta forma, cierra el plano correspondiente al agenciamiento de dicho auge.

En dicho contexto esbozado aquí a grandes rasgos, se mantiene una concepción de la filosofía como saber no-sustantivo, es decir, no positivo, o sea, como simple

preparación para la ciencia. Es en ese escenario en el cual se ubica la indagación por los límites del conocimiento y el rol del lenguaje considerado en todas sus dimensiones como el nicho de la actividad cuyo resultado es el *conocimiento*. Es sabido empero, que la conexión lenguaje-mundo en la especulación filosófica se remonta a los tiempos de la Grecia antigua, prosigue a lo largo de la Edad Media y se incrusta de lleno en el sentir de algunos filósofos modernos. Aunque desborda el objetivo de este artículo dar cuenta de esa dimensión pragmático-lingüística en toda su extensión, por exigencia metodológica del enfoque elegido se ha de partir de referencias situadas en un pasado reciente, teniendo en cuenta que, en el siglo XX, al decir de algunos filósofos y lingüistas, se produce el *giro lingüístico* en filosofía, que desecha el enfoque instrumental del lenguaje en la reconstrucción del pensamiento filosófico a favor de la dimensión pragmática del mismo lenguaje, como ocurre en *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein, 2017), obra póstuma de Wittgenstein publicada en 1953, quien se dedica a mostrar en clave lingüística, la actividad filosófica misma en toda su desnudez y dependencia del lenguaje. Es este trabajo de Wittgenstein el encargado de poner en tela de juicio, es decir, cuestionar la labor desarrollada por Russell, Ayer, Carnap, entre otros –y su propio trabajo, además– acuñando para ello, nociones tales como *formas de vida*, *juegos de lenguaje*, entre otras.

Cuando asumimos la dimensión pragmática, lo que constituye a algo como lenguaje es el continuo y eficaz entendimiento que generan entre miembros de una misma comunidad los gestos, las miradas, los silencios; de que en tanto haya una aceptación y cumplimiento de expectativas de quienes participan en la situación de comunicación, puede afirmarse que aquello *funciona*. Funciona, en tanto que es útil, está activo y es adecuado para lo que se usa. Funciona, en tanto es capaz de cumplir una tarea determinada. Y, ¿cuál es esa función en dicho contexto? Para los propósitos de la comunicación, es el entendimiento, la comprensión de las pautas o criterios y el comportamiento consecuente con la observación de dichas pautas o criterios.

Siguiendo con el entrecruzamiento de planos disciplinares y dejando ya esbozado el contexto de surgimiento de la TPD, nótese que hacia mediados del siglo XX, se hace visible la actividad de la Escuela de Frankfurt, por una lado, y de la Escuela de Oxford (Stadler, 2011), por otro, la cual constituye una línea de reacción contra los filósofos del Círculo de Viena, principalmente porque el trabajo de los primeros, los de Frankfurt, se nutrirá de manera preponderante del análisis de las transformaciones en el seno de la sociedad. Para quienes se pregunten por la pertinencia de estas menciones, dada la aparente disparidad entre una escuela y la otra, recordemos que en este artículo se indaga para establecer las posibles fuentes de origen de la tesis de la regla del reconocimiento y el espectro es amplio.

Estas razones justifican ampliar el contexto del problema en estudio son entre otras que, por ejemplo, en el cuestionamiento a Bentham y Stuart-Mill, Hart reenvía la atención a la necesidad de hallar argumentos distintos para soportar la idea de una norma básica y consistente capaz de dar sistematización a un conjunto de normas

particulares. Y es aquí donde intervienen los textos de Winch, porque es en Winch donde aparece, para Hart, el componente para comprender la acción social: el conocimiento de los criterios que guían las prácticas o evalúan las mismas; es decir, puntos de referencia que sirven de apoyo para evaluar la justeza de un comportamiento. Afirma Winch (1990):

con arreglo a sus propias normas se mantiene la vida organizada en una comunidad, llámese primitiva, adelantada o contemporánea. No quiere esto decir que no cambie la regla: lo que no cambia es su formulación, pero sí el sentido expresado en ella (p. 63).

Siguiendo la línea del análisis de Hart a las reflexiones de Bentham podemos afirmar que su lectura proporciona elementos que arrojan nueva luz sobre tesis desarrolladas en *El concepto de derecho*. En la disección de las conexiones propuestas por la teoría benthamiana, es posible vislumbrar el modo como se va configurando progresivamente la demarcación de hitos que conforman el punto de partida de la teoría hartiana. Porque, tal como afirma Mañalich (2012):

La crítica a la concepción imperativista de la legislación va asociada a la defensa de una tesis ontológicamente pluralista acerca de los componentes de la infraestructura del sistema jurídico, que renuncia a entender las reglas que confieren potestades como meros *fragmentos de normas* (p. 572).

Esto es, que en la ruta metodológico-crítica hartiana trazada para el análisis de la postura imperativista, no sólo se incluyen argumentativamente los puntos de inconsistencia que presenta en su cuerpo doctrinal la tesis desarrollada, mostrando la precariedad de las razones en que se funda, sino que, a la vez que se trabaja con un tipo de argumento que va presentando las razones específicas que sostienen dicho análisis, al tiempo se van introduciendo poco a poco alternativas categoriales de orden pluralista y consecuentes con el modo *como* funcionan las instituciones sociales en el seno de un orden determinado.

Esos son los retos de Hart: apartarse de una idea metafísica de validez jurídica, de una concepción monista del derecho, pero también de una explicación sicologista de los elementos de la noción de obligación al tiempo que cuestiona, de modo radical, una idea de lo jurídico signada por la coerción. Porque, en esta evaluación de la noción clásica de obligación emparentada con la idea de obediencia, se cuelan elementos del ámbito moral convencional o tradicional no compatibles con el modo de relación peculiar, pero no necesaria, que él irá tejiendo para dar cuenta de esta imbricación de asuntos morales y jurídicos. Éste es el punto neurálgico donde se ubica la apuesta hartiana: mostrar la autonomía de un orden jurídico, pues éste es capaz de prevalecer aun cuando gravite sobre él la acusación de injusto; o, por el contrario, mostrar la posibilidad de existencia de órdenes jurídicos apoyados en reglas morales que contribuyen a su existencia, mediante la exhortación a seguir las reglas jurídicas.

La crítica inicial de Hart a la teoría imperativista tiene como objetivo desvirtuar el modelo simple que asemeja la norma jurídica a órdenes y amenazas (Austin, 1994). En la Primera lección de *The Province of Jurisprudence Determined* (Austin, 1994) realiza el jurista inglés una aproximación al concepto de norma jurídica a partir del método de eliminación. Procede concediendo, en principio, la existencia de varios tipos de reglas o leyes, y distingue la ley de dios de las leyes humanas. En este último grupo hace clara la presencia de dos subgrupos: las leyes dictadas por superiores políticos y aquellas dictadas por aquellos hombres no políticamente superiores. Entre estas últimas ubica a las leyes que él denomina *leyes impropriadamente, pero por rigurosa analogía* denominando a este grupo *moralidad positiva* (Stadler, 2011). De esa forma las leyes que interesan a la jurisprudencia, es decir a la Teoría del Derecho, son las pertenecientes al Derecho Positivo. Y éstas se ubican en el primer grupo de las leyes humanas, es decir en el grupo de las leyes dictadas por superiores *políticos*. En la aclaración de términos que a continuación hace, lleva a cabo la equiparación de sentido entre orden, deber y sanción a los que llama *términos correlativos* conectados de modo inseparable (Austin, 1994). A la base del término *sanción* presenta la noción de *daño* o *castigos*, pero más adelante, aclara que los castigos son una especie restringida en el ámbito de las sanciones. De la misma manera, las leyes o reglas son una subespecie dentro del campo de las órdenes. Complementaria a esa clasificación de las leyes, avanza Austin la distinción entre lo que es el carácter específico de una ley o regla, a saber, la noción de una orden o mandato genérico y no una orden particular u ocasional.

Como es posible apreciar, aquí aún no se está pensando en el Derecho como un conjunto sistemático de leyes positivas separadas de lo político. Por tanto, la noción de orden está estrechamente vinculada a la idea de mandato imperativo, dictado por un superior político, en un sentido claramente hobbesiano. No existe, por tanto, una alusión siquiera lejana a la idea de regla en términos sociales, es decir, como una pauta generalizada de comportamiento que se sigue o se prescribe para alcanzar aquella dimensión del *Orden* que aparece en el lema de Augusto Comte (Stadler, 2011). No es esa la idea de orden que aquí aparece.

Cuando indagamos en los componentes de la idea de superioridad en Austin, explícitamente nos señala que el sentido de dicha idea de superioridad está en la idea de poder: “poder de infligir a otros un daño o un dolor...o (poder) forzarles a ajustar su comportamiento a los deseos de uno mediante el temor a ese daño” (Austin, 1994, p. 193). Tal vez nos hayamos acostumbrado demasiado a ver en los desfiles militares, donde reina la uniformidad, ese despliegue del poder monumental de un gobierno, dictadura o de un regimiento militar. Entonces, la idea del orden como *obediencia al unísono*, como la expresión máxima del poder político, sugiere la posibilidad de poner a marcar un paso al mismo tiempo a cientos de miles en un regimiento, o la capacidad de una organización llena de numerosísimos miembros ubicados en centenares de departamentos o sitios de producción, para suministrar en un momento preciso, en un instante, un informe de rendimiento de cada dependencia.

*El orden social, el orden mundial, el orden jurídico* son expresiones que cargan con la impronta positivista de *orden y progreso*, pero definitivamente aquí se trata de una noción de orden que alude a la radical organización de los elementos de un todo: no un caos, sino un universo de ideas, y en este caso, de leyes.

## 2. Crítica al agenciamiento: La Teoría Pura del Derecho

En este momento es preciso volver a Kelsen, pero bajo la lupa de Hart. El carácter de supuesto gnoseológico de la norma fundamental en Kelsen ha sido apreciado críticamente por muchos tratadistas y, sobre todo, se cuestiona su capacidad para dotar de sistematicidad a los órdenes jurídicos particulares; sin embargo, su alcance es tal que llega a afirmarse que “sin ese supuesto no sería posible la construcción de la ciencia jurídica” (Cracogna, 1987, p. 148). Esta tesis aparentemente fuerte del profesor Cracogna hace necesario recordar que Kelsen distingue de modo taxativo entre la TPD y la Ciencia Jurídica, y su presentación de la norma fundamental está ligada de modo inequívoco al contexto de la TPD siendo dicha norma fundamental su sustento extrajurídico.

¿Por qué afirmaría Cracogna que sin ese supuesto no sería posible la construcción de la ciencia jurídica? ¿Quizá porque su tesis particular final se sitúa en el campo axiológico? ¿Quizá porque, al igual que Kelsen, no desconoce el peso significativo que tienen tanto los valores más próximos al universo jurídico como los imperantes en el universo extrajurídico? Dado que se parte del supuesto gnoseológico, algún contenido debe haber en dicho supuesto que pueda llegar a hacerse visible, como huellas o rasgos en la composición estructural de la norma jurídica. Sólo así podría interpretarse como realmente categórica la afirmación citada.

Para colocar en contexto la lectura crítica de Hart respecto a la norma fundamental, es preciso señalar la dimensión lógica y epistemológica en general de la TPD. El aporte de la *dimensión lógica* —que es la elección metodológica kelseniana— se aprecia, por ejemplo, en el capítulo dedicado al análisis de la norma jurídica. La distinción analítica entre *acatamiento*, como mandato dirigido al sujeto, y *aplicación*, mandato dirigido al órgano estatal y sus funcionarios, es de utilidad porque expone explícitamente el carácter de la *obligación* kelseniana. En su búsqueda de separación de lo moral y los juicios jurídicos, Kelsen opta por dar la primacía al problema de la aplicación (Paulson, 2011) del derecho.

Con ello, desestima la cuestión del *acatamiento prima facie* como la nota distintiva de la *obligación* jurídica, (lo que en Hart es prioritario, al abordar el punto interno del derecho) porque por esa vía su propósito de hacer viable la teoría de la separación entre derecho y moral tendría que entrar a resolver múltiples problemas que le llevarían forzosamente a tener que adentrarse en las motivaciones o decisiones del sujeto que supone el *acatamiento*, y con ello, emplearse a fondo en la escisión de los asuntos morales. Pero si miramos bien, el *acatamiento* es la cara en penumbra de la aplicación, porque en el ejercicio de aplicación va implícito el *acatamiento* en cabeza

del funcionario. Un juez aplica la sanción a la conducta antijurídica, no en uso de una facultad libremente ejercida, sino en acatamiento a una función a la cual ha sometido su voluntad en cuanto funcionario público. Por otra parte, la *dimensión epistemológica* tiene en Kelsen la esperada conexión con su dimensión metodológica: una persistente vocación por el entramado lógico-deductivo que hace de las normas jurídicas categorías tales, que en su formulación rinden tributo al principio clave del ordenamiento en Kelsen a saber, el de imputación, dado que éste es el principio *sine qua non* para la concreción de la *aplicación*, dimensión reinante en dicha teoría.

La dimensión epistemológica en la TPD es una apuesta a la noción de derecho como orden sistemático ligada a la pretensión de universalidad, tan cara al pensamiento ilustrado y a los filósofos que intentan reparar el ideal de la Modernidad (Habermas, 2008). Dado el horizonte teórico que distingue el ejercicio de reflexión en Kelsen, su noción de norma fundamental va a estar subsumida en esa dimensión epistemológica. Aunque una Constitución —en el sentido jurídico que hemos destacado en nuestra investigación— es la Norma entre las normas, aquella de la cual deriva todo el desarrollo legislativo, hay una que le es previa: la norma fundamental que echa raíces por fuera del contexto de un sistema jurídico. Una norma —que no es Norma— y que no reclama sitial dentro del ordenamiento. Pero ¿por qué no lo reclama? Kelsen dice categóricamente que su teoría es una teoría sobre el Derecho —el cual es el derecho positivo para su segunda elección definitiva en el acotamiento de su teoría— y el problema de los fundamentos desborda cualquiera aproximación, dadas sus premisas y elecciones básicas iniciales (Kelsen, 2016).

Teniendo en cuenta esta contextualización de su teoría y la categorización prevalente en la misma, ya estamos en mejores condiciones para comprender a qué llama Kelsen normas primarias y secundarias, y contrastar con Hart.

### **Normas primarias y secundarias en la Teoría Pura del Derecho**

En el Capítulo tercero de la TPD aparece la noción de norma *primaria* y *norma*, pero tales definiciones hay que situarlas debidamente en el contexto teórico-formal de esta teoría. En el enfoque del derecho como un orden coactivo, una norma primaria es aquella que establece la relación entre el hecho ilícito y la sanción (Kelsen, 2016); su condición de primaria la da el hecho de hacer explícito el principio de imputación. Por su parte, la norma secundaria es aquella que enuncia la conducta aceptada que no es objeto de sanción. Si seguimos la línea interpretativa de Kelsen, la norma secundaria sería lo que él llama en páginas anteriores normas *jurídicamente indiferentes* dado que no comportan el elemento coactivo.

En el caso de Kelsen no existe una suerte de *patrón de correspondencia* entre las normas primarias y las normas secundarias. Ellas no responden a la idea de complementación dado que una norma primaria es completa, acabada y, de existir una norma secundaria relacionada, ésta no hace sino reafirmar la potestad de la anterior, es decir, de la primaria para imputar la sanción a la conducta ilícita, pero desde una postura

meramente declarativa. Esta división de normas no parece proyectar una distinción relevante para el sistema jurídico. Sólo reafirma la calidad de la norma primaria.

En el esquema lógico provisto por la norma jurídica positiva que ya vislumbra Kelsen en *Problemas Capitales* (1987), se manifiesta la doble faz de la norma en tanto puede ser aplicada o acatada: es éste, a nuestro modo de ver, el punto de inflexión donde se situará Hart en el esfuerzo teórico que le lleva a la explicitación de su tesis central. Es esta distinción —pero con otro contenido— la tomada en la teoría hartiana como fuente para el concepto descriptivo del derecho como unión de reglas primarias y secundarias. De esto no se infiere que, al dividir las reglas del derecho en primarias y secundarias, adoptando la denominación ordinal ya utilizada por Kelsen al desarrollar su noción de normas jurídicas positivas, estemos afirmando que el contenido de las normas primarias y secundarias de Kelsen con las reglas primarias y secundarias de Hart sea equivalente. Nada más lejos de la intención de ambos juristas.

En esa línea, las dimensiones del acatamiento y la aplicación acaparan la atención. Y al revisarlas se observa que, si aplico una lente de precisión a las conductas representadas por dichos términos, el asunto se resuelve en una sola especie, y ésta se llama *Obligación*. No se trata de un doble efecto: es la conjunción de un doble rol, el del agente judicial y el ciudadano de “a pie”, el cual es susceptible de verse reflejado en la norma. O, para decirlo con términos de extracción kelseniana: es la dualidad de conductas en las que converge la norma lo que hay que mirar.

### ***Obligación y *Authoritas* en la norma fundamental de Kelsen***

Pero la pregunta que se nos impone ahora para retomar el hilo de nuestra indagación es: ¿cómo relacionar este carácter de la norma fundamental (que no es jurídica) con las nociones de obligación y aplicación insertas en la consideración de la norma fundamental kelseniana?

Entre *authoritas* y obligación no existe escisión para Kelsen. Obligación, en sentido estricto, es la que corresponde al agente judicial en tanto él es el encargado de aplicar la norma; obediencia, lo que se espera del ciudadano común. De modo que en Kelsen se enfatiza es el componente de la autoridad que ejecuta o realiza el derecho a través de su aplicación. Sólo quien tiene autoridad puede aplicar la norma. Así, la noción de obligación aparece escindida en dos horizontes: uno, el que corresponde a la obediencia primaria, rasa, del sujeto de derechos visto aquí como el ciudadano particular; otra, la que corresponde a la obligación en razón de las facultades y autoridad devenida que es la del funcionario que aplica la norma y que es el encargado de tomar la decisión judicial. En Kelsen, lo que constituye obediencia del sujeto particular es el producto de un *acto de voluntad*, por el cual el ciudadano reconoce como propio y particular de la sociedad en la que vive a ese determinado orden jurídico.

Dado que mi propósito es hallar algún tipo de conexión o de contraste entre la norma fundamental —regla de reconocimiento al modo Kelsen— y la noción de Regla de reconocimiento, pretendo ahora abrir en perspectiva diacrónica cuáles

son esos otros recursos que pueden dar cuenta de la construcción de la Regla de reconocimiento.

### 3. De norma fundamental a regla de reconocimiento

Dado que el propósito de nuestra investigación es caracterizar lo que a su vez entiende Hart por algo parecido a norma fundamental, es conveniente retomar los hilos del profesor Kelsen para comprender a qué contesta Hart en su tesis de la Regla de reconocimiento.

En principio digamos que el lugar que se asigna a la norma fundamental en la TPD es el de “ser la hipótesis que permite a la ciencia jurídica considerar al derecho como un sistema de normas válidas” (Kelsen, 2016, p. 112). El desarrollo que hace el maestro Kelsen de esta idea controvertible y controvertida deja ver los altos y bajos de un terreno en el cual derrapa la noción de esta hipótesis básica. En efecto ha afirmado que es una hipótesis básica que hace posible “los juicios que atribuyen un carácter jurídico a una relación entre individuos” (Kelsen, 2016, p.112), la cual sólo puede delimitarse como *un supuesto gnoseológico que hace posible concebir como unidad un conjunto de normas cuya existencia se justifica porque sin ese supuesto no sería posible la construcción de la ciencia jurídica*. Por lo tanto, esta noción desempeña un papel constitutivo como categoría en sentido kantiano. “No es una norma puesta por ningún legislador humano ni tampoco una norma de Derecho Natural” (Cracogna, 1987, p. 148).

En el desarrollo propuesto por el profesor Cracogna, el supuesto gnoseológico de la norma fundamental o norma básica *conlleva la afirmación de la presencia de un juicio de valor*. En síntesis, de conformidad con la TPD, la norma fundamental no es susceptible de juicios *jurídicos* de valor –los únicos que la ciencia del Derecho admite como objetivos– por no hallarse aquélla subordinada a otra norma jurídica. En cambio, sí es posible “formular a su respecto juicios de justicia, que son de naturaleza subjetiva” (Cracogna, 1987, p. 151). El punto de referencia de Kelsen es palabras más, palabras menos, una ficción: no es un elemento de procedencia iusnaturalista, pero tampoco una norma emitida por una autoridad particular. Pero, según Cracogna, la clave para comprender la naturaleza de tal norma, nos la da la exposición de Kelsen sobre la distinción entre juicios jurídicos de valor y juicios de justicia. Afirma Kelsen que los juicios emitidos sobre normas jurídicas positivas son juicios jurídicos de valor, pues declaran la conformidad de la norma de que se trate con aquella otra que le sirve de soporte. Ahora bien, los juicios de justicia son los juicios particulares que cualquier persona puede hacer respecto a los contenidos de ciertas normas positivas, y que son juicios de naturaleza subjetiva, sin cabida en el ámbito de un sistema jurídico. Por tanto, no puede ser objeto la norma fundamental de juicios jurídicos, por rebasar dicho ámbito. Pero sí puede serlo de juicios de justicia. Y es aquí donde el profesor Cracogna acude a una segunda distinción: la de norma fundamental en sentido abstracto y en sentido concreto.

Esta perspectiva abstracto-concreta le permite arribar a la consideración en virtud de la cual, aunque supuesto gnoseológico y desprovista del título de norma jurídica positiva,

hay un contenido en el mencionado supuesto ( esto es, en la norma fundamental de Kelsen) que es prescriptivo, el *llamado a la obediencia a un orden jurídico determinado*. Llamado que viene validado por el principio de efectividad expresado por Kelsen como principio de la norma básica general. Si esto es así, el llamado a obedecer las normas de un sistema jurídico determinado implica el sometimiento a un valor que en este caso es el valor del orden. Esta es la conclusión a que arriba el profesor Cracogna (1987). Lo que no logro entender es cómo un supuesto gnoseológico (ahora llamado “norma en sentido concreto”), supuesto que sólo puede ser objeto de juicios de justicia, calificados como juicios subjetivos por Kelsen, puede suministrar un principio de efectividad; ¿de dónde puede provenir el llamado a la obediencia que pregona Kelsen y que acepta Cracogna, cuando dicha norma no porta una justificación que le imprima la fuerza que se espera para ejercer autoridad y promover la obediencia?

Sólo si me circunscribo al contexto estrictamente teórico en el que se ubica la *Teoría Pura del Derecho* puedo comprender parcialmente esta postura de Cracogna poco concluyente. Pero en ese sentido, aceptar como *fundamentadas debidamente* las constituciones de Estados y las leyes particulares y decisiones judiciales derivadas de ellas, constituciones apoyadas en ese evasivo valor del Orden débilmente soportado por la norma fundamental en Kelsen, riñe con una noción de formas de vida. Riñe con la autonomía reclamada por los grupos humanos históricamente para darse normas de convivencia armónicas con un estilo o hábitos de convivencia.

Justificar, encontrar razones para la elaboración de una teoría jurídica que privilegia la forma, se convierte en tarea cómoda cuando podemos recorrer aquellos planos de la historia en que se produce cierta secuencia de desterritorializaciones que comprometen una idea de orden y autonomía política. Lo que ocurre con la TPD es lo propio de una tarea urgida por los acontecimientos y la reconfiguración necesaria brotada de procesos de avance en el orden de las relaciones entre ámbitos de decisiones políticas y jurídicas. Podemos poner en cuestión el supuesto gnoseológico de norma fundamental suministrado y desarrollado en la TPD, pero nunca prescindir de tal teoría de forma radical, puesto que fue la mejor respuesta en un momento dado, para la aparición de relaciones inéditas entre grupos al interior de la sociedad europea para su época de surgimiento. Por tanto: ¿No sería, más bien, que fue un *principio de contexto* el que dio la fuerza necesaria para la consolidación exitosa de dicha teoría? ¿Por qué logró un presupuesto del tipo norma básica kelseniana constituirse en guía de acción que orienta a jueces al aplicar, a legisladores al legislar y a ciudadanos al acatar normas en las diversas dimensiones de su vida interpersonal? ¿Qué se encuentra en el trasfondo de dicha aceptación?

En esa línea discursiva bajo la cual planteamos esta pregunta, podemos afirmar que cuando se habla de un supuesto gnoseológico como condición de posibilidad de una concepción sistemática, lo que queda claro es un referente kantiano en la ruta de Kelsen. Este primer Kelsen, sigue la ruta crítica del kantismo al incorporar el *como si* de la *Crítica de la Razón Pura* a su reflexión sobre la validez de la norma jurídica positiva (Kant, 1995).

Lo característico de una ciencia jurídica, esto es, una disciplina del conocimiento cuyo objeto sea la norma jurídica, es el estudio de éstas y la elaboración de un método para desarrollar dicho estudio. Tal empresa arranca con un propósito: el de caracterizar la naturaleza y relaciones de normas llámense sociales o morales, que permiten delimitar el universo de las normas jurídicas. El trazarnos el objetivo de caracterizar ese universo a través de la explicitación de las relaciones entre los diferentes tipos de normas sólo tiene un sentido: dotar de unidad ese complejo que en síntesis está constituido con base en la necesidad de proporcionar guías de conducta a una comunidad humana. Porque, aun cuando pueda señalarse su autonomía *prima facie* frente a las restantes normas, es en la identificación de sus estrechas relaciones con aquellos grupos de normas donde hallamos la razón de ser de la norma jurídica.

Para la ciencia jurídica, a mi modo de ver será prioritario identificar el nexo que semeja puente levadizo, anclado por un lado en normas constitucionales que proclaman el derecho a la vida, por ejemplo, y la disposición jurídica que restringe ciertas conductas que pongan en peligro ese derecho, y por otro en las condiciones de posibilidad de la convivencia humana. Pero tal tarea no podrá emprenderla si queda acotado su objeto a solo el acceso a la norma jurídico positiva. Por tanto, requiérese un replanteamiento de la noción de derecho, si aspira a cumplir con su objeto la denominada ciencia jurídica. No importa que algunas conductas no estén, por ejemplo taxativamente señaladas como funciones públicas dentro de un código administrativo, para que una autoridad de ese tipo que tiene a su cargo la salud pública y enfrenta una epidemia, emita una decisión cuyo propósito es colocar bajo control la situación, cobijada por una facultad que le autoriza a actuar de esa manera, limitando incluso con su decisión derechos constitucionales que declaran libertades individuales que, en dicho momento, pueden reñir con la situación de salud pública creada.

He allí la importancia de la ciencia jurídica, a mi modo de ver. Ella será la portadora y eventual descubridora de las *reglas de derecho sustanciales* implícitas en las relaciones que se establecen entre diversas normas jurídicas positivas. Son estos aportes de la teoría del derecho en Kelsen, a saber, la distinción entre el objeto de estudio de la ciencia jurídica (aún con la circunscripción a la norma jurídica positiva en que insiste) y el objeto de análisis del sistema, así como la determinación de la estructura del sistema, los que abren una puerta para el derrotero hartiano, pues trazan una línea expedita que prepara el terreno para la consideración de la posibilidad de dotar de autonomía el estudio de las normas, ya no como meras normas jurídicas positivas, sino como reglas de derecho esta vez con respecto a sus parientes de crianza, que serían las normas morales.

Son las *reglas de derecho*, entonces las que declaran la naturaleza unitaria de un conglomerado de normas que, por su distribución prolija en los diversos frentes en los que se realiza la actividad judicial, puede incluso desdibujar su sentido y orientación. Por ello las *reglas del derecho* vienen a jugar un rol de importancia relevante: porque

son capaces de dar sentido a la más abstrusa de las normas positivas, ubicándola en el lugar que le corresponde, haciendo explícitas sus relaciones con las demás normas y con las condiciones de su formación en un momento dado.

Para algunos estudiosos de la TPD, como hemos visto en párrafos anteriores, la existencia de un grupo de normas jurídicas alcanza unidad sistemática gracias a un criterio fundamental de orden axiológico, un tipo de valor denominado *Orden*, que se expresa en la prescripción de niveles jerárquicos a las normas que lo forman. A través del valor *Orden*, se hace posible organizar los diferentes frentes de la vida social en una comunidad dada. Es dicho Orden la premisa mayor en *Las lecciones del Espíritu Positivo* (Comte, 1984). Pero ¿qué distancia hay entre la noción de orden y la noción de regla? ¿Cuál es la naturaleza de esta noción de Orden en cuanto a su procedencia? Obviamente, la idea de orden aquí aludida es la misma noción derivada de la visión en virtud de la cual objetos, sucesos, personas, se agrupan en función de sus similitudes, sean éstas de atributos, o de movimiento, o de efectos. Cuando algo está ordenado, decimos, *está cada cosa en su puesto*.... Ese *su puesto* indica que se halla en el lugar correcto. ¿Correcto de acuerdo con qué? De acuerdo con un referente previamente fijado. Cuál sea la naturaleza de tal referente, no debe importar describirla en detalle. Pero para el caso de la TPD, es claro que se trata de un referente asociado a la construcción lógica de conceptos.

Trazado este amplio panorama de motivos y razones en la elaboración de la TPD, pasemos ahora a caracterizar cuál es ese eje de la discusión entre Kelsen y Hart, que es de interés propiamente para lo que aquí hemos identificado como problema de esta investigación. Para ello, hay que encuadrarse en principio en la diferencia cardinal entre los dos autores. A mi modo de ver, el eje en el cual se apoya esa diferencia cardinal es, antes que conceptual, metodológico. Y para justificar esta aserción, afirmo que la elección metodológica es clave para la distinción entre normas y reglas.

#### 4. Obligación y *Authoritas* en una regla de reconocimiento

##### *Reglas primarias, reglas de obligación*

Identificadas por Hart en el mundo pre-jurídico, podríamos decir que *prima facie* las reglas primarias y las reglas de obligación envuelven por igual tanto hábitos de obediencia como aceptación. Pero, a juicio del profesor Hart, estas nociones, a saber, “obediencia, hábitos, amenazas, generalidad son nociones simples que impiden entrar a profundidad en lo que es característico del derecho” (Hart, 2011, p. 193). En efecto, han sido objeto de cuestionamiento en los capítulos II, III y IV del *Concepto de Derecho* (Hart, 2011) al realizar el examen crítico de la teoría imperativa del derecho. De modo que es prístino cómo desde el examen de los elementos constitutivos de la teoría imperativa, y su ambigüedad para determinar el rol de los que ejercen como funcionarios públicos, su concepto de autoridad anclado en la sumisión a las órdenes del soberano, comienza a filtrarse la imagen de una regla que da cuenta de ese carácter social de lo normativo que subvierte la dupla obediencia-obligación en un sistema dado.

En el esfuerzo desplegado por distinguir las reglas de las morales, Hart dedica buena parte del capítulo V a las características distintivas de reglas primarias y secundarias. Pero esta tarea no culmina aquí, porque en el capítulo VIII va a elucidar los alcances de la regla de reconocimiento y allí, al abordar el problema de la validez, vuelve a dar cuenta de las características de las reglas de obligación, porque debe referirse al aspecto interno de las reglas para señalar dicho alcance. Allí inicia llevando a discusión las teorías que señalan conexión necesaria entre Justicia y Moral.

Hay que detenerse en varios aspectos de las características señaladas porque allí pueden estar algunas claves para la pregunta de investigación que orienta esta búsqueda. Por ejemplo, ¿es la obediencia un presupuesto para la aceptación de la regla primaria? (Hart, 2011, p. 68). No, responde Hart, al presentar la situación hipotética donde en una comunidad imaginaria, manda el soberano Rex. Y su argumento es que la obediencia es “una relación personal que se entabla entre el ordenador y quien obedece” (Hart, 2011, p. 66), la cual, de volverse regular y dado un tiempo probablemente extenso, podrá formar el hábito de la obediencia.

Lo que hace de las reglas de obligación reglas primarias no es la importancia expresada en la intensidad de la presión social que las acompaña, tampoco es la intensidad del sacrificio que supone para los intereses particulares de los ciudadanos observar la regla que ha sido aceptada. Menos el hecho de que sus ciudadanos o miembros del grupo social en que ellas operan vean la señal o el distintivo que mueve a seguir la regla como una cuestión de deber, concebido éste como el cálculo predictivo de la posibilidad de sanción. Lo que realmente las constituye como tales reglas es su capacidad de aportar razones para actuar de una determinada manera, es decir, su aptitud para *mover* a un tipo específico de comportamiento a cada cual. Pues si analizamos el aspecto interno de ellas, éste no se encuentra en el hecho escueto de su observancia por un grupo de individuos, visto tal asunto como un comportamiento regular, repetitivo de las personas. Lo que resalta el profesor de Oxford es el modo como ellas, las reglas de obligación son *introyectadas por las personas de un grupo social*. Y esto ocurre cuando dichas personas entablan una relación de compromiso con la regla que los lleva a asumirla como pauta de su propia acción, y no sólo como el referente asociado a la expectativa de lo que otros harán.

Comprender que algo que nace como una idea, un credo, una escuela, aporte razones para actuar, facilitaría la tarea de descubrir cómo actúan los elementos de dichas reglas primarias en el comportamiento de las personas. Y como evidencia en las ideas señalaremos su apropiación: en la apropiación de una idea doy el paso a la consideración de su consistencia, su adecuación al marco de ideas en el cual surge, su idoneidad para apoyar ese mismo marco y le concedo en razón de tales características la condición o el estatus de plausible. Esta evaluación favorable predispone mi voluntad a aceptar tal idea como pauta de acción. En el marco de un determinado credo político o religioso, baste como evidencia la asunción deliberada y expresa de los signos o posturas justificadas por aquel credo, sea religioso, moral o político; en una escuela

de pensamiento, como evidencias podrían notarse motivaciones capaces de apoyar un determinado esfuerzo argumentativo a favor de postulados básicos de esa escuela. Son estos caminos distintos de acceso para aceptar algo: como motivaciones o como razones válidas para ser aceptadas como guías de comportamiento.

De forma relativamente similar surgen razones para actuar frente a aquellas normas establecidas posteriormente cuyo propósito es aportar una sistematización a aquel conjunto inicial, dotándolo a la vez de mayor nivel de eficacia. A mi modo de ver las reglas atraviesan diversos estadios en su proceso de formalización y algunas serán plenamente constituidas y surgirán como el producto de procedimientos establecidos y surtidos deliberadamente para la promulgación de dichas reglas, otras sólo tendrán el alcance de regular una práctica ya existente. Y hay otras cuyo carácter no es el de regular comportamientos previos o estimular la formación de nuevos patrones. Estas últimas, las constitutivas, son las reglas que estarían a la base de las reglas primarias de obligación. Pero ¿qué análisis me permite el concepto de reglas constitutivas? Si las reglas en el sentido propuesto por Hart se derivan de la práctica, ¿cuáles son las reglas constitutivas? ¿Tiene esta noción de reglas alguna conexión con la noción de principios? ¿Proviene los principios legales de algún tipo de reglas constitutivas?

Cuando aludimos a *principios*, que de acuerdo con Dworkin (1999) nos tienen completamente rodeados, pues los profesores de derecho los enseñan, los historiadores los celebran y los textos los citan, teniendo ellos un peso específico, “¿estamos realmente refiriéndonos a entidades extrajurídicas?” (Dworkin, 1999, p. 89). ¿No se trata de una noción transitiva derivativa de situaciones empíricas originarias? ¿No se tratan entonces los principios, de un contenido especial de reglas primarias que, no se atienen a la concepción de reglas de Dworkin, a saber, no funcionan como estándares del *todo o nada*, pero que igual están insertos en la noción de reglas primarias de obligación, como aquellos estándares que la convivencia y la búsqueda de lo razonable para mantenerla, dictan a una comunidad jurídica? Sobre esta caracterización volveremos más adelante.

Al afirmar que algo es capaz de aportarme razones para actuar estaré afirmando que dicho algo tiene la fuerza y el contenido que mueve a mi entendimiento a apoyarse en ello, en dicho algo para definir o elegir el modo de comportamiento apropiado. Porque si lo que me otorga son razones, sugiere tal cosa que tal “algo” está potenciado para movilizar mi pensamiento. Pero, ¿cómo lo hace? ¿Está aludiendo este mover a la necesidad de someter instintos básicos de los individuos? Podría responderse que en parte apela a un hecho externo y, en parte, a convenciones provenientes de la necesidad de someter tales instintos básicos.

Una regla primaria existe en razón de una práctica constitutiva, es decir, una práctica generadora de la necesidad de someterse a ella, a su imperio en ese mundo sencillo y pre-jurídico. Aunque en dicho mundo pre-jurídico aún no se encuentren reglamentados los procedimientos sancionatorios expeditos para las transgresiones, las sanciones toman formas graduales que pueden ir desde la persuasión a la coacción para cumplir la regla, hasta la aplicación del *ojo por ojo*. Lo que equivale a decir que,

aún no definida una forma específica de sistema de sanciones, las reglas existentes, correspondientes a juegos de lenguaje propios de cada grupo, serán aplicadas en tanto las reglas primarias sean transgredidas. Por tanto, no basta, o no es suficiente, repite hasta la saciedad Hart, con el referente de la norma penal para pretender dar cuenta del modo de existencia de las reglas primarias

En la discusión con los representantes de la teoría del derecho concebida como algo compuesto por órdenes y amenazas, Hart echa de menos la dimensión interna de la regla. Así, expresa:

Es probable que la vida de cualquier sociedad que se guía por reglas jurídicas o no, consiste, en cualquier momento dado, en una tensión entre quienes, por una parte, aceptan las reglas y voluntariamente cooperan en su mantenimiento, y ven por ello su conducta, y la de otras personas, en términos de las reglas, y quienes, por otra parte, rechazan las reglas y las consideran únicamente desde el punto de vista externo, como signos de un posible castigo (Hart, 2011, p. 113).

Lo anterior deja claro que no está pensada la distinción entre punto de vista interno y externo como escisión de lo uno y lo otro, o como opción excluyente de lo uno o lo otro. Es decir, que no se trata de pensar en una sociedad donde el hábito de la obediencia es la única opción posible. Se admite de entrada que, guardadas las proporciones, esto es, que haya una mayoría que comparta el punto de vista interno en cualquier sociedad, pues es lo que otorga autoridad al sistema jurídico, coexistan bajo el mismo cielo los puntos de vista interno y externo. No se trata de pensar, llevados por el ejemplo del autor al remitirnos al punto de vista externo, que realmente se trata de alguien que se encuentra por fuera de aquel sistema. Es que puede hallarse dentro del mismo marco y seguir la regla, por diferentes motivos, a saber, porque realiza el cálculo predictivo de la probabilidad sancionatoria concomitante a su transgresión. O porque, puestas en balance, su mejor opción para poder cumplir con su bagaje de intereses particulares lo presenta la opción de vivir en un grupo relativamente estable, que sólo exige cumplir unas reglas básicas para poder desplegar en él acciones que conlleven a la realización de metas individuales y particulares.

Entonces ¿responden las reglas de obligación a la nominación de “reglas constitutivas”? Y, en razón de ello ¿responden esas reglas primarias a lo que nosotros hemos dado en llamar reglas básicas, es decir, pueden considerarse comprensivas hasta cierto punto, de los contenidos mínimos de derecho natural? Según Hart, no se requiere que todos las acepten, pero sí se hacen obligatorias para todos, aun cuando exista una minoría que juegue su obediencia en el cálculo de probabilidades. Y es este rasgo lo que las hace reglas constitutivas.

## 5. Reglas secundarias: De obligación y de conferir facultades

En esta relectura de Hart surge una duda fundamental que coloca en cuestión la distinción hartiana entre reglas primarias y secundarias, por lo menos en lo que atañe

a la regla de reconocimiento. La noción de obligación, en la acepción acogida por una teoría empírica de reglas, puede presentarse como un duro reto para hacerla evidente en una práctica dada. La existencia de ese elemento sustancial para comprender la noción de regla nos conduce a los siguientes interrogantes: ¿Cuál es el argumento que permite señalar obligación en la existencia de una práctica que llega a constituirse como regla? ¿Cuál es el punto de partida de esa práctica? Frente a tales interrogantes podemos responder diciendo que la presencia de una actitud reflexiva frente al comportamiento del cual se trate dicha regla, la expectativa que genera para los participantes, la constatación que otros la siguen, la crítica o censura que genera su incumplimiento son elementos que dan pie a afirmar que estoy ante una regla obligatoria.

Y, si he llegado de lejos, quizá por razones de maridaje, pretendiendo integrarme a un grupo social determinado donde rigen estas reglas, puedo concluir ya pasado un tiempo cuáles son las reglas que rigen al interior del grupo. Aunque por mi condición de foránea, puedo en algún momento sentir que hay un peso excesivo de obligación en la observancia de una regla determinada, y me decida a no observarla, ello no será razón para que los integrantes del grupo creen que es pertinente liberarse de la obligación ya establecida. Es decir, para el grupo mayoritario que sigue la regla porque la ha aceptado intrínsecamente, la desviación o transgresión en que incurran otros miembros no se constituye en razón para apartarse de dicha regla.

Pero en este caso específico nos interesa solventar el sentido de obligación en la regla de reconocimiento. La obligación en el caso de las reglas de reconocimiento surge del mismo compromiso expresado en la práctica frente a las reglas primarias. Si bien ha afirmado Hart su condición de regla secundaria, lo que se entiende como que pertenece al grupo de reglas que hacen posible el mantenimiento del orden rudimentario propuesto básicamente por las reglas primarias, las características de una regla de reconocimiento, frente a las de cambio y adjudicación difieren en aspectos sustanciales, aun cuando comparten otros. Entre los primeros están: a) La forma de despejar incertidumbres; b) el estatus frente a las reglas primarias; c) su carácter de regla cuyo rango de acción abarca fuentes variadas de derecho; d) la relación de dependencia directa respecto a la tesis de los contenidos mínimos de derecho natural.

### ***La forma de despejar incertidumbres***

¿Qué tipo de incertidumbres anidan en el seguimiento a simples reglas primarias? ¿Cuáles son los propósitos de buscar despejar incertidumbres? ¿Cómo opera la regla de reconocimiento para producir certezas? En el seguimiento de reglas anidan las incertidumbres propias de la constatación de que no todos los ciudadanos, aceptan con actitud reflexiva dichas reglas; que algunos y a veces, no tan pocos, lo hacen desde una actitud externa, que no es garante todo el tiempo del ajuste del comportamiento a dicha regla. En la actitud externa, no es prioritario el compromiso por el interés público. Son relevantes para el mero observador sus intereses particulares, ya que sólo en atención a ellos ha decidido permanecer en dicha comunidad para así cumplir sus ambiciones.

La expectativa del ciudadano promedio frente a los potenciales transgresores crece a medida que se aprecia la tensión generada por sus transgresiones. El no saber cuándo y cómo se producirán ellas, el no saber cuáles de dichas normas que sostienen la convivencia valen como reglas de obligación y por tanto poder exigir con mayor presión o rudeza su cumplimiento, engendra incertidumbre.

Si la certeza equivale a conocimiento válido o efectivo, produce una sensación de tranquilidad relativa, aunque se trate de la certeza de un peligro inminente, pues equivale a sentir que ya uno sabe a qué atenerse con respecto a algo y en el caso del peligro inminente, dispara la acción; asimismo puedo afirmar que, en el plano de la vida cotidiana, las certezas generan una cierta sensación de seguridad.

En el corazón de la tesis hartiana que da vida a las reglas secundarias, reposa la demanda de seguridad de Hobbes: aquí, se aprecia más claramente la resonancia hobbesiana, porque el interés personal, la ambición, el amor hacia sí mismo y a los miembros del grupo familiar o más cercanos en los afectos es, a mi modo de ver, considerada de forma más atenuada en Hume pero se presenta más arquetípica en *Leviatán*. Por ese motivo soy de la opinión de que, en este aspecto el sustrato teórico humeano, a pesar de su aparente crudeza, no logra conducir de modo cómodo una idea de validez mediada por la necesidad de erradicar incertidumbres que es *grasso modo*, el título principal de reconocimiento de un sistema jurídico.

### ***Incetidumbre como ausencia de certeza***

Llamo certeza, como señalé antes, a una situación de apropiación de conocimiento efectivo o válido, evento u objeto que me aporta una convicción respecto a ese algo, sea convicción de sus atributos, propiedades o de sus alcances. A mi modo de ver, esta forma de plantear el surgimiento de las reglas secundarias involucra de modo persistente la noción de seguridad, entendida ésta como uno de los mínimos requerimientos que las determinaciones naturales del ser humano imponen como principio de convivencia.

Ordinariamente la búsqueda de bases para este rol de la regla de reconocimiento se centra en el describir cómo se hace una práctica: a través de una acción repetitiva de un tipo de comportamiento seguido por las personas que se perciben como integrantes de un conglomerado social, que comparten una normatividad la cual aceptan y que han convertido ciertos patrones de esos comportamientos en guías para la acción, que son portadores de una actitud reflexiva frente al comportamiento propio y de otros, y una censura o presión ante quienes las incumplen.

Dado que todo se realiza en este primer momento como meramente sujeto a la buena voluntad de las personas, quienes no son *ni ángeles ni demonios*, esta tendencia ambivalente del grupo en tanto grupo humano hace cada vez más común el conflicto, el cual suele surgir entre quienes observan la regla en detrimento de sus intereses particulares y quienes no lo hacen. Tales situaciones dan origen a la formación de reglas secundarias. Pero su modo de surgimiento dista mucho de la descripción anterior. A

mi modo de ver y sin desdeñar su carácter de reglas prácticas, me atrevo a afirmar que no hay tal similitud en el modo de darse las reglas secundarias. Creo que aquí se hace pertinente mirar, por ejemplo, no sólo una teoría asociada a los actos de habla que promueven la intencionalidad de los actos humanos, sino hacia la tesis de los presupuestos mínimos que podrían considerarse como una base empírica de derechos naturales en una sociedad de humanos.

Afirmo que, en la elucidación del modo de darse reglas secundarias, la cuestión analítica de los enunciados, que como factor de análisis de las reglas puede conservar su alcance y vigor metodológico, no es la clave exitosa para desentrañar o justificar la naturaleza y función social de las reglas secundarias. Y sí se hace necesario recurrir a algunas de las fuentes teóricas de Hart, en este caso a Hobbes y a Hume, para comprender esos roles de las reglas secundarias.

## Conclusiones

Abordar una aproximación a los estudios desarrollados por Hart previos a la elaboración de una tesis como la regla de reconocimiento desde la perspectiva provista por Deleuze y Guattari supone hacerse cargo de la impronta histórico-crítica que se hace visible a lo largo de su obra. Pero en lo que atañe a esta tesis, cuyas fuentes hemos intentado desglosar, es claro que no es posible emprender su estudio ignorando o relegando algunos de los componentes que forman parte de sus fuentes iniciales. A la pregunta, a qué responde Hart con la regla de reconocimiento, no puede dársele una respuesta unívoca que satisfaga al crítico profundamente arraigado en un sólo ángulo de la investigación socio jurídica, ius filosófica o ius política. Responder de ese modo es cortar de un tajo diversos ámbitos del conocimiento que están presentes en toda la tesis cumpliendo un rol específico, ámbitos que han contribuido a que hoy, a sesenta años de la publicación de *El concepto de derecho*, aún encontremos formas de ratificar que existe una práctica típica de los operadores judiciales la cual configura una regla.

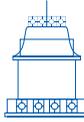
## Agradecimientos

Gratitud indeclinable para mi director de tesis, Dr. Oscar Mejía Quintana; también al Dr. Jaime Ramos Arenas, en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. En Universidad de Chile al Dr. Juan Pablo Mañalich; en Universidad de Granada a la Dra. Lilian Bermejo Luque.

## Referencias

- Austin, J. (1994). Primera lección de La delimitación del ámbito de la Teoría del Derecho. En P. Casanovas y J. Moreso (trads.), *El ámbito de lo Jurídico. Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo* (pp. 178-201). Grijalbo Mondadori.
- Bentham, J. (1839). *Deontología o ciencia de la Moral* (Tomo I). Librería de Mallen y Sobrinos.
- Bentham, J. (1966). *The philosophy of economic science - The Psychology of Economic Man*. The Royal Economic Society by George Allen & Unwin Ltd.
- Bentham, J. (1983). *Deontology together with table of the springs of action and the article on utilitarianism*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198226093.book.1>
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la Moral y la Legislación*. Editorial Claridad S.A.
- Comte, A. (1984). *Cursos de filosofía positiva. Lecciones 1 y 2* (A. Rodríguez Huéscar, trad.). Orbis.
- Cracogna, D. (1987). Norma fundamental y valor. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, (77), 148-157.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la Filosofía?* Anagrama.
- Dworkin, R. (1999). *Los derechos en serio* (M. Guastavino, trad.). Editorial Ariel.
- Habermas, J. (2008). *Teoría de la Acción Comunicativa*. (Vol II). Taurus.
- Hart, H. (2011). *El concepto de derecho* (A. Perrot, trad.). Marcial Pons.
- Kant, I. (1995). *La metafísica de las costumbres* (T. Sancho, trad.). Rei Andes.
- Kelsen, H. (1987). *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado* (2.ª ed.). Porrúa
- Kelsen, H. (2016). *Teoría pura del derecho*. Géminis.
- Mañalich, J. P. (2012). Reglas primarias de obligación. Las “reglas del derecho penal” en el concepto de derecho de H.L.A.Hart. *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*, (11), 571 - 585.
- Morris, C. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos* (1.ª ed.). Paidós.
- Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial.
- Nosnik, A. (1986). Las personas de James y Mead. *Estudios*, (7), 67-89. <https://doi.org/10.5347/01856383.0007.000169805>
- Patiño, A. (2006). *Comunicación y actos de habla*. Editorial Universidad de Caldas.
- Paulson, S. (2012). La interpretación débil de la autoridad en la Teoría Pura del Derecho de Hans Kelsen. *Revista Derecho del Estado*, (29), 5-49.
- Stadler, F. (2011). *El Círculo de Viena: empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Winch, P. (1990). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas* (J. Padilla Gálvez, Trad.). Trotta.





ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

## *L'imaginaire* y el descubrimiento sartreano\*

Arturo Alberto Cardozo Beltrán

Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia

Email: [arturocar2005@hotmail.com](mailto:arturocar2005@hotmail.com)

Recibido: 26 de mayo 2022 | Aceptado: 27 de julio de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349802>

**Resumen:** Desde los primeros libros publicados por Jean Paul Sartre se puede observar la crítica que hace el autor francés a la tradición metafísica de occidente, dirigida en específico a filósofos de la modernidad. Por ejemplo, *L'Imagination* y lo *L'Imaginaire* son dos textos consagrados a cuestionar “los grandes sistemas metafísicos”.<sup>1</sup> Además, en estas primeras investigaciones, Sartre descubre un principio que le permitiría elaborar su obra *El ser y la nada* ¿Cuál es este principio? Saber cuál es este principio y su importancia en la elaboración del *Ser y la Nada* corresponde al objetivo principal de este ensayo. Para lograrlo, se estudiará la crítica que hace Sartre a filósofos de la modernidad (Descartes y Hume) y su propuesta para superar, lo que en palabras del mismo Sartre se denomina: “metafísica ingenua de la imagen” (1978, p. 9), que no es más que el hecho de cosificar a la imagen.

**Palabras clave:** imagen, metafísica, Sartre, negatividad, dualismo

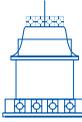
\* Este artículo hace parte de la investigación doctoral: *Del Dasein a la conciencia: un salto de la analítica existencial heideggeriana al existencialismo sartreano*. Universidad de Antioquia.

### Cómo citar este artículo

Cardozo Beltrán, A. (2023). *L'imaginaire* y el descubrimiento sartreano. *Estudios de Filosofía*, 67, 149-165. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349802>

1 Así se intitula el primer capítulo de *La imaginación*.





## *L'imaginaire* and the Sartrean discovery

**Abstract:** From the first books published by Jean-Paul Sartre, it is possible to observe the criticism that the French author makes to the Western metaphysical tradition, directed specifically at philosophers of modernity. For example, *L'imagination* and *L'Imaginaire* are two texts dedicated to questioning “the great metaphysical systems”. Furthermore, in these early investigations, Sartre discovers a principle that would allow him to elaborate his work *Being and nothingness*. What is this principle? The main objective of this essay is to determine this principle and its importance in the elaboration of *Being and nothingness*. In order to achieve this purpose, I will analyze Sartre's criticism of modern philosophers (Descartes and Hume) and his proposal to overcome what Sartre himself calls: the “naive metaphysics of the image” (1978, p. 9), which is nothing more than the fact of reifying the image.

**Keywords:** image, metaphysics, Sartre, negativity, dualism

**Arturo Alberto Cardozo Beltrán** es Magíster en filosofía (2018) por la Universidad del Norte. Actualmente adelanta estudios doctorales en la Universidad de Antioquia, con una investigación titulada “Del Dasein a la conciencia: un salto de la analítica existencial heideggeriana al existencialismo sartreano”. Profesor de la Universidad del Atlántico (Barranquilla-Colombia), miembro del grupo de investigación Cronotopías (Universidad del Atlántico).

**ORCID:** 0000-0002-2905-6433



## 1. Introducción

*L'Imagination*, publicado en 1936, es un texto escrito por Sartre con material desarrollado entre 1927-1928 y con extractos de su trabajo monográfico para obtener el “*Diplôme d'études supérieures*”. Como continuidad de esta obra el filósofo francés publicará *L'Imaginaire*, cuya primera sección apareció en 1938 en *la Revue de métaphysique et morale* y de manera completa, en 1940 (Suárez-Tomé, 2020). Conviene aclarar que *L'Imagination* y *L'Imaginaire* son dos textos que inicialmente harían parte de una misma obra (Maristany, 1987). Además, se trata de dos escritos que se corresponden con la primera etapa filosófica de Sartre, conformada por un periodo de 6 años, aproximadamente, en los que el filósofo francés estudia la fenomenología husserliana<sup>2</sup> y publica otros tratados al respecto como: *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *La trascendencia del ego*. El rasgo que tienen en común estas obras es la crítica que hace Sartre a la psicología clásica:

Sartre desarrolla desde 1927 una serie de denuncias a la psicología clásica. Critica su “prejuicio cosista”, sin privarse por ello de interpretar los resultados más recientes de la psicología científica (Binet, Piéron, la Escuela de Würzburg), como también los de la sociología y la psicopatología, a modo de pruebas de que la conciencia está ante todo orientada hacia el mundo previamente a cualquier forma de reflexividad y de acceso a una “vida interior” (Dassonneville, 2019, p. 40).

Para superar el prejuicio cosista de la psicología clásica, es decir, el hecho de dar por sentado la sustancialidad de la conciencia, Sartre se apoyará en el método fenomenológico o la psicología fenomenológica. En efecto, para Sartre, el gran acontecimiento de la filosofía de su época es la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En este texto, según el filósofo francés, se expone la fenomenología como ciencia de la conciencia pura trascendental, disciplina que difiere de las ciencias psicológicas que estudian la conciencia en el ser humano. Pues, mientras que las ciencias psicológicas parten de la actitud natural, es decir, la actitud que supone un conjunto de creencias con respecto a lo cotidiano,

2 La historia que normalmente se encuentra en las fuentes biográficas o textos que explican como Sartre se introdujo en la fenomenología cuenta que Sartre se habría quedado sorprendido por una conversación que tuvo con su amigo Raymond Claude Ferdinand Aron sobre el movimiento fenomenológico que se estaba dando en Alemania. Esta conversación y la lectura que hizo Sartre del libro de Emmanuel Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, motivaron al filósofo francés para participar por una beca que le permitiera ir a estudiar fenomenología en Alemania, beca que finalmente obtiene. En este periodo las obras que Sartre va a estudiar de Husserl son: *Meditaciones Cartesianas*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Beauvoir, 2016; Cohen-solan, 1990). Sin embargo, esta historia es desmentida en la entrevista que le hace John Gerrasi a Sartre, pues según el filósofo francés quien lo introdujo a la fenomenología no fue Raymond Aron sino Fernando Gerassi (padre de John Gerassi), quien había tenido la oportunidad de estudiar primero con Ernts Cassirer en Berlín y después con Husserl en Friburgo, además de ser compañero de clases de Heidegger (Sartre, citado en Gerrasi, 2012). De todos modos, en ambas versiones los textos leídos y trabajados por Sartre son los mismos.

que, además, acepta sin mayor reproche los prejuicios o supuestos de la experiencia inmediata, la fenomenología, por su lado, pone entre paréntesis toda la experiencia que hace parte del “mundo” para encontrar “la esencia” o verdad universal de lo que se estudia (Cf. Sartre, 1978). Dicho de otra forma:

Lógicamente, la ciencia común está tan absorta en su investigación sobre el mundo natural (o social/cultural) que no se detiene a reflexionar sobre sus propias presuposiciones y condiciones de posibilidad. Las ciencias comunes operan sobre la base de una ingenuidad natural (y necesaria). Operan sobre la base de una creencia tácita en la existencia de una realidad independiente de la mente, de la experiencia y de la teoría. Se asume que la realidad está ahí fuera, esperando ser descubierta e investigada. Y el objetivo de la ciencia es adquirir un conocimiento riguroso y objetivamente válido sobre este reino dado. Esta asunción realista es tan fundamental y está tan profundamente arraigada que no solo es aceptada por las ciencias positivas, sino que impregna incluso nuestra vida diaria pre-teórica, razón por la cual Husserl la llamó actitud natural. Pero esta actitud debe ser contrastada con la actitud propiamente filosófica, que cuestiona críticamente el fundamento mismo de la experiencia y del pensamiento científico (Gallagher y Zahavi, 2014, p. 49).

Por todo esto, la sugerencia que hace el filósofo francés a los psicólogos de su época es que deben constituir una psicología “eidética” (psicología de las esencias) o psicología fenomenológica: “Esta psicología, naturalmente, no tomará sus métodos de las ciencias matemáticas, que son deductivas, sino de las ciencias fenomenológicas, que son descriptivas. Será una psicología fenomenológica; hará investigaciones y fijará esencias en el plano intramundano como la fenomenología en el plano trascendental” (Sartre, 1978, p. 115).

Habría que decir también que este prejuicio cosista, propio de la psicología clásica, tiene sus orígenes en los sistemas metafísicos de la tradición: “Esta teoría, que brota por lo pronto de la ontología ingenua, se ve perfeccionada por influencia de diversas inquietudes ajenas a la cuestión y es el legado que los psicólogos contemporáneos reciben de los grandes metafísicos de los siglos XVII y XVIII” (Sartre, 1978, p. 115). Por esta razón, Sartre, antes de iniciar su reproche a la psicología clásica, examinará y cuestionará sus fundamentos, que como se acaba de mencionar, reposan en los sistemas metafísicos de la tradición. Se debe precisar que la discusión emprendida por Sartre contra los filósofos modernos se enfocará en un tipo especial de conciencia: *la imagen*.

Al final de la *L'Imagination y L'Imaginaire*, Sartre no solo consiguió cuestionar los grandes sistemas metafísicos propios de la modernidad, sino que hizo un descubrimiento que le permitió elaborar una de sus obras más importantes: *El ser y la nada*. Saber cuál fue este descubrimiento y su importancia en la filosofía sartreana, corresponde al objetivo principal del siguiente ensayo; para ello, se analizará la crítica que hace Sartre a dos filósofos modernos, Descartes y Hume, y la propuesta que hace Sartre para

resolver el problema de la imagen, ya que, es justo en esta parte donde se encuentra el hallazgo que posibilitó el sistema filosófico sartreano.

### 1.1. *Metafísica ingenua de la imagen: Descartes*

Sartre, en *La imaginación*, hace una crítica a lo que él considera como una “*metafísica ingenua de la imagen*”, que hace alusión al hecho de cosificar a la imagen: “Esta metafísica consiste en transformar la imagen en una copia de la cosa, existiendo ella misma como una cosa” (1978, p. 9). En otras palabras, a la imagen mental que se tenga de un elemento del mundo físico le correspondería una existencia física en el mundo de las imágenes. Con esta crítica a la “*metafísica ingenua de la imagen*”, Sartre pretendía articular una nueva metafísica de la imaginación, es decir, un sistema filosófico que explicará el funcionamiento del pensamiento abstracto, Así lo confirma Suárez-Tomé:

El objetivo del Diplôme d'études supérieures era el de articular una nueva metafísica de la imaginación y una nueva descripción psicológica de la imagen. Lo que Sartre intentó hacer fue presentar una comprensión del “espíritu creador” a partir de una crítica de las falsas concepciones cosistas de la imagen y acudiendo a una descripción psicológica renovada de la función psíquica de la imaginación (2020, p. 78).

Ahora bien, Sartre no está interesado en rechazar el proceso biológico que posibilita la aparición de la imagen, sino el hecho de suponer que la imagen aparecida, en la mente del individuo, posee cierto tipo de sustancialidad; para el filósofo francés la imagen es insustancial. Lo anterior se constata cuando el filósofo francés afirma:

Que existan imágenes-átomos nadie lo pone en duda: es un hecho. Que incluso la experiencia no revele directamente nada más que estas imágenes, muchos filósofos lo aceptarían sin dificultad. Sólo que, junto a la cuestión de hecho, esta la cuestión de derecho. De derecho debe haber otra cosa: un pensamiento que organice y supere la imagen a cada instante. Se trata, pues, detrás del hecho encontrar el derecho (1978, p. 29).

En esta cita se puede observar uno de los intereses de la filosofía sartreana: establecer una teoría que sea consecuente con la realidad, que no solo abarque el campo epistemológico sino también el existencial. Sartre denuncia, en la metafísica moderna, el fracaso de no poder haber establecido dicho puente. ¿Es su teoría de la imagen capaz de superar este impase? Y si es así, ¿es este el descubrimiento que le posibilitó a Sartre elaborar su libro *El ser y la nada*? Para responder estos interrogantes es necesario escrudiñar la propuesta sobre la imagen en la filosofía sartreana y su crítica a la *metafísica ingenua de la imagen*. Por tanto, lo primero que se mencionará, para solucionar estas dudas, es que algunos de los referentes filosóficos mencionados

por Sartre, que sirven para edificar esta *metafísica ingenua de la imagen* y que son retomados por la psicología clásica son Descartes y Hume.

Para Descartes,<sup>3</sup> según Sartre, “la imagen es una cosa corporal, es el resultado de la acción de los cuerpos externos sobre nuestro propio cuerpo por intermedio de los sentidos y de los nervios” (1978, p. 13). Esto es sustentado, cuando el autor de *Passions de l'ame*, distingue dos tipos de percepción. El primero, tiene su origen en el cuerpo, es decir, es el hecho de comprender cualquier acontecimiento por medio de alguno de los sentidos, por ejemplo, la persona sabe que está haciendo frío por la sensación térmica que experimenta; el segundo, se origina en el *alma*, dicho de otra forma, es la percepción que procede exclusivamente de la mente, sirva de modelo el individuo que discierne de una situación de odio o de amor, porque puede diferenciar conceptualmente de una noción a otra (Cf. AT, XI).

Así mismo, este tipo de percepción estará relacionado con la voluntad, ya que las percepciones que se originan en el alma, en su mayoría, solo son posibles si se les quiere percibir, es decir, no se podría imaginar una quimera si no se está en la disposición de querer hacerlo (Cf. AT, XI; Pradelle, 2000).

Ahora bien, dirá Descartes que la mayor parte de las percepciones que tienen su origen en el cuerpo “dependen de los nervios” (*dependent des nerfs*), pues, según él, cuando se experimenta una sensación física, los nervios son los encargados de llevar lo vivenciado al cerebro; cuando esto sucede, se genera una *huella* en los poros del cerebro. Estas *huellas* guardarán la información del acontecimiento, y en el momento que se quiera recordar, el *alma* empujará a los *espíritus*,<sup>4</sup> para que recorran por todo el cerebro hasta encontrar el poro donde se encuentra la huella que guarda la información del evento pasado. Cuando la encuentren, se provocará un “movimiento” (*mouvement*) que abrirá el poro y así el cerebro proyectará la imagen en la mente del individuo (Cf. AT, XI). Por ejemplo, un individuo escucha sonar la campana de la parroquia a la cual asiste; aunque en ese momento no la puede ver porque no se encuentra cerca del sitio, él puede imaginársela con todas sus dimensiones. Esto es posible porque en el pasado, dicho individuo vio y escuchó la campana donde se congrega. Tal sensación física fue recibida por los nervios y estos llevaron la información hasta el cerebro, lo que generó, como ya se ha dicho, una *huella* que espera ser “movida” para proyectar la imagen cuando se desee recordarla. Justo aquí, es donde se sustenta la imagen como sustancial, pues la huella es lo que quedó de la experiencia física vivida por el individuo que, a su vez, será el contenido material de la imagen, ya que sin la *huella* no sería posible la aparición de la imagen en el sujeto.

3 La obra de Descartes es citada según la edición de Adam-Tannery (AT, volumen, página). Todas las traducciones son de mi autoría.

4 Pradelle explica que los espíritus animales, en Descartes, son: “las partículas más ligeras que constituyen la sangre. Se desplazan a modo de un viento sutil entre el corazón, el cerebro y los músculos, y son responsables, cuando están en el cerebro y llenan sus poros y cavidades, de la conexión entre el alma y el cuerpo que acontece en la glándula pineal” (2000, p. 238).

Sin embargo, esta explicación cartesiana que sustenta lo sustancial de la imagen, según Sartre, no está lo suficientemente desarrollada, y por tanto guarda sus contradicciones. De manera puntual, Sartre critica la idea de “movimiento” cuando afirma:

Los movimientos son como signos que provocan en el alma ciertos sentimientos, pero Descartes no profundiza esta idea del signo al que parece atribuirle el sentido de lazo arbitrario, y, sobre todo, no explica cómo hay conciencia de este signo; parece admitir una acción transitiva entre el cuerpo y el alma que lo lleva a introducir o cierta materialidad en el alma o cierta espiritualidad en la imagen material (1978, p. 14).

En otras palabras, Sartre está cuestionando como la mente, que es insustancial para Descartes, puede *mover* a los espíritus que son sustanciales. Se debe aclarar, que, para Descartes, la mente es un objeto “no físico sustancial” (nonphysical substance). Aunque, hoy en día, se tiende a usar la palabra sustancia para referirse a la materia de la que está hecha una cosa, no es la misma forma en que la utilizó el filósofo francés, pues Descartes heredó el uso de este término de los filósofos medievales y, para ellos, sustancia significaba cosa u objeto. De modo que la mente, según Descartes, es un objeto no físico (Rowlands, 2010). En este orden de ideas, para que la teoría cartesiana tuviera sentido, la mente tendría que tener algo de sustancial o el cuerpo tendría que tener cierta “*espiritualidad*” para que así existiera un lazo entre ambos. De hecho, sobre este último punto, Descartes, en algún momento de su filosofía, llega a esta misma conclusión, pues en la carta que le dirige a Elizabeth de Bohemia, del 28 de junio de 1643, sentencia: “atribuir libremente materia y extensión al alma, pues esto no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo” (Descartes, citado en García y Castelli, 2013, p. 145). No obstante, Descartes no pudo comprobar, de manera empírica, esa atribución de materia y extensión que supuestamente tenía la mente, y lo que creyó encontrar como el órgano que conectaba alma y cuerpo, la glándula pineal, en realidad, no correspondía con su verdadera función.

En conclusión, el dualismo cartesiano que concibe la separación del alma (mente no física) y el cuerpo, no tiene forma de poder sustentar la unión entre ambos. Y como indica Rowlands (2010), “el dualismo cartesiano es uno de los conceptos filosóficos más cuestionados en la historia de la filosofía; generaciones de filósofos han gastado mucho tiempo demostrando que los argumentos a favor del dualismo no funcionan por sus dificultades tanto empíricas como conceptuales” (p. 12). No es del interés de la presente investigación seguir profundizando sobre este punto, solo se quería mostrar la crítica sartreana a la *metafísica ingenua* de la imagen, primero en Descartes y ahora en Hume.

### 1.3 Metafísica ingenua de la imagen: Hume

Hume para resolver el problema que yace a la hora de sustentar la comunicación del alma con el cuerpo, decide negar todo tipo de insustancialidad. Lo anterior se constata en *Investigaciones sobre el conocimiento humano* y en *Tratado de la naturaleza humana*,<sup>5</sup> cuando Hume distingue dos clases de percepción que se dan en la mente: *impresiones* e *ideas o pensamientos* (SB, II; SB, 1991). Las *impresiones* son las percepciones que tienen mayor fuerza o intensidad en la mente del individuo, por ejemplo, la sensación de molestia que pueda causar una temperatura de cuarenta grados. Las *ideas o pensamientos* son las percepciones que tienen menor fuerza o intensidad en la mente de la persona, como podría ser el caso de *imaginarse* sentir que se está en el desierto con una temperatura de cuarenta grados.<sup>6</sup> Las *ideas o pensamientos* son copias que han dejado las *impresiones* y que, además, siempre están asociadas con ellas. Es decir, no puede haber una *idea* que no tenga ningún tipo de relación con las *impresiones* (Cf. SB, 1991). Este tipo de asociacionismo presupone la materialidad en la imagen mental. Pues, si siempre hay una asociación entre las ideas y las *impresiones*, se trata de relaciones de “cosas” coleccionadas por la conciencia. Así, por ejemplo, el sonar de la campana produce una vibración que llega al oído de quien lo escucha; dicho sonido es un hecho físico que, en palabras de Hume, *imprime* “una copia” (*idea*) en la mente del individuo. Cuando se rememora o se piensa en este sonar, la imagen que aparece es producto de la asociación entre la *idea* y la *impresión*. De aquí se concluye que si no hay algún tipo de sustancia o materialidad (*impresión*), es imposible, en la filosofía de Hume, que aparezca la imagen, pues como se dijo anteriormente no existen *ideas* que no estén relacionadas con las *impresiones*. De esta manera:

La imagen es un elemento de pensamiento que se adhiere exactamente a la percepción y que presenta su misma discontinuidad y su misma individualidad. En Hume la imagen aparece como una percepción debilitada [...] “Las imágenes no serán jamás, en efecto, sino cosas” (Sartre, 1978, p. 44).

Empero, ¿cómo sustenta Hume las *ideas* abstractas (como el amor, la bondad, la felicidad)? ¿A qué *impresión* se refieren este tipo de *ideas*? Para Hume todas las *ideas* abstractas “son *ideas* particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas” (1984, p. 106; SB, II, p. 18). Para justificar lo anterior, el filósofo escocés se apoya en la tesis de Berkeley, quien dicta que no puede haber un

5 Cuando se ha consultado la versión en castellano, se cita los textos de Hume indicando primero esta versión seguida por la referencia al volumen y página correspondientes en la obra de Selby-Bigge en inglés (SB, volumen o año de la edición, página).

6 Se resalta que para Hume las *ideas* son imágenes de la mente: “nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones” (1984, p. 84; SB, II, p. 7). La justificación de esta máxima será argumentada en la primera parte de la sección 1 del *Tratado de la naturaleza humana* (Hume, 1984, p. 83-85; SB, II, p. 6-8; García Varas, 2010, p. 94).

proceso de abstracción que separe las *ideas* de sus características concretas: ¿cómo tener la imagen de la fuerza sin ningún cuerpo que la ejerza?

Asimismo, Hume se apoyará en una forma de nominalismo para indicar que todas las *ideas* particulares tienen su representación general, abstracta, por asociación a un nombre que se les ha asignado. Por esta razón es que existen las *ideas* generales, abstractas, no como independientes de lo particular sino como extensión de ello (Cf. Hume, 1984; SB, II; García Varas, 2010). De esta forma, al encontrarse muchas veces con objetos con características similares se les aplicaría a todos ellos un mismo nombre, y la sonoridad que se genere cuando se pronuncie dicha palabra despertaría en la mente del individuo la imagen del objeto: “Por un lado, tenemos un nombre que se aplicaría a cada uno de los objetos y por otro, la costumbre, que sería la encargada de poner en relación cada objeto, o mejor, cada imagen, con dicho nombre” (García Varas, 2010, p. 96).

Cabe entonces preguntarse: ¿en qué lugar se encuentran las imágenes cuando no se les está evocando? A lo que Hume responde:

No están estas realmente de hecho presente al espíritu, pero sí solamente en potencia; no podemos representárnoslas claramente en la imaginación, pero somos capaces de considerar fácilmente alguna de ellas cuando exija un designio o necesidad presente. La palabra despierta una idea individual y al mismo tiempo un cierto hábito, y este hábito produce cualquier otra idea individual que podemos tener ocasión de emplear (Hume, 1984, p. 111; SB, II, p. 21).

Para Sartre (1978), esta respuesta sobre la ubicación de la imagen cuando no se le está evocando es insatisfactoria, ya que la teoría de la potencia que utiliza Hume para explicar la aparición y desaparición de la imagen hace que surjan más cuestionamientos sobre su teoría de la imagen. Por ejemplo, ¿hay alguna teoría del inconsciente que soporte su ubicación? ¿Cómo la imagen pasa del estado inconsciente al consciente? ¿cuál es el origen de las *ideas* abstractas? Estas preguntas no serán planteadas por el filósofo escocés, porque en principio el interés del *Tratado sobre la naturaleza humana* no es dilucidar qué son metafísicamente las *ideas* abstractas, es decir, cuál es su esencia u origen, sino explicar su funcionamiento (Hume, 1984; SB, II; García Varas, 2010).

David Owen (2009) explica: “esta es una característica típica de la ciencia de la naturaleza humana de Hume. Las regularidades en un nivel deben ser explicadas por principios generales, pero no podemos esperar que esos principios mismos siempre puedan ser explicados” (p. 85; la traducción es del autor); es decir, aunque el filósofo escocés quiera que sus principios más básicos sean “lo más universales posibles”, reconoce la “imposibilidad de explicar los principios últimos” (Hume, citado en Owen, 2009, p. 85). Por ejemplo, algo semejante ocurre cuando Hume divide *las impresiones* en dos subclases: *impresiones de sensación* (*impressions of sensation*) e *impresión de reflexión* (*impressions of reflection*). Las segundas se derivan en gran medida de las *ideas*, y *las impresiones de sensación* surgen en el alma por causas desconocidas.

Hume no se ocupa de averiguar cuál es el origen o principio último de las *impresiones de sensación*, porque sería una tarea que lo alejaría mucho del tema que quiere desarrollar; más bien, decide dejarle esa tarea a los atomistas y a los filósofos de la ciencia natural (Cf. Norton, 2009).

En síntesis, no es prioridad del sistema filosófico de Hume explicar el origen de todas sus nociones, sino de exponer como estas pueden ser sustentadas a través de la experiencia. En el caso de las *ideas* abstractas, la prioridad será justificar cómo estas están relacionadas, en últimas, con las *impresiones* sensibles. Ahora bien, retomando la crítica sartreana, para el filósofo francés no será suficiente dar cuenta sobre el funcionamiento de las imágenes, también, será necesario explicar su origen, de lo contrario, será una teoría incompleta que no es capaz de justificar el lugar que ocupan las imágenes en el mundo. Es decir, si las imágenes son sustanciales, como todos los objetos físicos, estas deberían ocupar un espacio. Decir que, en el caso de las imágenes abstractas, se encuentran en potencia cuando no se les está evocando, implica, que esta teoría de la potencia, para que pueda validar la ubicación de la imágenes, debería argumentar otra teoría que sería la del inconsciente. Se puede reprochar que, en el pensamiento de Hume, las ideas abstractas no son sustanciales y por tanto no necesitan de un lugar para su ubicación; en ese caso, el empirismo de Hume estaría reconociendo, al igual que los cartesianos, que hay pensamientos que no se dan mediante ninguna impresión sensible. Si es así, se retomaría el problema anterior: ¿cómo se da la comunicación entre estos pensamientos insustanciales y el cuerpo físico? Hume al no asumir o profundizar el problema de la ubicación de las imágenes abstractas toma por supuesto la teoría de la potencia, que como se mostró no está constatada con el mundo físico. En este punto, Ana García Varas (2010), coincide con Sartre cuando afirma:

En primer lugar, es evidente que esta teoría no versa sobre las ideas abstractas, o al menos, no sobre todas ellas. Hume se ocupa de las ideas (que podríamos llamar generales) que resultan de una generalización desde ideas concretas, nacidas en un proceso de ostensión. Así, se enfrenta al problema desde un punto de vista demasiado simplista, mediante el cual no consigue ni siquiera plantear la cuestión en toda su amplitud, pues es difícil ver cómo desde aquí podría abordar ideas como “el bien” (que no cabe reducir sin más a todas las ideas de cosas buenas), como “China” (que tampoco se identifica con las ideas de unos límites territoriales, unas leyes, unos habitantes, una historia... ni con su suma) o como la de “forma”, ideas que ni están completa y perfectamente delimitadas, ni tienen ocurrencias totalmente unívocas que puedan situarse bajo su alcance, ni, como en el último caso, tienen ocurrencias que pueden identificarse sin problemas por ostensión (p. 99).

En conclusión, Hume, por medio del asociacionismo, niega que la imagen sea insustancial. Sin embargo, cuando va a sustentar la ubicación de las imágenes abstractas, recurrirá al supuesto de la potencia. Se debe aclarar que se le asigna el calificativo de “supuesto” a la teoría de la potencia, no porque se descalifique a la teoría misma que tiene sus orígenes en Aristóteles, sino al hecho de que Hume, según Sartre, asume la teoría de la potencia sin constatarla con el mundo físico, por tanto, Hume deja sin resolver el problema de la comunicación entre lo psíquico y lo físico. Sucede algo similar, cuando Descartes recurre a la glándula pineal para explicar cómo se da la comunicación entre mente y cuerpo: si bien la glándula pineal es real y tiene su ubicación en el cerebro, la función que le da Descartes es muy diferente de lo que realmente esta hace.

Se concluye, en esta parte, que la imagen no puede tener ningún tipo de sustancialidad y como dice Sartre “debe ser una realidad psíquica cierta; la imagen no podría de ninguna manera reducirse a un contenido sensible ni constituirse sobre la base de un contenido sensible” (Sartre, 1978, p.111). De lo contrario, se tendría los mismos problemas que tuvieron los filósofos modernos, anteriormente mencionados, a la hora de conectar las cosas del mundo con la estructura de la imagen.

## 2. El descubrimiento sartreano

Ahora bien, ¿cómo Sartre resuelve el problema de la aparición y desaparición de la imagen? Para resolver dicho cuestionamiento el filósofo francés propone recurrir a una fenomenología de la imaginación o de la fantasía para mostrar cómo es posible que la conciencia haga aparecer algo ausente a la percepción (Pedragosa, 2019).

Tal análisis fenomenológico se lleva a cabo en *El ser y la nada*, donde Sartre descubre que “La imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora.<sup>7</sup> Se constituye como imagen poniendo su objeto como existente *en otra parte* o como *no existente*” (1987, p. 62), es decir, si la imagen es la relación que tiene la conciencia con el “objeto” o el modo como se le aparece a la conciencia (Sartre, 1978), esta forma de

7 Se debe aclarar que: “La expresión francesa utilizada por Sartre es ‘néantisation’. Ella remite al verbo ‘néantiser’. En español no existen palabras castizas equivalentes. Algunos especialistas en la obra sartriana, como Maristany, prefieren mantener la expresión en el idioma gallo. Algunas expresiones derivadas del latín bien podrían utilizarse: nihilización y nihilizar. Sin embargo, pudiendo hacerlo en francés, Sartre se abstuvo de emplear latinismos. Por otra parte, y sin forzar el castellano, podríamos valernos de expresiones tales como anonadación o anonadamiento. Algunas traducciones de las obras sartrianas optan por esta alternativa. No obstante, esta última opción tampoco es satisfactoria. Por un lado, en francés existe el verbo “anéantir”, el cual, al igual que anonadar, significa ‘reducir a nada’. [...] La *néantisation* no supone tanto una reducción, sino (sic, para como), más bien, una constitución. Quizás por esto mismo Sartre no usó el verbo ‘anéantir’ y prefirió crear el verbo ‘néantiser’” (Ramírez y Arrieta, 2018, p. 48). En la presente investigación, cuando se cite la bibliografía secundaria y las traducciones de los textos sartreanos, se dejará la palabra traducida tal como el autor o el traductor haya optado por hacer la traslación. En el análisis de este escrito se utilizará el término *nihilizar* o nihilización. Lo importante es resaltar el sentido constitutivo que tiene el concepto *néantisation* para Sartre.

aparición del “objeto” a la conciencia debe ser en forma de “ausencia” o como “objeto” no presente. Por ejemplo, la experiencia de rememoración trae la “imagen” de una persona, objeto o lugar. En todos estos casos, lo que se le presenta a la persona como recuerdo es un conjunto de situaciones que en su presente inmediato ya no están. Póngase por caso, recordar a un amigo, que, para esta ilustración, el amigo que se evoca se llama Pierre. Cuando se le recuerda, la imagen que aparece corresponde precisamente a sus características físicas: color de ojos, tono de piel, etc. Sin embargo, esa imagen “no es Pierre”, él no se encuentra presente (Sartre, 1987). De esto Sartre concluye que:

La imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora. Se constituye como imagen poniendo su objeto como existente en otra parte o como no existente. Lleva en sí una doble negación: es primeramente nihilización del mundo (en tanto que no es el mundo quien presenta a título de objeto actual de percepción el objeto captado como imagen); luego, nihilización del objeto de la imagen (en tanto que puesto como no actual) y, a la vez, nihilización de la imagen misma (en tanto que no es un proceso psíquico concreto y pleno) (Sartre, 1987, p. 62).

Para entender el carácter negativo que yace en la estructura de la imagen, se deben aclarar primero las diferencias entre la imagen y la percepción: “en la percepción se forma lentamente un saber; en la imagen, el saber es inmediato” (Sartre, 1964, p. 19). Es decir, en la percepción, lo que se percibe debe estar *presente* y, a medida que se le descubre se va creado un saber; en cambio, en la imagen, el objeto al que se hace referencia no se encuentra *presente*, y por tanto no puede aportar nuevos conocimientos.<sup>8</sup>

Es en esta *ausencia* del objeto donde surge la primera negación, ya que la imagen muestra algo que *no* está. En otras palabras, manifiesta la *ausencia* o negación del ser, a diferencia de la percepción que es *presencia del ser*. La segunda negación que se halla en la imagen hace referencia, como ya se explicó, al carácter insustancial de la imagen.

Para dar cuenta del carácter negativo de la imagen, en *L'imaginaire*, Sartre (1964) explica cuatro formas que muestran la manera como la imagen propone su objeto por medio de un acto de creencia o posicional, la primera es como inexistente, la segunda, como ausente, la tercera, como existente en otro lugar y la cuarta, como neutralizado. En estas cuatro formas la imagen supone una negación implícita o explícita. La imagen de algo que *no* existe (la imagen de una fantasía), de algo que *no* está (la imagen de un difunto), de algo que *no* se encuentra, pero está en otro lugar (la imagen de un familiar que se encuentra en otro país), y de algo que *no*

8 “Sartre distingue entre imagen y percepción. La imagen se otorga a sí misma, mediante <analogons> o equivalentes perceptivos, su propia materia *hylética* —contra Husserl—. La percepción, por el contrario, aguarda la sorpresa *hylética*; de ahí la riqueza perceptiva contrastando (sic, para lo que contrasta) con la pobreza de la imagen. La percepción contornea el ofrecimiento o perfil de la realidad tal como va ésta desfilando ante sus ojos” (Maristany, 1987, p.74).

está propuesto como existente (la imagen de un árbol que no se refiere a ningún árbol en particular). En definitiva, el acto imaginativo implica un hecho negativo:

Para poder crear libremente una percepción posible, y no simplemente reproducir una que ha tenido lugar, la imaginación presupone una singular relación con la percepción: debe poder negarla. Según Sartre, percepción e imaginación son dos conciencias irreductibles y excluyentes. Para poder imaginar, la conciencia debe satisfacer dos condiciones necesarias: debe poder mentar la realidad en su totalidad y negarla. Solo la suspensión del horizonte del mundo, concebido como el estilo típico de las cosas del mundo perceptivo, permite a la conciencia entrar en el mundo de la imaginación (Pedragosa, 2019, p. 201).

Por lo tanto, la condición necesaria que debe tener toda conciencia a la hora de *imaginar* es que sea capaz de proponer una tesis de *irrealidad*. En este punto yace la propuesta sartreana que intenta resolver el problema de la comunicación o relación de la imagen con el mundo físico, pues, con la tesis de que la conciencia se irrealiza, Sartre explicará que la imagen es un irreal. Por tanto, no tiene ninguna dependencia o lazo con el mundo físico. Dicho con otras palabras, si bien la imagen está presente cuando se le evoca, al mismo tiempo esta está fuera del alcance para todo individuo. No se puede tocar una imagen ni alterarla de manera física, es decir, como se mueve o modifica un objeto en el mundo; la única manera de alcanzar la imagen será por un acto de irrealización. Dicho de otra forma, solo se puede alterar a cualquier imagen con la misma imaginación, por ejemplo, si se imagina una casa blanca y se quiere que sea multicolor, solo el acto de irrealización o de imaginación podrá modificarla, ya sea imaginándose unas manos irreales que pinten de colores a la imagen de dicha casa o de golpe crear la imagen de una casa multicolor (Cf. Sartre, 1978).

El acto de irrealización propio de la conciencia imaginativa adquiere un matiz fundamental en la tesis sartreana sobre la imagen, debido a que:

El mérito de Sartre fue haber nadificado la conciencia, constituyéndola no solo en un campo trascendental impersonal, sino, también, en un campo trascendental irreal. Así, el proceso de nadificación responde a dos esfuerzos complementarios que es posible identificar en los escritos del treinta: la descosificación de la conciencia a través de la fenomenología de la imagen (irrealización) y la despersonalización de la conciencia a través de la fenomenología de la subjetividad. Esta doble nadificación define el hápax sartriano (Ramírez y Arrieta, 2017, p. 49).

Esta independencia que tiene la imagen de lo real hace que las leyes físicas no le afecten y que ella, a su vez, no pueda alterar el orden de lo real. Por ejemplo, si se imagina un libro, la imagen-libro no altera de ninguna manera al libro al que se refiere la imagen. Del mismo modo, la imagen no es afectada por el mundo físico. Si fuera lo contrario, sería imposible cualquier creación imaginaria. En efecto, como se mostró al inicio, las

teorías que cosificaron a la imagen se vieron envueltas en una serie de embrollos a la hora de explicar la diferencia entre cómo la imagen aparece y desaparece en la mente del individuo. Esto se debe a que tales sistemas no fueron capaces de relacionar las leyes del mundo físico con la estructura de la imagen. Por lo tanto, la conciencia de imaginación debe estar libre de toda ley física para que pueda hacerse representación del mundo y negarlo. En palabras de Sartre, “para imaginar, la conciencia tiene que estar libre en relación a toda realidad particular, y esta libertad se tiene que poder definir con un ‘estar-en el mundo’<sup>9</sup> que es a la vez constitución y anonadamiento de este mundo” (1964, p. 229).

La tesis de irrealización sartreana explica el modo de estar en el mundo del individuo, entendiendo esta forma de estar en el mundo como conciencia que se irrealiza, es decir que *niega* la realidad para organizarla, entenderla y darle un sentido más allá del ofrecido por lo real. Así el individuo puede diferenciarse de los otros como lo que *no* son él, logra organizar su pensamiento y hacer pequeños simulacros de representaciones (imágenes) insustanciales que le ayuden a entender su entorno. Todo esto con la condición de que la conciencia sea libre e independiente del plano físico:

El hombre, a través de la conciencia imaginante, puede superar su realidad. Proponer un mundo y darse un sentido más allá de lo meramente dado es, en suma, la expresión de la libertad. Por el contrario, las cosas no imaginan. Al carecer de conciencia no pueden tomar distancia para-sí respecto del mundo en medio del cual se encuentran (Ramírez y Arrieta, 2018, p. 56).

Como resultado del análisis de la teoría de la negatividad e irrealidad de la imagen, Sartre va a poder solventar una de sus preocupaciones que de atañe le inquietaban: “*Relaciones de lo psíquico con lo fisiológico en general*”,<sup>10</sup> la comunicación de la conciencia (irreal) con la sustancia (real). Ya que, como se ha mostrado en el desarrollo de este artículo, el interés de los primeros libros publicados por Sartre y que se reiterarán en algunos apartados del *Ser y la nada*, es la crítica a posturas filosóficas como el idealismo, realismo, empirismo y racionalismo, dado que, en estos sistemas metafísicos no se establece una verdadera relación entre el individuo con el mundo.

Por medio del análisis de la negatividad, Sartre va a poder justificar tal relación: “La negación, pues es explícita y constituye el nexo de ser entre el objeto percibido y el para sí. El para sí no es sino esa Nada traslúcida que es negación de la cosa percibida” (Sartre, 1978, p. 171); además, como indica Suárez-Tomé: “La nihilización, o la capacidad de ‘anonadamiento’ que es clave en la comprensión de la intencionalidad, tiene un

9 Si bien en los textos tempranos sartreanos aún no hay una gran profundidad de la obra heideggeriana, la idea de “ser-en-el-mundo” es un concepto recurrente en la obra temprana sartreana y que en el *Ser y la Nada* adquirirá mayor matiz (Cf. Suárez-Tomé, 2020).

10 Este es el título que pone Sartre al proyecto que presentó para solicitar la beca que le permitió ir a estudiar la fenomenología de Husserl en Berlín (Cohen-solan, 1990).

rol sumamente importante en *L'imaginaire*, en donde el filósofo francés realiza las consideraciones más detalladas en torno a la negación y la nada en relación con el modo de existencia de la realidad humana” (2020, p. 65). En otras palabras, la teoría de la negatividad servirá para explicar la tesis sartreana sobre la intencionalidad de la conciencia.

### 3. Conclusiones

La teoría de la negatividad en la imagen, expuesta en *L'imaginaire*, es el hallazgo hecho por Sartre que le permitió la elaboración de su obra *El ser y la nada*: “En *L'imaginaire* se encontraba en germen la obra de Sartre. La ontología de *L'être et le néant* autentificaba la irrealidad de las imágenes” (Maristany, 1987, p. 20). Tal raíz, a la que se refiere Maristany, es que, así como Sartre puede sustentar, en lo *Imaginario*, la comunicación entre la imagen y el mundo físico por medio de la negatividad o irrealización de la imagen, así mismo, en el *Ser y la nada*, el filósofo francés podrá establecer por medio de la negatividad la relación entre el *ser-en-sí con el ser-para-sí*. Sartre, en *El ser y la nada*, clasifica al ser en dos regiones: el *ser en sí (l'être en soi)* definido como “es lo que es” (1987, p. 34), es decir, como la realidad independiente de la conciencia, que no necesita de esta para poder existir y por el contrario es su soporte: “si la filosofía sartriana se presenta como la superación del idealismo y el solipsismo, es necesario que se sustente una realidad independiente del pensamiento humano, que no necesite de este para existir. Esta realidad Sartre la conoce como el ser-en- sí” (Cardozo, 2022, p. 6), y el *ser-para-sí (l'être pour soi)*, que se define como “el que es lo que no es y el que no es lo que es” (1987, p. 34). Este último se refiere al ser de la conciencia. Para que se dé la comunicación entre ambas realidades, Sartre dirá que:

De este modo, el Para sí hace que los seres sean para una misma presencia. Los seres se develan como copresentes en un mundo en que el Para-sí los une con su propia sangre por ese total sacrificio ek-stático de sí que se denomina la presencia. “Antes” del sacrificio del Para-sí hubiera sido imposible decir que los seres existiesen ni juntos ni separados. Pero el Para-sí es el ser por el cual el presente entra en el mundo (1987, p. 153)

Con esta cita, Sartre quiere decir que quien se encarga de hacer el lazo entre la conciencia y el mundo es el *ser-para-sí*, pues si solo existiera el *ser-en-sí* no habría posibilidad alguna de diferenciar los distintos matices de la realidad, ya que el *ser-en-sí* es *lo que es* y no otra cosa, es absoluta identidad consigo mismo. El *ser-para-sí* representa la distancia que toma la conciencia del mundo, pues si bien toda *conciencia es conciencia de algo*, es decir, la conciencia necesita del mundo para existir, ella *no* es el mundo a quien toma por soporte. Por lo tanto, la conciencia se presenta como lo que *no* es. Obsérvese como la definición del *ser-para-sí* lleva en sí misma una doble

negación al igual que la estructura de la imagen. Sartre al definir al *ser-para-sí* como *el que es lo que no es* está indicando que *el ser-para-sí* no es el *ser-en-sí* (no es lo que es), y al precisar al *ser-para-sí* como *el que no es lo que es*, el filósofo francés estaría expresando que el *ser-para-sí* es huida perpetua frente al ser o lo que nunca llegará a ser (*ser-en-sí*).

Es así como la negación juega un papel muy importante en desarrollo del *Ser y la nada* y como enfatiza Sartre:

Pero, además, en sí mismo, el Para-sí no es el ser, pues él se hace ser explícitamente para-sí como no siendo el ser. El Para-sí es conciencia de (...) como negación íntima de (...) La estructura de base de la intencionalidad y de la ipseidad es la negación, como relación interna entre el Para-sí y la cosa; el Para-sí se constituye fuera, a partir de la cosa, como negación de esta cosa; así su primera relación con el ser en sí es negación; él 'es' en el modo del Para-sí, o sea como existente disperso en tanto que se revela a sí mismo como no siendo el ser. Escapa doblemente al ser por disgregación íntima y negación expresa (1987, p. 153).

En definitiva, el descubrimiento que Sartre hizo en lo *imaginario* y que le sirvió para luego elaborar *El ser y la nada*, fue entender a la negatividad como estructura propia de la imagen. Con este principio de lo negativo Sartre pudo explicar gran parte de su teoría filosófica, desde la relación de la conciencia con el mundo, hasta la correlación del individuo con la otredad.

## Referencias

- Beauvoir, S. (2016). *La plenitud de la vida*. De Bolsillo.
- Cardozo, A. (2022). Apuntes fenomenológicos sobre el ser (el ser-en-sí, el ser-para-sí) y su relación con la conciencia en la filosofía de Sartre. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(126). <https://doi.org/10.15332/25005375.7607>
- Cohen, A. (1990). *Jean Paul Sartre*. Edhasa.
- Dassonneville, G. (2019). La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 9(1), 34-57. <http://hdl.handle.net/2268/238732>
- Descartes, R. (1997). *Le monde, description du corpus humain, passions de l'ame, anatomica, varia* (Tomo XI). C. Adam y P. Tannery. (Eds.). Librairie philosophique J. Vrin.
- García, E. & Castelli, P. (2013). Ver y pensar: fisiología mecanicista cartesiana y fenomenología del cuerpo. *Revista de filosofía*, 69, 133-150. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602013000100011>

- García Varas, A. (2010). Ideas e imágenes: un estudio de la teoría de las ideas abstractas en Hume. *Revista de filosofía*, 66, 93-106. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602010000100006>
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2014). *La mente fenomenológica*. (M. Jorba, Trad.). Alianza Editorial.
- Gerassi, J. (2012). *Conversaciones con Sartre* (P. Feixas, Trad.). Sexto Piso.
- Hume, D. (1995). *Investigaciones sobre el conocimiento humano* (J. de Salas, Trad.). Altaya
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Edición Orbis.
- Hume, D., Selby-Bigge, L. A., Nidditch, P. H., & Sayre-McCord, G. (1991). *Enquiries concerning human understanding & concerning the principles of morals [with] a treatise of human nature*. Oxford University.
- Maristany, J. (1987). *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Anthropos.
- Norton, D. (2008). An introduction to Hume's thought. In F. Taylor (Ed), *The Cambridge companion to Hume* (pp. 1-40). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.001>
- Owen, D. (2008). Hume and the mechanics of mind: impressions, ideas, and association. In F. Norton, & J. Taylor (Eds), *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 70-105). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.003>
- Parellada, R. (2000). La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes. *Revista de filosofía*, 23, 235-242.
- Pedragosa, P. (2019). El dolor y la imaginación, dos vivencias en los límites de la conciencia. *Isegoría*, 60, 189-207. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.11>
- Ramírez-Giraldo, C., & Arrieta-Burgos, E. (2018). La irrealización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación a los escritos sartrianos sobre la fenomenología de la imagen. *Discusiones Filosóficas*, 32, 47-64. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.4>
- Rowlands, M. J. (2010). *The new science of the mind: from extended mind to embodied phenomenology*. Mit Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014557.001.0001>
- Sartre, J. P. (1987). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Alianza editorial.
- Sartre, J.P. (1978). *La imaginación* (J. Vivas, Trad). Edhasa.
- Sartre, J.P (1964). *Lo imaginario* (M. Lamana, Trad.). Losada.
- Selby-Bigge, L. A., & David, H. (1964). *A treatise of human nature by David Hume* (Vol. 2). Oxford University
- Suárez Tomé, D. (2020). *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Libro digital, EPUB - (Constelaciones. Roja). ISBN 978-987-8363-14-1





# Coope, U. (2020). *Freedom and responsibility in Neoplatonist thought.* Oxford University Press

Alfonso Herreros

Ludwig-Maximilians-Universität München, Múnich, Alemania

Email: [a.herreros@campus.imu.de](mailto:a.herreros@campus.imu.de)

**ORCID:** 0000-0002-1986-9385

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349263>

Ursula Coope, profesora de la universidad de Oxford, discute en esta monografía los conceptos de libertad y responsabilidad y su mutua relación en el neoplatonismo pagano griego. Coope se propone explicar por qué los neoplatónicos entienden la libertad como una perfección. Ella observa que, en el neoplatonismo, la libertad radica en nuestra perfección ontológica (es decir, la inmaterialidad). Una noción perfeccionista de la libertad sostiene que solo las acciones consideradas como buenas son libres en sentido propio, pues solo ellas están verdaderamente en nuestro control. Por tanto, los actos viciosos no son libres, pues, al realizarlos, atentamos contra la libertad sujetándonos a lo material, esto es, a las pasiones desordenadas o al destino. Coope formula fundamentalmente dos preguntas a responder en su libro: ¿qué significa la autodeterminación hacia el bien? ¿Qué responsabilidad cabe para nuestra mejora o decadencia moral? Plotino y Proclo son los autores analizados en mayor detalle, si bien reconstruye también razonablemente las posiciones de Jámblico y algunos miembros de la escuela de Atenas.

La autora divide su libro en tres secciones, cada una de las cuales se subdivide a su vez en cuatro capítulos. La primera sección, titulada “Puzzles”, expone la terminología, las aporías y respectivas soluciones que los filósofos griegos había identificado en la



libertad y responsabilidad. Concretamente, el capítulo “Freedom and enslavement” y el que le sigue, “Responsibility, voluntariness, and what depends on us”, identifican los sentidos dados respectivamente a ‘libertad’ y ‘responsabilidad’ en fuentes literarias, política y filosóficas. Coope señala que, en el periodo clásico de la filosofía griega, estos conceptos corrían prácticamente en paralelo. Encontramos en la filosofía helénica un contacto más evidente entre ambos conceptos, según la autora expone en el capítulo “Freedom and responsibility: two discourses combined”. En el último capítulo de esta primera sección, “Obstacles to freedom? Obstacles to responsibility?” la autora presenta las dificultades más comunes en la comprensión de la libertad y responsabilidad, en lo cual incluye las posiciones de Plotino. La segunda sección, “Freedom”, discute los fundamentos metafísicos de la libertad según el neoplatonismo. Coope expone en el capítulo “Freedom and the one” porqué Plotino considera el Uno como el único propiamente libre. Aceptado ese punto, la autora examina en el capítulo “Under the one but in control of oneself” cuáles son las propiedades de la libertad en todo lo procedente desde el Uno. Esta libertad dependiente se fundamenta en su auto-constitución e inmaterialidad, según Coope expone en el capítulo “Self-making and nonbodiliness”. Finalmente, el último capítulo de la sección, “Freedom, dependence, and being a part”, Coope vuelve al estudiar la compatibilidad de ser libres y depender de los primeros principios, particularmente si es que podemos ser libres si somos *parte* de la hipóstasis del Intelecto o del Alma. Finalmente, la última sección, “Responsibility”, considera el concepto de responsabilidad. Coope revisa la recepción del mito de Er, el más relevante texto platónico para hablar de responsabilidad, en el capítulo “Responsibility and the myth of Er”. Los siguientes tres capítulos, “Plotinus on responsibility and having a free principle”, “Proclus on self-movement and the logoi within rational assent” and “Self-determination to the better or the worse”, exponen, respectivamente, las posiciones de Plotino, Proclo y la escuela neoplatónica de Atenas sobre la relación entre responsabilidad y libertad, la acción de la providencia y la causalidad sobre uno mismo. Finalmente, el libro cierra con una muy breve conclusión. A continuación, sintetizamos los puntos más relevantes de cada sección.

En la primera sección, “Puzzles”, Coope observa que, en el uso común, libertad significaba en el mundo griego “actuar como uno desea” y “actuar con el dominio de la razón”, entre otros usos. Libertad se identifica así con autodeterminación. Por otra parte, responsabilidad significa merecer premio o castigo, lo cual típicamente se indica con la expresión “lo que depende de nosotros”. Platón sostiene en sus diálogos que nadie yerra voluntariamente, dado que todo el mundo desea en realidad el bien. De ahí que Platón diferencie entre responsabilidad por los actos viciosos y libertad. La oposición de Aristóteles y Alejandro de Afrodisia – quienes sí consideraban posible errar voluntariamente por la fijación viciosa de fines o por la fuerza de las pasiones – obligará a la tradición platónica a defenderse. Estas nociones fundamentales obligarán a los neoplatónicos a defender una teoría de la responsabilidad que no implique una libertad para el bien.

En la segunda sección, “Freedom”, Coope reconstruye la metafísica neoplatónica de la libertad. Ella explica la posición de Plotino, quien sostiene que el Uno es libre en el sentido más pleno, pues siempre hace solo lo que realmente quiere y no está sujeto a otras causas. Ahora bien, Plotino reconoce la inexactitud de estas palabras, pues, para el Uno, no existe alternatividad en sus elecciones (el Uno necesariamente actúa como lo hace) ni causalidad en sus motivaciones (pues introduciría una duplicidad). Incluso si nuestras palabras se quedan cortas, debe ser postulado como plenitud de libertad, pues es la plenitud de autonomía.

Todos los otros seres, en cambio, están subordinados causalmente al Uno. Ahora bien, si libertad implica no estar sujeto a otras causas, ¿cómo es posible que todo lo distinto del Uno sea libre? Coope observa que otras ataduras, como la sujeción a las pasiones o al destino, son consideradas por Plotino como incompatibles con la libertad. Coope muestra que varios autores neoplatónicos intentan armonizar la auto-causación con la causalidad del Uno. Plotino sugiere que el Intelecto es causado por el Uno en la medida que intenta imitarlo conociendo y haciéndose a sí mismo. Jámblico supone que nuestra alma se auto-constituye en su esencia por su actividad racional y vuelta sobre sí. Proclo también adhiere a esta reflexividad del alma, pero no identifica la esencia con esa actividad auto-reflexiva, sino que habla de ciertos *logoi* presentes en ella sobre los cuales el alma vuelve intelectualmente. Todos ellos concuerdan en que la dependencia del Uno *permite* y no contradice la independencia de cada uno de los seres inferiores.

Coope nota que la noción de una auto-causalidad ha sido muy atacada en la historia de la filosofía por sus contradicciones internas. En efecto, el sujeto auto-causante no puede originar la actividad auto-constitutiva y ser simultáneamente posterior a esta; además, la auto-causalidad identifica dos contrarios en sí diferentes, esto es, el agente con el paciente. Proclo afronta esta dificultad explicando la auto-constitución en términos de inmaterialidad. En un análisis muy fino, Coope reconstruye la argumentación procliana, según la cual los seres inmateriales no unifican una multiplicidad previamente existente, sino que en el intelecto se coordinan dos principios: el generativo y reversivo, esto es, genera su multiplicidad en el mismo acto que vuelve hacia su principio, de acuerdo con la metafísica emanativa neoplatónica. De ahí que se constituye la unidad del intelecto cuando, procediendo del Uno, este vuelve sobre el Uno imitándolo.

Si concedemos la compleja metafísica de estas explicaciones, parece fundada la auto-causalidad y, consecuentemente, la libertad de la actividad racional. Sin embargo, Coope señala, no es tan claro cómo esto se aplica también a las almas. Plotino claramente defiende también su libertad, pues las distingue del alma del mundo justamente para aclarar la libertad de las almas individuales. Los neoplatónicos, explica Coope, tienden a explicar la libertad de las almas según la relación de estas con el intelecto. Plotino supone que el intelecto en nuestras almas no desciende, sino que permanece elevado junto a la hipóstasis del Intelecto, en lo cual se une también a las otras almas y se somete a la providencia. En ese sentido, la libertad de cada alma

no se opone a la unión de todas estas, dado que la libertad es también consonancia con otras libertades. Neoplatónicos posteriores se opondrán a la teoría del intelecto indescendido, sosteniendo más bien que el núcleo auto-reflexivo de la parte intelectual del alma basta para explicar su independencia de la materia.

En la última sección, “Responsibility”, Coope organiza su exposición de modo más historiográfico, dado que ahora dedica más espacio a neoplatónicos posteriores. Su hilo conductor inicia con las interpretaciones del mito de Er de *República X*, el cual relata que somos responsables de nuestras vidas por una elección previa a nuestra encarnación. Los neoplatónicos interpretan diversamente esa elección pre-terrena y cómo ella se armoniza con las elecciones particulares tomadas durante la vida. Coope muestra que Plotino reduce el componente mítico, interpretando la elección pre-terrena como símbolo de la ‘elección y disposición’ en la vida presente, la cual determina cómo será la vida después de la reencarnación. Jámblico, por su parte, supone que la elección pre-terrena fija solamente la especie de vida, mientras que durante la vida terrena somos responsables de nuestras elecciones particulares. Proclo sostiene que la elección pre-terrena se compone de una elección genérica del tipo de vida y otra más específica sobre nuestras acciones, y que después, en la efectiva encarnación, siempre somos responsables de vivir esa elección virtuosa o viciosamente.

Sea como fuere, ¿por qué somos responsables de nuestras acciones? Según la autora, Plotino sostiene que siempre podemos acceder al intelecto indescendido, que es libre y, por tanto, una fuente de acciones de virtud. Plotino nota que nuestras progresivas elecciones nos vuelven más o menos atentos a ese principio indescendido, que nos otorga criterios de actuación y que en el error simplemente despreciamos. Coope observa que Proclo, en cambio, nota que dentro de nuestra alma tenemos ciertos *logoi* que, como veíamos, auto-constituyen nuestra alma y al cual siempre podemos acceder como criterios de elección. De ahí que una acción responsable es en cierto sentido siempre auto-cognoscitiva. Además, según Coope, Proclo sostiene que somos dirigidos por la providencia, la cual no niega nuestra responsabilidad, sino que nos pone delante ciertos actores (por ejemplo, alguien como Sócrates o algún *daimon*) que nos ayudan a volvernos conscientes de esos *logoi* y que establecen las circunstancias que dirigirán nuestras elecciones.

Coope contrapone la reflexividad siempre acertada de Jámblico o Proclo a las posiciones de los miembros de la escuela de Atenas, desde Damascio en adelante. Según Coope, estos autores describirán una actividad auto-reflexiva racional que puede ser correcta o incorrecta, lo cual explica nuestra responsabilidad para mejorar o empeorar. Damascio, como Jámblico, considera que el alma es esencialmente auto-constitutiva en la medida que de por sí se mueve a sí misma. Simplicio nota que podemos controlar nuestros deseos por una auto-reflexión que nos lleva a dirigir nuestros movimientos. Coope se concentra en el comentario al *De Anima* atribuido a Simplicio, el cual describe esa actividad racional como un asentir a la propia cognición en el modo de una afirmación de su verdad. Gracias a esa auto-cognición, podemos evaluar la corrección

de nuestros raciocinios y corregirlos, volviéndonos así responsables sobre ellos. De ese modo, nuestra libertad como auto-constitución posibilita la responsabilidad.

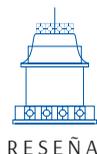
A modo de evaluación, podemos destacar los siguientes aspectos. Primero, se trata de una precisa y riquísima investigación filológica. Coope cita y analiza con orden y detención abundantes pasajes de la tradición neoplatónica griega pagana, trabajando tanto los textos originales como interpretaciones académicas. Esto es de especial mérito, dada la (comprensible) concentración en Plotino y Proclo en los estudios sobre el neoplatonismo. Solo lamentamos la excesiva limitación a la bibliografía secundaria anglosajona en desmedro de la alemana y francesa.

Junto a esta admirable proeza historiográfica, rescatamos la relevancia filosófica de su estudio. Hoy, tendemos a identificar libertad y responsabilidad en el lenguaje común, pues nos consideramos responsables de toda acción libre y, para algunas concepciones, somos responsables *solamente* por nuestras acciones libres. Consecuentemente, nuestra responsabilidad es coextensiva con la libertad cuando esta se entiende como principio de acción. El otro uso más común de libertad se puede etiquetar con la expresión ‘libertad de’, es decir, no intromisión de cualquier tipo de fuente externa. Los neoplatónicos, en cambio, se distancian de estas concepciones. Esto ejemplifica cómo, a veces, el interés en la historia de la filosofía descansa sobre las *diferencias* y no los *parecidos* respecto al pensamiento contemporáneo.

La principal contribución de Coope es, por tanto, el identificar la distinción entre libertad y responsabilidad en la noción perfeccionista de libertad. En efecto, entenderla como ‘pleno control sobre sí mismo’ y el ‘deseo por el verdadero interés del sujeto’ (y no solo por el interés aparente) impide aplicarla a actos que eligen la pérdida de control o el abandono del bien total. Por lo demás, esto valida intuiciones comunes acerca la libertad, por ejemplo, que esta es una perfección propia de los seres racionales, que por ella cada uno es fuente de sus actos y que ciertas acciones libres pueden destruir esa misma libertad. Si bien solo se es libre cuando se persigue el bien, Coope muestra que los neoplatónicos sí correlacionan la responsabilidad con la libertad, sea porque siempre tenemos acceso a esa libertad para actuar (por lo que somos merecedores castigo cuando desatendemos ese núcleo libre), sea porque esa libertad nos permite interrogar racionalmente nuestras decisiones (y de ahí que podemos progresivamente mejorar o empeorar).

La justificación de la responsabilidad descansa sobre la libertad, pero, ¿qué fundamenta esa misma libertad? Nos parece que la sección central del libro, “Freedom”, es el principal aporte de la autora. Su discusión sobre la simultánea libertad y sujeción del intelecto al Uno son especialmente iluminantes para comprender la noción de causa de sí mismo en el marco neoplatónico. Incluso si los esquemas metafísicos neoplatónicos puedan parecernos excesivos, Coope muestra la lógica interna en estas teorías y cómo intentan resolver el difícil problema de la auto-reflexión. De ahí que el texto de Coope se pueda entender también como una defensa de la noción perfeccionista de libertad.

Por todo lo anterior, recomendamos plenamente la monografía y exhortamos a que continúen publicándose estudios de esta calidad sobre el neoplatonismo, área relativamente ignorada en los estudios actuales de la filosofía antigua.



# Husserl, E. (2020). *Introducción a la ética*. (M. Chu, M. Crespo & L. R. Rabanaque, Eds.). Trotta.

*Julio César Vargas Bejarano*

Universidad del Valle, Cali, Valle del Cauca

Email: [julio.vargas@correounivalle.edu.co](mailto:julio.vargas@correounivalle.edu.co)

**ORCID:** 0000-0002-5410-9250

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348533>

El lector de lengua castellana tiene a disposición la traducción de las “Lecciones de ética”, impartidas por Husserl en 1920 y 1924, en la Universidad de Friburgo y publicadas en 2003 bajo el título *Einleitung in die Ethik* (*Husserliana XXXVII*). Conformada por una presentación, diez capítulos y una sección de Textos complementarios, esta *Introducción* examina los principios teóricos que guían algunas de las más importantes concepciones de la ética, a saber: el hedonismo, el empirismo de Hobbes y el utilitarismo inglés, la psicología asociacionista, los representantes de la moral del entendimiento y la moral del sentimiento en el siglo XVII, el empirismo de Hume y el racionalismo trascendental de Kant. Y las pondera con base en los principios de la filosofía fenomenológica: desde la correlación intencional y su relevancia para el análisis de la acción y su orientación a la consecución de fines, pasando por el tema de la motivación como ley fundamental de la vida espiritual, hasta las complejidades de la génesis de las tomas de posición valorativas y volitivas. En el análisis de cada uno de estos modelos, Husserl pone a prueba la eficacia del método fenomenológico, en cuanto argumenta por qué ha de distinguirse entre el fin objetivo de una acción y los estados de placer o displacer que la acompañan, la diferencia entre motivación de la acción y los motivos objetivos, la importancia que tienen los sentimientos en la valoración y en las tomas de posición volitiva, la región de la naturaleza y su vínculo con la dimensión espiritual, entre



otros. Por lo anterior, esta obra ofrece una visión global tanto de las consideraciones fenomenológicas sobre la génesis de los actos, los principios puros que rigen la ética, así como el lugar que le corresponde a los sentimientos, a la razón teórica y la aprobación social, en la consideración de la legitimidad o validez de la acción.

La Presentación de la traducción, a cargo de Mariana Chu, reconstruye de manera cabal los períodos de la ética de Husserl y las temáticas abordadas en la obra. Estas Lecciones corresponden al segundo período de sus investigaciones sobre ética, las cuales se ocupan primordialmente del amor y de los valores absolutos, como guías espirituales en la configuración de la vida personal, encaminada a seguir una vocación y a la búsqueda una vida feliz. Esta nueva manera de abordar los problemas éticos corresponde a un plan de trabajo cuya primera etapa está conformada por lecciones de ética, impartidas por Husserl entre 1897 y 1914. El segundo período empieza con las lecciones sobre el “Ideal de la humanidad en Fichte” hasta mediados de la década del veinte. La experiencia de la guerra, la lectura de Fichte y de Max Scheler y la configuración de la fenomenología genética, llevan a Husserl a reorientar su concepción de la ética, centrada esta vez en conceptos como la persona, el amor, siguiendo principios de la tradición paulina, esto es, del cristianismo primitivo. En el tercer período, la ética se “subordina a la metafísica, al problema del ser, la existencia de la humanidad y del mundo” (Chu, 2015, p. 30).

El primer capítulo presenta sistemáticamente el “concepto de ética”; se propone ponderar si la ética puede ser a la vez una ciencia teórica, pura y una disciplina técnica (*Kunstlehre*). La disciplina técnica designa la doctrina que regula la acción, en cuanto busca fines determinados; parte de la base de que la lógica dictamina si las proposiciones están legítimamente construidas, de acuerdo con los principios lógicos y con las reglas del pensamiento, y si están fundadas en la evidencia. Al igual que la lógica, la ética ha de ser un conjunto de normas que determinan la “voluntad y la acción humana”. En tanto que disciplina técnica, la ética se ocupa de situaciones prácticas y concretas, con una fundamentación racional. Toda disciplina técnica ha de regirse bajo una racionalidad práctica, la cual exige no sólo articular los medios para los fines que se quiere lograr, sino también prever las consecuencias y asumirlas. Sobre la base del paralelismo entre lógica y ética, se puede establecer que toda la acción humana ha de regirse por un fin último y superior, y un deber ser absoluto, determinante de toda acción.

La reconstrucción histórica de las concepciones éticas inicia en el capítulo segundo y termina en el décimo; de ellos destacamos los aportes más relevantes. De antemano, cabe señalar que, a excepción de los capítulos dedicados a Hume y a Kant, la reconstrucción está basada en la obra de Friedrich Jodl titulada: *Historia de la ética como ciencia filosófica*, publicada en 1906. Como punto de partida, en el capítulo segundo, Husserl selecciona dos modelos éticos antiguos y ofrece una consideración global de la ética moderna. Del primer período destaca la sofística y el hedonismo, dejando de lado la ética de la virtud, de origen aristotélico, lo cual constituye una carencia importante

para una consideración de la historia de la ética. En primer lugar, dirige la atención a Protágoras y su crítica a la objetividad de la verdad ética, de valores objetivos como el ‘bien’. Para el sofista, el valor reside menos en un cierto carácter ‘esencial’, ‘objetivo’, que en la utilidad y beneficios que conlleva su puesta en práctica. Luego, se ocupa de Sócrates, quien ofrece los gérmenes de la ética, sin elevarla al orden de disciplina científica: identifica la estructura intencional de la valoración legítima, aquella que tiene ante sí el valor práctico, el bien en sí. De este modo, accede a la importancia del “ver espiritual”, la intelección, como acto exclusivo de las capacidades anímicas. Después, reseña el hedonismo de Aristipo, según el cual la acción ha de tender hacia lo placentero, evitar lo doloroso y molesto, que en la práctica no es benéfico y no es valioso. Quien no sigue esta inclinación de la naturaleza hacia el placer puede tener una patología. Frente a esto, Husserl indica la dificultad que tiene fundar una norma ética, universal, en una práctica común, en una cultura o tradición, lo cual no permite acceder al plano del deber ser.

El capítulo tercero presenta “La ética y la filosofía del estado de Hobbes y su principio egoísta de la autoconservación”. El autor del *Leviatán* se basa en el principio moral de que se ha de privilegiar el bienestar general, por sobre el de un solo individuo. Husserl pone de presente que en esta concepción hay una deducción de la necesidad del poder del Estado, cuyo sentido está en garantizar el bienestar de sus ciudadanos. Gracias a éste, el bienestar común coincide con el interés individual. Con relación al método de interpretación, Husserl pondera positivamente la teoría de Hobbes, en cuanto éste procede de manera análoga al patólogo, quien estudia el curso de una enfermedad para aprender de ella y favorecer la vida. En el examen de la sociedad, Hobbes actúa de igual modo, salvo que, en lugar de estudiar una deformación, para determinar sus causas y consecuencias, al modo de un experimento empírico, realiza un “significativo experimento teórico”. Bajo el presupuesto de que el ser humano es, por naturaleza, egoísta, deduce *a priori* de una manera racional, la necesidad del Estado. De un modo análogo a las matemáticas y a la geometría, en donde se pueden desarrollar teoremas a partir de la variación de los supuestos, de los axiomas, Hobbes propone una ética basada en una concepción unilateral del hombre. Esto lo lleva a ofrecer la “estructura ideal del Estado” y, por esta vía a hacer aún más comprensible la “vida social”. En este sentido, Hobbes funge como un idealista, en cuanto “construye ideas puras, supraempíricas”, de este modo queda despojado su revestimiento empírico y a la vista su carácter puro, *a priori*.

En la crítica al hedonismo, efectuada en el capítulo cuarto, Husserl asume que toda concepción ética sólida, si tiene un carácter prescriptivo, parte de una concepción normativa *a priori* del actuar humano, por tanto, no se basa en ninguna prescripción empírica. La ética hedonista no se ha de refutar mediante la demostración de otras tendencias en el actuar humano distintas al placer o satisfacción. Husserl muestra la confusión hedonista entre el gozo por haber logrado una acción y el gozo por la meta alcanzada. Mediante el análisis del deseo y de la volición, señala la diferencia

entre el placer de la consecución de un fin y el fin como tal. En todas las esferas de la conciencia —en la percepción, la valoración, la volición y en la judicación— opera la estructura intencional, en la cual se ha de distinguir entre los actos intencionales que se orientan hacia un fin y los actos de captación o cumplimiento. De este modo, el actuar humano se caracteriza por la racionalidad, está dirigido a fines últimos y a metas. Desde el punto de vista ético, la acción humana puede ser racional, orientarse hacia metas; o actuar de una manera ciega, irracional, deambular sin criterio y sin norte.

Posteriormente, en los capítulos cuarto, quinto y sexto, presenta la posición fenomenológica con respecto al origen de la virtud moral, el cual reside en la motivación racional y en la motivación pasiva, pero no en el egoísmo. De este modo, Husserl desarticula los supuestos de la psicología asociacionista e introduce la posición fenomenológica sobre el 'yo personal' y su formación en el contexto social e intersubjetivo. El análisis fenomenológico de la acción permite aclarar en qué sentido la motivación es un tipo peculiar de "causalidad", que empuja al acto, pero que no se corresponde con la causalidad natural, antes bien, pertenece a la esfera del espíritu. Husserl pone de presente que la valoración y la motivación presuponen tomas de posición sobre el ser y modo de ser de lo valorado y querido. Los actos valorativos y volitivos fungen como motivaciones para la acción, ordenados para alcanzar un propósito, por ejemplo, ejercer un oficio, seguir una vocación. Con todo, Husserl aclara que la motivación no se limita a valoraciones previas, también incluye actos perceptivos o teóricos: por ejemplo, la sospecha de que en un subsuelo puede haber un tesoro arqueológico, sirve de motivación para excavar. En la motivación se encuentra la '*ratio*', ella funge como el "por qué", la "causa" de la acción.

El capítulo séptimo aborda "la polémica entre los moralistas del entendimiento y los moralistas del sentimiento en el siglo XVII". En este debate reconstruye, de una parte, las tesis de R. Cudworth, quien propone un paralelismo entre las verdades matemáticas y las verdades éticas, y de Samuel Clarke, quien asume que cada tipo de normas o ley está inscrita en distintos ámbitos objetivos: matemático y natural o de los vínculos sociales e interpersonales. A estos últimos pertenecen las normas éticas, pues ellas expresan las relaciones adecuadas que deben existir por naturaleza entre las personas. Por tanto, las normas éticas están fundada sobre las acciones y relaciones interpersonales. De otra parte, en conexión con consideraciones fenomenológicas sobre el sentimiento, expone la "fundamentación psicológica y metafísico-teológica del juicio moral" efectuada por Shaftesbury. De acuerdo con el Lord, en la esfera de los afectos o sentimientos se ha de distinguir un nivel básico o primario y otro de segundo grado o reflexivo. La moral se asienta en este último, en cuanto estos sentimientos son armoniosos y forman parte de la dimensión estética, de manera que pueden ser considerados en términos de belleza o fealdad. Con todo, los sentimientos morales se caracterizan porque motivan la acción a la consecución del bien. El mundo como totalidad está dirigido a la conservación armónica del sistema que lo conforma y de sus individuos. Husserl resalta la importancia que Shaftesbury otorga a la reflexión en

el campo moral como vía hacia la virtuosidad, allí ve una perspectiva de encuentro con la fenomenología y su concepción del “yo moral”, el cual orienta volitivamente su vida hacia la consecución del bien y evita lo que no le aporta a tal fin. Desde este punto de vista, el “yo moral” designa la dimensión de la persona humana que puede efectuar la “autodeterminación” de su vida, autoeducarse, autovalorarse y orientar su vida de acuerdo con fines y metas. Es un “yo-que-quiere-el-bien” y aspira a valores prácticos. El “yo moral” se considera a sí mismo como auténtico o “verdadero”, en cuanto orienta su acción teniendo a la vista la verdad teórica, los valores y las metas prácticas de construcción del mundo. Se inserta en una historia, en la cadena de generaciones. Desde este punto de vista la moralidad conforma una “segunda naturaleza”, que trasciende el plano meramente natural, pasivo.

En el capítulo octavo, Husserl invita a una lectura cuidadosa de Hume, más allá de las consecuencias escépticas de su pensamiento. La interpretación de este pensador ha de atender a las “minas de estímulos fenomenológicos” que ofrece su obra, en especial sus consideraciones sobre los sentimientos y la vida afectiva. La relevancia de su obra para la fenomenología radica en que considera los sentimientos desde un punto de vista ‘inmanente’ a la conciencia, esto es, en tanto que tales. Para Hume, en el campo de la acción práctica, hay un primado de los sentimientos, pues ellos deciden cuál meta se ha de seguir. Al respecto, el intelecto solo funge como mediador, en cuanto identifica los medios o establece en qué medida tal o cual objeto se ajusta al fin deseado o querido. Las decisiones son resultado de la lucha de pasiones, afectos o voliciones, antes que de una toma de decisión racional. Más allá de considerar si la crítica de Hume a la razón teórica es justa, es decir, si la objetividad puede ser alcanzable por el intelecto o no, Husserl resalta la tesis de que las esferas del sentimiento y de la voluntad no están sometidas a la razón.

Es de tener presente que Husserl pondera la filosofía de Hume con base en la fenomenología trascendental por él fundada; a su juicio, la genialidad del escocés está en que retrae a la conciencia, esto es, a la experiencia de vida, el origen de los principios de la razón teórica y práctica. No obstante, su pensamiento teórico deriva en el escepticismo y su concepción de la praxis, en un negativismo. Esto último se debe a la naturalización de la conciencia. Husserl avala las descripciones de Hume, basadas en la psicología, esto es, en cuanto se limitan a la inmanencia de la conciencia; con ello, es precursor de la fenomenología, pues visualiza el terreno sobre el cual debe erigirse toda descripción rigurosa: la experiencia vivida. No obstante, incurre en el naturalismo.

La reconstrucción de los modelos éticos concluye con la filosofía trascendental kantiana, en el capítulo noveno. Tras señalar los límites de la moral del sentimiento con respecto a su ceguera frente a la “idea de obligación y del deber”, Husserl expone los principios de la ética kantiana con base en los siete primeros párrafos de la *Crítica de la razón práctica*. Sobre esta base, toma distancia del método trascendental kantiano, de carácter deductivo, en favor del método fenomenológico, el cual parte de la experiencia vivida en orden a describir los modos del aparecer y sus horizontes

de sentido. Por ello, Husserl se siente más cercano a Hume, quien apela a la intuición interna.

Husserl critica a Kant no haber identificado la estructura intencional de los actos: de un lado, los actos judicativos pueden estar vacíos de contenido y, de otro lado, ser plenificados mediante la ‘intuición’ o dación efectiva del estado de cosas. Al respecto, muestra que esto no sólo es válido en el plano de la razón teórica, sino también en el plano de la voluntad y de la ética. Asimismo, se aparta de la tesis de que la razón es pura, pues en la esfera de la acción esto significa que el yo no puede estar desvinculado de los afectos y sentimientos, valoraciones y voliciones. En este contexto, critica el concepto kantiano de voluntad y expone su propia concepción de los actos volitivos. La volición está motivada por lo que se quiere conseguir porque se aprecia como valioso; a esto corresponde una actitud valorativa, que Kant rechaza explícitamente. Bajo el presupuesto de que la voluntad se puede y debe regir por el imperativo categórico, Kant no tiene en cuenta que la voluntad es lábil, y que se moviliza por motivos que no pertenecen a la dimensión teórica, tales como instintos y pulsiones, los cuales no se pueden apartar de la acción.

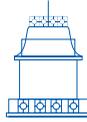
Husserl objeta a Kant haber identificado el “objeto representado y deseado por la voluntad” y el “objeto de la naturaleza”. El debate está centrado en determinar cuál es objeto de la voluntad, a lo que ella aspira y en qué sentido no se corresponde con un objeto natural, sino con un valor o con lo querido. Husserl asume que la naturaleza no se limita al sustrato físico del universo, sino también abarca la dimensión psíquica –“universo psicofísico”. A diferencia de Kant, desde el punto de vista de la génesis, la fenomenología asume que no hay una separación plena entre las idealidades teóricas y la materialidad o el campo empírico. La cultura y tradición espiritual, de la cual forman parte las ciencias, está cimentada sobre un soporte físico, natural, de manera que gracias a este sustrato se conserva, se transmite y gana concreción. Por ello, Husserl rechaza el concepto kantiano de objetividad o idealidad: argumenta que las idealidades son resultado no sólo de actos teóricos, sino también de valoraciones y voliciones y, a la vez, son objeto de valoración y volición. Desde este punto de vista las teorías, las ciencias y las artes son rendimientos espirituales, que se incorporan a la cultura, en cuanto adquieren cierta materialidad física o “realidad secundaria”. Gracias a esta incorporación de la idealidad en la cultura, es posible la tradición, la enseñanza. Las objetividades ideales pasan a formar parte del mundo entorno, se viven como tecnología: ejercen una función motivante en los seres humanos. En suma, el ser humano no sólo se ocupa de ‘idealidades’ cuando piensa y efectúa cálculos teóricos, sino que la cultura está conformada por idealidades encarnadas, con soporte material, con ellas interactúa el ser humano en su diario vivir.

De este modo, quedan sentadas las bases para el excursus *Naturaleza y espíritu*, presentado en la sección de Textos complementarios y que están en conexión con los planteamientos de *Ideas II*.

Finalmente, es de resaltar la calidad de la traducción realizada por Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Román Rabanaque, y la pertinencia de las notas al pie de página, las cuales no sólo aclaran las temáticas centrales, sino también el contexto del pensamiento de Husserl y ofrecen las referencias a literatura primaria secundaria, así como a los textos consultados por el autor.

## Referencias

- Chu, M. (2015). El camino del filósofo. Husserl y el sentido de la ética. *Investigaciones Fenomenológicas*, 6, 29. <https://doi.org/10.5944/rif.6.2015.29830>
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920/1924)*, Husserliana XXXVII, Kluwer Academic Publishers.



# NOTA A LOS AUTORES

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 español e inglés. 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) en el siguiente link: [https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/about/submissions](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions). Acceda al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Así mismo, lea el aviso de derechos de autor.

## 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. 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. Sugerimos usar el siguiente instructivo de guía para la preparación de su envío.

## Estructura

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío:

- **Título**
- **Resumen:** 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.**
- **Referencias:** APA séptima edición.

## Diseño del manuscrito

El archivo enviado debe estar en .docx.

Página: tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: tamaño 11 o 12 puntos, 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

- 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 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa.
- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- **En sistema de envíos OJS:** todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; ORCID, e-mail y dirección postal.

## 3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA séptima edición. 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, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato del año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**

Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.

- **Artículos de revistas**

García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.

- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**

Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.

- **Recursos electrónicos:**

Pritzker, T. J. (s.f.). An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, <http://www.ingress.com/~astanart/pritzker.html>.

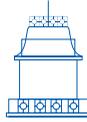
## 4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité 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.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

[https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/about/submissions](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions)

Última actualización: 10 de julio de 2020



# Código de ética de publicación

## 1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

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

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

## 2. Estructura editorial

*Estudios de Filosofía* está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la temática de cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. 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 director

El director 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 la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

#### 4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento, las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

#### 5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. *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.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *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. Compromisos del editor

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad.
- 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. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.

- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

## 7. Relaciones del editor con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

## 8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

## 9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurrir en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos

razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

#### **10. Fomento del debate académico**

10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.

10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.

10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

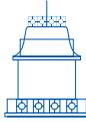
#### **11. Conflictos de intereses**

11.1. El editor tiene formas para gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del comité editorial.

11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 10 de julio de 2020.



# Ethics guidelines

## 1. Introduction: focus and scope of *Estudios de Filosofía*

*Estudios de Filosofía* is the journal published by the Institute of Philosophy of the Universidad de Antioquia. It is an international peer-reviewed, open-access, electronic journal and adheres to the policy of double-blind peer review. Since its foundation in 1990, *Estudios de Filosofía* has been devoted to fostering the research in all fields of philosophy. The journal publishes papers in Spanish and English.

The purpose of publishing these code of ethics is to indicate the expectations of the journal and of the Institute of Philosophy regarding the publishing ethics, having as a referent the theme, focus and scope of the journal. This code presents basic ethical standards for authors and reviewers, and also points out schematically the functions and responsibilities of the editor.

## 2. Editorial Structure

*Estudios de Filosofía* is coordinated by one director, who at the same time coordinates the (general or guest) editor, the editorial assistant, the designer and the editorial team. The director is appointed by the director of the Institute of Philosophy. The director is the main responsible for the journal. The editor determines the theme of each issue and evaluates the thematic relevance and quality of each article submitted to the journal before sending it to review. The editorial assistant and the editorial committee support the editor by reviewing potentially publishable material, as well as by suggesting external reviewers. The designer is responsible for the style and format of the journal. Finally, the editor is in charge of the final version of each published issue of *Estudios de Filosofía*.

## 3. General Obligations and Responsibilities of the Director

The director is responsible for

- 3.1. Working to satisfy the necessities of both readers and authors.
- 3.2. Trying to improve constantly the journal.
- 3.3. Put in place processes to ensure the quality of the published material.
- 3.4. Defending free speech.
- 3.5. The integrity of the academic archive.
- 3.6. Opposing to mercantile tendencies that may compromise the intellectual and ethical standards of the journal.
- 3.7. Being always willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when necessary.

#### 4. Relations with the readers.

Readers will be

- 4.1. Informed about the financial sources of the researches, whether the financiers had any role in the research and its publication and, if so, which one.
- 4.2. Guaranteed to have all the published reports and research revisions checked by qualified reviewers.
- 4.3. Assured that the non-reviewed sections of the journal are clearly identified.
- 4.4. Informed about the measures adopted to guarantee that the manuscripts by the members of the editorial committee receive an objective and unbiased evaluation.

#### 5. Relations with the Authors

- 5.1. The editor's decision concerning the acceptance or rejection of an article for its publication will be based on the quality of the manuscript, its originality and clarity, as well as its relevance for the journal.
- 5.2. The editor will not revoke the former editor's decision to accept manuscripts for their publication, unless serious problems were identified.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* makes a detailed description of the peer-review processes, and the editor will justify any important deviation from the described processes.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* has a mechanism for authors to appeal the editorial decisions, through communication with the editorial committee.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* published guidelines for the authors where they can check what is expected from their manuscripts. These guidelines are regularly updated.

#### 6. Commitments of the Editor

The editor commits to:

- 6.1. Guiding the review process in order to guarantee the quality and integrity of it. For this purpose, the editor designed guidelines and a review format which will be periodically updated.
- 6.2. Requiring the reviewers to declare the possible conflicts of interests before agreeing to review a manuscript.
- 6.3. Having adequate systems to ensure the protection of the reviewer's identities.
- 6.4. Encouraging the reviewers to comment on ethical and research issues, as well as possible misconducts.
- 6.5. Prompting the reviewers to comment on the originality of the manuscripts and to be vigilant about redundancies or plagiarism in the publication.
- 6.6. Sending to the authors the totality of the reviewer's comments, unless they are injurious or defamatory.
- 6.7. Acknowledging the reviewer's contribution to the journal.
- 6.8. Monitoring the reviewer's performance in order to guarantee the quality of the review.
- 6.9. Developing and keeping a suitable reviewer database and updating it based on the reviewer's performance.
- 6.10. Avoiding the reviewers who regularly make poor, unkind or low-quality reviews.
- 6.11. Using a wide range of sources (not only personal contacts) to identify possible new reviewers (e.g. bibliographical databases).

## 7. Relations of the Editor with the Editorial Committee

The editor of *Estudios de Filosofía* provides the new members of the editorial committee with guidelines on everything expected from them and shares updates about new policies and developments with the existing members. In addition, the editor:

- 7.1 Has established policies for managing the manuscripts of the editorial committee members in order to ensure an unbiased review.
- 7.2 Identifies qualified members for the editorial committee who can actively contribute to the development and good management of the journal.
- 7.3 Regularly examines the conformation of the editorial committee.
- 7.4 Offers the members of the editorial committee a clear orientation about their expected duties and functions, including: (1) to act as ambassadors for the journal, (2) to support and promote the journal, (3) to search for the best authors and works, and actively encourage the submission of manuscripts, (4) to accept being commissioned to write editorials, critiques and commentaries on articles in their areas of expertise, (5) to assist and contribute to the editorial committee meetings.
- 7.5 Consults periodically the members of the editorial committee to know their opinions on the performance of the journal. The editor also informs them about any change on its policies and identifies challenges for the future.

## 8. Editorial and Peer-Review Processes

The editor of *Estudios de Filosofía* watches over

- 8.1 Making an effort to guarantee a fair, unbiased and timely peer review.
- 8.2 Having systems to ensure that the submitted material for publication is confidential during the review process.
- 8.3 Taking reasonable measures to ensure the quality of the published material, recognizing that the sections within the journals have different goals and norms.

## 9. Managing Cases of Possible Misconduct

- 9.1 The editor of *Estudios de Filosofía* has the duty to act whenever there is suspicion or report of misconduct. This applies to both published and unpublished articles.
- 9.2 The editor will not simply reject the documents that raise questions about possible misconduct, s/he is ethically obligated to investigate them.
- 9.3 The editor will follow the COPE guidelines for these cases.
- 9.4 The editor will first request an answer from those under suspicion of misconduct. If the answer is not satisfactory, an investigation must be solicited to the employers, institution, or the research agency.
- 9.5 The editor shall make all the reasonable efforts to ensure that a proper investigation of alleged misconduct is carried out. If this does not happen, the editor must make all the reasonable efforts to persist in obtaining a solution to the problem. In *Estudios de Filosofía* we are aware of the difficulty of this duty, but also of its importance.

## 10. Encouragement of Academic Debate

10.1 The editor promotes and is willing to consider for publication academic critiques of the works published in this journal.

10.2 The authors of the critiqued works will have the opportunity to reply.

10.3 The journal accepts papers that criticize previous publications of the journal.

## 11. Conflict of Interest

11.1 The editor has ways to manage his/her own conflicts of interest, as well as those of the authors, reviewers and members of the editorial committee.

11.2 *Estudios de Filosofía* has a specific process for managing the manuscripts by the editors, members of the Institute of Philosophy (UdeA) or members from the editorial committee, to ensure an unbiased review.

This code is based on the guidelines provided by the Committee of Publication Ethics (COPE).

(Last update: October 8, 2020)

