

Estudios de Filosofía

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

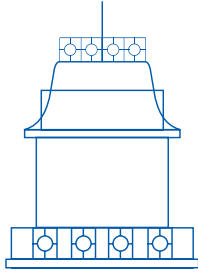
Enero-junio de 2025

N.º 71



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Filosofía



Estudios de Filosofía

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

Enero-Junio de 2025

CONTENIDO

Artículos de investigación

- 5-33 Helen's argumentative coherence and the didactic element of Gorgias' rhetoric
Maicon Reus Engler
- 34-53 Blaise Pascal: Politics as the *différance* of God's will
Stéphane Vinolo
- 54-74 Language of shock and present experience: Benjamin as a reader of Baudelaire
Gustavo Chataignier, Lorena Souyris
- 75-102 La expresión filosófica de Walter Benjamin y María Zambrano: entre poetas y profetas de un pretérito olvidado
Luis Eduardo Hernández Gutiérrez
- 103-123 Las dos caras políticas de Jano. Una propuesta de justificación de la relación entre consenso y conflicto en la democracia deliberativa
Santiago Prono
- 124-141 Ontología, historia y epistemología en la teoría de los ensamblajes
Alberto Villalobos Manjarrez
- 142-160 Jean-Luc Nancy, el comunismo ontológico y la revolución del espíritu
Daniel Alvaro
- 161-179 Lenguaje y grupos sociales. Algunas observaciones sobre el programa intencional en ontología social
Leandro Paolicchi
- 180-197 Byung-Chul Han Goes to the Movies: Phenomenology of Relations with the World in *Der Himmel über Berlin* (1987)
Andrés Botero-Bernal, Javier Orlando Aguirre-Roman, Juan David Almeyda-Sarmiento

CONTENIDO

	Traducción
198-214	Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica <i>Bernhard Waldenfels (autor), José Luis Luna Bravo, Natalia Rodríguez-Martín (traductores)</i>
	Reseñas
215-219	López-Pellisa, Teresa. (2015). <i>Patologías de la realidad virtual: Cibercultura y ciencia ficción</i> . Fondo de Cultura Económica <i>Tatiana Afanador López</i>
220-224	Review of Puddifoot, K. (2021). <i>How Stereotypes Deceive Us</i> . Oxford University Press. 214 p. <i>Lou Thomine</i>
225-226	Nota a los autores
227-231	Código de ética de publicación
232-236	Ethics guidelines

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, o escribir a la dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

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

- Scopus
- Publindex
- SCielo Colombia
- Redalyc
- Latindex
- The Philosopher's Index
- MIAR
- J-Gate

- Ebsco
- Dialnet
- PhilPapers
- Europub
- CLASE
- LatinREV ResearchBib
- Dardo
- CIRC
- Aura Amelica
- Base
- Cabell's
- Biblat
- MLA
- ERIHPLUS
- Ip Indexing
- Philosophy Journal Insight Project (PJIIP)
- DOAJ
- DRJI
- REDIB
- Google Scholar
- V-lex
- EZB
- IPB
- Rebiun

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

Versión impresa ISSN: 0121-3638
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

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

Revista *Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín. Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195687

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co



OPEN  ACCESS

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Julio-diciembre de 2024

Fundador:

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

Directora:

Dra. Liliana Carolina Sánchez Castro
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editor general:

Dr. Sergio Hernán Orozco Echeverri
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité editorial:

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

Dr. Santiago Echeverri
Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad
Nacional Autónoma de México, México

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

Dra. Hua-kuei Ho
Departamento de Filosofía, Chinese Culture University,
Taiwan

Dra. Andrea Lozano Vásquez
Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de los
Andes, Colombia

Dr. Vicente Raga Rosaleny
Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia,
España

Dra. Sarah Robins
Departamento de filosofía, University of Kansas

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

Comité científico:

Dr. Doug Anderson
Southern Illinois University (R), Estados Unidos

Dr. Felipe De Brigard
Duke University, Estados Unidos

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

Dr. Antonio Diéguez
Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga,
España

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

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

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

Dr. Kourken Michaelian

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

Dra. Ana María Mora Márquez
Universidad de Gotemburgo, Suecia

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

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

Dr. Plinio 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

Asistente editorial:

Juan Andrés Giraldo

Corrección de estilo:

José Luis Luna
Liliana Carolina Sánchez Castro
Lenin Anibal Pineda Canabal
Andrés Francisco Contreras

Corrección de estilo en inglés:

Kalyna Kuzyk
Samuel Odutayo
Sara Parchami Araghi

Traducción y revisión de texto en inglés:

Sergio H. Orozco Echeverri

Practicantes

Laura Daniela Beltrán Arango
Lesly Yailyn Cañola Arboleda

Diagramación:

Ereedy Aranas. 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.

Correspondencia:

Revista *Estudios de Filosofía*
Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195687
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co
https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia

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

Helen's argumentative coherence and the didactic element of Gorgias' rhetoric

Maicon Reus Engler

Federal University of Parana (UFPR), Curitiba, Brazil
reusengler@gmail.com

Received: October 17th, 2023 | Approved: March 4th, 2024

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355225>

Abstract: I argue in this paper that Gorgias' *Helen* is a coherent epideictic speech with a strong didactic element. This didactic element refers to the fact that, by using antilogic and making the weaker argument the stronger, Gorgias conducts the audience's opinion from one perspective to another. The coherence of the speech comes from the fact that Gorgias employs a commonsensical pattern of argumentation in the first two arguments to prepare the reader for the digressions on *logos* and love. Even though he never states it explicitly, Gorgias holds the endoxic idea that no one is responsible for an action committed under coercion. I argue that the reasoning structure of the digressions depends on the two previous arguments, i.e., that Gorgias transforms *logos* and love into a sort of violence. To conclude, I show that *Helen* is both a coherent and a didactic speech that imparts an antilogical education to the audience.

Keywords: Gorgias, Helen, Argumentation, Education, Antilogic, Rhetoric.

How to cite this article:

Engler, M. R. (2025). Helen's Argumentative Coherence and The Didactic Element of Gorgias' Rhetoric. *Estudios de Filosofía*, 71, 5-33. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355225>

OPEN  ACCESS





La coherencia argumentativa del Encomio de Helena y el elemento didáctico de la retórica de Gorgias

Resumen: En este artículo argumento que el *Elogio de Helena* es un coherente discurso epidíctico con un claro elemento didáctico. El elemento didáctico está en que, usando la antilogía y haciendo del argumento más débil el más fuerte, Gorgias cambia la opinión de su público de una perspectiva a la otra. La coherencia del discurso está en el hecho de que Gorgias emplea un patrón de argumentación oriundo del sentido común para preparar al lector para las dos digresiones. Aunque jamás lo diga claramente, él adopta la idea endoxástica de que nadie es responsable por una acción que haya cometido bajo coacción. Defiendo que la estructura argumentativa de las digresiones depende de los primeros argumentos, es decir, que Gorgias transforma el *logos* y el amor en un tipo de violencia. Por último, muestro que el *Elogio* es tanto un discurso coherente como didáctico que imparte una educación antilógica a su público.

Palabras clave: Gorgias, Elogio de Helena, Argumentación, Educación, Antilogía, Retórica.

Maicon Reus Engler: Maicon Reus Engler is a professor of Philosophy of Education at the Federal University of Paraná (UFPR, Brazil), where he also teaches at the Graduate Program of Philosophy. He obtained his PhD in Greek Philosophy (2016) at the Federal University of Santa Catarina (UFSC, Brazil). He studied classical languages at the Catholic University of Portugal (Braga) and conducted part of his PhD research at the Classical Philology Seminar, Philipps Universität (Marburg, Germany). He has published articles on German and Greek Philosophy, as well as translations from Greek (Aristotle), German (Brentano), and English. He recently (2023) published his translation of Gorgias' *Helen and Palamedes* (São Paulo, Odysseus). He is the current president (2024–2026) of the Brazilian Society of Platonists. His interests are philosophy of education, metaphysics, and aesthetics.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6752-259X>



Introduction

Apart from its seminal insights on aesthetics and psychology¹, Gorgias' *Encomium of Helen* is perhaps the most significant document about sophistic theories of rhetoric, and scholars have thoroughly scrutinized it.² However, central questions about its nature and purpose remain unanswered. For instance, is it an advertisement for rhetoric (Duncan, 1938, p. 405), an epideictic oration, or an apology (B14-DK; *Hel.* 8, ἀπολογίασασθαι)? Why does Gorgias call it a παίγιον? Does this word contradict Gorgias' intent, i.e., to demonstrate the truth (δείξας τᾶληθές) and dispel ignorance concerning Helen (παῦσαι τῆς ἀμαθίας, *Hel.* 2)?

There seem to be two reasons for this *status quaestionis*. On the one hand, these problems result from the mixed nature of the speech. Composed in highly poetical prose,³ *Helen* presents a logical structure (λογισμὸν) made of different reasoning patterns: likelihood cases, moral and philosophical inquiry, medical and psychological reflections, etc. It is often hard to determine whether the arguments are required by the demands of logic or musicality. On the other hand, these questions are the outcome of an overdue focus on the philosophical sections of the speech: the digression on *logos* (8-14) and *eros/opsis* (15-19). Given their theoretical nature, some interpretive approaches have taken both digressions as autonomous parts and obliterated their relationship with the first arguments.⁴ In the end, this approach has missed the forest for the trees. The first two arguments are more accessible to grasp and, compared to the digressions, which presuppose an acquaintance with different arts and sciences, they are also down-to-earth. It is understandable that some scholars analyzed them superficially and showed themselves to be more interested in the connection between the digressions and other problems of Greek tradition. Nevertheless, we miss *Helen's* argumentative consistency and Gorgias' attempt to offer a coherent whole by focusing only on the digressions.⁵

1 Segal (1962, p. 122-124); Untersteiner (2012, p. 271); Traureck (2005, p. 114); Franz (1999)

2 The existence of a sophistic theory of rhetoric has been disputed. Whereas Poulakos (1983) tried to reconstruct it, Schiappa (1991, p. 10) called it 'an anachronism', but he admitted that Gorgias provided an authentic contribution to rhetorical theory. Cole (1986: 12) doubted the existence of a theory and saw the sophistic reflections as primarily practical. See also: Traureck (2005, p. 114). Poulakos (1990) responded to Schiappa, and the controversy continued (Johnstone, 1996). For Stroh (2009, p. 54), Gorgias is the first tangible figure in the history of rhetoric. The practical element is undeniable, but the sophists also dealt with several philosophical problems, as commented below.

3 Schaffer (1998, p. 245). Aristotle, Dionysus of Halicarnassus (A29-DK), and Philostratus (A1-DK) affirm that Gorgias first introduced poetic devices in prose. See also: Consigny (1992, p. 43); Schiappa (2003, p. 57).

4 "But the most important and interesting passage is the one about *logos*" (MacDowell, 1982:12). Immisch (1927: 22): "Ita intrat sophista in penetralia sua". Schiappa (2003, p. 60, n. 16) underlines *Helen's* theoretical depth in the digressions.

5 "It is not by chance that many scholars judge the section on persuasion so important that they identify it as the key topic dealt with in *Helen*. As a matter of fact, the topic of persuasion is clearly the most original, but there is little doubt that it remains but one element of a more comprehensive whole" (Rossetti, 2023, p. 6).

In this paper, I intend to do two things. Firstly, according to Gorgias' intent of delivering a concatenated reasoning (*Hel.* 3; 20; 21), I propose to see *Helen* as a whole. The consistency of the speech relies on assuming a commonsensical idea in the first two arguments and using it to clarify the digressions. As admitted,⁶ the speech aims to demonstrate that Helen was coerced and cannot be responsible for her actions.⁷ To do so, Gorgias anchors *Helen's* first arguments on a common view of voluntary actions. He never clearly states this view but assumes it is a reputable opinion (ἔνδοξον). Presenting a reasonable account of gods, destiny, and physical violence, he sets forth a reasoning pattern that clarifies and makes the digressions more persuasive to his varied and arguably uneducated audience.⁸ In other words, the first two arguments play a rhetorical and didactic role, for they train the hearers to understand and endorse the theoretically demanding claims in the longer parts of the speech. This does not mean that the digressions are not instructive. As they show that *logos* and *eros* are coercion factors, they also teach the audience.

Secondly, I take seriously the historical context of *Helen's actio* and propose that the movement above – the passage from more uncomplicated to harder arguments – is educational. *Helen's* delivery circumstances and its intent regarding the audience still puzzle the reader, and the extant testimonies do not provide any answer free from speculation. However, one historical fact cannot be disregarded: *Helen* was an epideictic speech to be delivered *coram populo*, i.e., Gorgias used this text to present his art, persuade and impress people. A pioneer in the study of *καίρος* (B13-DK), he presumably planned with care his *début* in the brilliant city that would build his career,⁹ and even his purple clothes may have been chosen as a component of kairotic effect on the audience (A9-DK). The popular and provocative *Leitmotiv* he chose, which attests to his pedagogical and rhetorical intuition (Romilly, 2002, p. 61), was probably intended to move and engage people since everyone could understand and relate to Helen's myth. With the aid of his exotic style, he dumbfounded the Athenians (A4-DK). This fact should be kept in mind and prevail over any theoretical interest he might have had. From the standpoint of the persuasion of the audience, it shows that there is neither a logical monstrosity

6 Gomperz (1912, p. 11); Spatharas (2001, p. 396); Päll (2018, p. 44); Poulakos (1983, p. 9); Segal (1962, p. 134); Pratt (2015, p. 166).

7 The discussion of causation builds a bridge between *Helen* and *Palamedes*, although both speeches have opposite views on human agency (Segal, 1962, p. 119; 120; 134). As to Gorgias' interest in Helen's ethical behavior, notice that the word *αἰτία* appears six times: *Hel.* 2, 5, 6, 8, 15, 20.

8 Gorgias avoids raising pity in *Palamedes* (33), but he tries to do it in *Helen*. In *Hel.* 13, the expression *πολλὸν ὄχλον* (large crowd) refers to people convinced by a technically produced speech that is deprived of truth. It seems an allusion to the courts (Immisch, 1927, p. 32; Untersteiner, 1949, p. 104; Buchheim, 1989, p. 169, n. 29). However, the expression may also signify that Gorgias, in *Helen*, is addressing a multitude.

9 Gorgias' activity are prior to his embassy and explains why he was elected ambassador (Buchheim, 1989, viii).

nor a lack of objectivity in *Helen's Beweisgang* but an educational process that concatenates the arguments to produce a coherent whole.¹⁰

As to the education involved in it, I point out two features. The first one is Gorgias' ability to teach his audience, which is related to the consistency of his speech. The instruction of the hearer, also at stake in *Palamedes*, is a primordial feature of Gorgias' rhetoric, although it has not always been acknowledged by scholars.¹¹ Just as expected from a teacher, Gorgias instructs his hearers with simpler reasoning patterns; he then uses them as a stepping stone to put forward more sophisticated ideas. For Spatharas, Gorgias' argumentation works as a "Russian doll," with each stage presented "as logically following the preceding one" (Spatharas, 2001, p. 406). This metaphor might not be entirely adequate, but the process Spatharas describes is. Gorgias carries out his train of thought by gradually unfolding new arguments, i.e., he uses a form of logical inference that is also visible in the treatise *On Nonbeing*.¹² In *Helen's* case, he proceeds from arguments that share two traits: pedagogically, they are easier to understand; rhetorically, they are easier to endorse. In terms of complexity, the persuasion/education of the audience begins with the argument everyone admits and comprehends. Once it is taken as given, the hearer is able to grasp the following argument and is forced to accept its conclusions. This also testifies to Gorgias' pedagogical and rhetorical intuition.¹³

The second feature is that this movement of education/persuasion depends on a sophistic technique: *antilogiké*.¹⁴ Only a few scholars have emphasized this point, and *Helen* is still missing in many lists of antilogic texts.¹⁵ However, read in this light, it is

-
- 10 Gomperz (1912, p. 12) complains about *Helen's* lack of objectivity (*Unsachlichkeit*) and sees the speech as a logical monstrosity (*die logische Ungeheerlichkeit des Beweisganges*). In Antiquity, Athanasius also criticized Gorgias' allegedly flawed argumentation (B5a-DK).
- 11 Spatharas (2001) classified Gorgias' forms of argumentation: likelihood, antinomy, theorization, and apagogy. He does not mention instruction.
- 12 There are resemblances of this *Beweisgang* with the Eleatic method (Sicking, 1976, p. 396-397).
- 13 I assume here a partial identification between education and persuasion, as admitted by Socrates and Gorgias (*Grg.* 453d9-e5). It is not relevant to my argument if the persuasion and the education are based either on beliefs or on real knowledge, as later discussed by the characters (*Grg.* 454d). There is certainly a difference between Plato and Gorgias on this issue, for the sophist is more open to a kind of persuasion/education that does not depend on the truth.
- 14 This technique is traditionally connected to Protagoras, who "made the weaker argument also the stronger one and taught his disciples to blame and to praise the same man" (A21- DK). It was linked to the idea that concerning every subject, there are two arguments opposed to one another (B6a-DK), and the idea that there is no contradiction (*Euthd.* 286a). Other sophists also endorsed it, as suggested by Gorgias and the *Double Speeches*. The fact that Aristophanes' *Clouds* bases some of its jokes on such *topos* proves, as said, that it was seen as part of the sophistic legacy. See: Engler 2023; 2021; Schiappa, (2003, p. 110); Kerferd (2003, p. 147). However, it has gone unnoticed that this might be the reason why Gorgias calls his speech a "play". Schiappa (2003, p. 168) uses this idea to explain Gorgias' analogy between speech and drugs (*Hel.* 14) and argues that *logos* changes people for the better. But he does mention the fact that this is happening in *Helen*.
- 15 Gomperz (1912, p. 132) admits that Gorgias deals with paradoxical themes and compares him to Protagoras, but he never clearly states that *Helen* is an antilogical text. Rossetti (2023, p. 8) recognizes *Helen* as antilogical and shows how it destroys the commonsensical *logos*.

clear that *Helen* plays the argumentative game popularized by the sophists (Huizinga, 1980, p. 171). Gorgias employs a variation of the *disputari in utramque partem* and makes the weaker argument the stronger. Soon acknowledged as a primordial part of the sophistic legacy, this ability was attacked by Plato (*R.* 539b1-7; *Soph.* 232e; *Phdr.* 261e; *Phd.* 89d1-90c7) and Aristotle (*Rhet.* 1402a23-27). It was also used in Aristophanes' (*Nub.* 1337;1339) portrait of the *avant-garde* intellectuals of his time. Both Plato and Aristophanes suggest that *antilogiké* was the core of the sophistic education, and Socrates was accused of teaching it (*Apo.* 19b5-c1). The most common form of this technique, as preserved in the *Double Speeches*, consists of stating two opposite arguments: one that is admitted by most people (stronger) (*Rede*) and one that is more paradoxical (weaker) (*Gegenrede*). The idea is to develop both arguments, but the anonymous author of the *Double Speeches*, like Gorgias himself, does not conceal his sympathy for the most unbelievable argument, and the success of his rhetorical skill depends on making that the paradox overcomes common sense (*geläufige Meinung*) (Gomperz, 1912, p. 185; 188). As to *Helen*, the stronger argument was held by a long tradition that claimed Helen was guilty of and responsible for the Trojan War (*Hel.* 2). This is the opinion Gorgias wants to dispel from his audience. To be successful, he must convey innovative ideas and bring people from one mental or doxastic position to another. Such movement reveals Helen's didactic element: Gorgias instructs his hearers so that they change their minds.

This approach enables us to see the argumentative consistency of Gorgias' speech and highlights an essential feature of his rhetoric. It also opens an alternative to the dominant view on the status of Gorgias' rhetoric, strongly dependent on the treatise *On Nonbeing*. In this view, Gorgias liquidates objectivity with three bold hypotheses on Being and reduces everything to rhetoric.¹⁶ But he is led to admit that rhetoric itself is just a play (*Hel.* 21), a drug (*Hel.* 14), or a deception (B23-DK). Any educational intent is lost in this process, and Gorgias' epideictic speeches become a simple opportunity to show off his rhetorical mastery. Nevertheless, if this interpretation is correct and Gorgias truly believed that no knowledge is communicable, it would be impossible for him to educate people. Even if one reduces Gorgias' intent and the nature of his teaching to a minimum – say, it is only the production of a rhetorical effect – it remains the fact that he kept teaching and influencing his audience. As a motion of the souls (*e-ducere*), this influence is the essence of his education.¹⁷

16 See the comments in: Gomperz, (1912, p.1; 16; 26); Kerferd, (2003, p. 139-140; 161). For an alternative view, according to which Gorgias' concept of persuasion does not exclude truth and falsehood, see Bermúdez, 2017.

17 This doctrine influenced Plato's conception of education. He describes rhetorical persuasion as a kind of motion (*Phdr.* μεταβαίνων, 262a2-3, 262b5; 265c6), and defines education as a turning around (*R.* περιαγωγή, 515c7518c9, 518d4, 518e5; μεταστροφή, 518d5, 525c5; 526e3). Of course, there is a crucial difference. Whereas a sophist like Gorgias only changes people's minds from one opinion to another, Plato believes in an ontological modification that leads people from the world of opinion to that of Being and truth (*R.* 525c5). But in both cases this changing of mind is visible. For some scholars, a similar conception of education operates in Protagoras (Engler, 2019, p. 25).

To sum up, the historical fact that Gorgias did educate people who wanted to excel in political life cannot be denied (A5-DK). According to Aristotle (*SE*. 183b36-184a), he accomplished this by stimulating his students to learn by heart (ἐκμανθάνειν) his epideictic lectures. Aristotle criticizes this παιδείσις as non-technical (ἄτεχνος), but acknowledges that the students' διδασκαλία was fast (ταχεῖα) (Bons, 2007, p. 40). Suppose one assumes that Gorgias was a philosopher interested in the coherence of his theories on *logos* and that his theses are self-referential. In that case, one may question the status of teaching based on deceptions and *jeux d'esprit* (Kerferd, 2003, p. 139). Nonetheless, one discards thereby childhood's most universal διδασκαλία and overlooks the epideictic nature of Gorgias' speeches. It is certainly worth describing Gorgias' theories as a coherent system, for the sophists inherited the Ionian spirit and fostered an investigative impulse akin to philosophy.¹⁸ But neither *Helen* nor *Palamedes* are philosophical treatises. They are occasional speeches that use philosophical, poetic, and scientific ideas to educate and persuade people. *Ergo*, the centrality of epideictic lessons cannot be ignored, nor can the fact that Gorgias continued to teach and to be sought out by students. Besides Aristotle's testimony, Plato's criticism of the sophistic ἐπίδειξις,¹⁹ and his fight to promote a better alternative, dialectic (*Grg.* 447c1-2; 448d7-10), suggests that this was the dominant teaching method of the elites of the time.²⁰

I believe it is important to investigate how this παιδείσις is developed in *Helen's* case so that we can see Gorgias' rhetoric also as a form of instruction.

1. The first two arguments and their pattern of argumentation

The *Encomium of Helen* was delivered in Athens when Gorgias visited the city as Leontinoi's ambassador (A7-DK).²¹ The historical context suggests why Gorgias picked a popular subject, and the digression on *logos* may indicate that one of his goals was

18 It is impossible to deny that the sophists had a theoretical interest in philosophical themes, and Philostratus' (*Vit. soph.* 1) idea that the sophistic movement developed a philosophical rhetoric seems to be correct: many philosophical subjects are treated by them *sub specie rhetoricae* (see Engler, 2021, p. 50). However, these discussions are conditioned by a practical and political goal: to be rhetorically effective and teach the Greek elites.

19 Commenting on Plato's *Dialogues*, Nightingale affirms that "(...) the philosophical discourse is both defined and legitimated by way of its opposition to eulogy" (Nightingale, 1993, p. 112). See also: Cassin, (1993, p. 38).

20 Carey, (2007). Although Plato criticizes epideictic speeches, he uses them on several occasions: *Menexenus*, *Symposium*, and *Republic*. Depending on Socrates' interlocutor, he may abandon for a moment the *elenchus* and engage in a rhetorical speech. In my view, he does that because *elenchus* was still a novelty, and therefore hard to follow by some people, whereas epideictic speeches formed the curriculum of many of Socrates' interlocutors. See *Alc.* I, 106b14.

21 The date of such presentation has been disputed, despite the ancient testimonies on Leontinoi's embassy (*Thuc.* iii, 86, 3). For Buchheim (1989, p. 160), *Helen* was written before 415.

to advertise the art he was about to teach.²² His ability to persuade people produced perplexity among the Athenians (A1; A4-DK). By this time, rhetoric was still a novelty, often seen as “an instance of cultural iconoclasm threatening to uproot traditional institutions and values” (Poulakos, 1983, p. 6). But the Athenians soon began to appreciate this new form of ἀγών. Gorgias chooses a familiar *Leitmotiv* (*Hel.* 5), already sung out by poets (*Hel.* 2), and deep-rooted in the Greek foundational myth.²³ Arguing against the dominant opinion (stronger argument), he defends a paradoxical claim and transforms his speech into an event as alluring as Helen herself.

The beginning of Gorgias’ argumentation testifies to his pedagogic intuition and his interest in successfully persuading the audience: the first case evokes the power of the gods. Although *Hel.* 10 joins the approach of other sophists and reduces this power to rhetoric,²⁴ Gorgias starts his exposition with an *ad captandam benevolentiam* claim anchored on popular beliefs. *Hel.* 6 mentions the forces that may have coerced Helen to go to Troy: 1) the designs of fortune (Τύχης βουλήμασι), the plans of the gods (θεῶν βουλευμασι), the decrees of necessity (Ἀνάγκης ψηφίσμασι); 2) physical violence (βίαι ἀρπασθεῖσα); 3) persuasion by a speech (λόγοις πεισθεῖσα); 4) and love (ἔρωτι ἀλοῦσα).²⁵

The possibilities of 1 sum up almost everything that an average Greek thought about an objective power, beyond human capacity, that could be the cause of action. Gorgias’ first argument is compelling because it addresses the different beliefs of his audience and leaves no person aside. Anyone familiar with Homer – who explained the Trojan War and Helen’s fate due to Zeus’ decision (*Il.* 2, 160; *Od.* 4, 145; 11, 438)²⁶ – would accept that the Gods and Fortune determine human behavior. Pre-Socratic philosophy and Greek drama, in their turn, acknowledged the influence of Necessity

22 Following Duncan (1938), Segal (1962, p. 102) claimed that the speech “may have served as a kind of formal profession of the aims and methods of his art, a kind of advertisement”. For Poulakos (1983, p. 5-7), Gorgias used Helen as a personification of rhetoric, for “both are attractive, both are unfaithful, and both have a bad reputation”.

23 Isocrates praises Gorgias for he has mentioned Helen and “reminded us of such a woman” (B14-DK).

24 Jaeger (1976, p. 65). Jaeger does not cite Gorgias, and other analyses of the sophistic theories on religion have been restrained to the fragments of Protagoras (B4), Critias (B25-DK), Prodicus (B5-DK; D15, 16, 17), and Thrasymachus (B8-DK; D17), as well as to their connection with Melissus (B34-DK) and Xenophanes (B2; 11; 15; 16-DK). But Gorgias’ statement is decisive, for he first reduces religion to rhetoric. A similar idea appears in Critias’ *Sisyphus* (B25-DK, 39-41), where the belief in the Gods is the product of a deceptive speech.

25 The fourth reason was added by philologists. Cassin (1995, p. 43) refused the addition because she thought that the discussion of love belonged to another part of the speech, whereas Immisch (1927, p. 20) argued that the posterior discussion is about vision, not about love. In his version of the manuscript, he added ὄψει instead of ἐρωτι. However, Gorgias is interested in making his piece coherent, as paragraphs 3 and 20 prove, and he mentions the four causes together in 15 and 20. Therefore, the reason why he does not cite love/vision here must be found elsewhere. He might be holding his audience in suspense until he starts to analyze the cause that average people probably took to be the real one. As he brings up love as a fourth cause, he satisfies the expectations of his hearers and captivates their attention by returning to a familiar subject after the long digression on *logos*.

26 Despite seeing Helen as the cause of the war, Homer belittles her guilt by presenting her case as part of a divine scheme: See Zagagi (1988, p. 70); Coelho (2001/2002, p.160).

upon our lives.²⁷ Naturally, the depth of such an acknowledgment varied, and it was not unusual to blame an agent who acted under the influence of an extraneous force. The extent in the Greek tradition of what the Germans call *Fremdbestimmtheit* – the recognition that extraneous forces may shape our behavior – is still open to debate, and it involves the discussion of epic poetry, Greek drama, and philosophy.²⁸ For the present case, one must remember that Gorgias is delivering a speech for a multitude, not theorizing about our actions. He is aiming to be persuasive and thus arguing based on an opinion most people regard as worth respect (ἔνδοξον). Furthermore, the fact that he does not select one of three possible sources as definitive, but takes them as a whole, suggests that he wished to persuade every person in his audience without displeasing either the religious conservatives or the arguably small group inclined to philosophy.

The argument states that these forces are superior to human agency: man's calculated decision (προμηθία ἀνθρωπίνῃ) cannot avoid the vehemence (προθυμία) of the gods (*Hel.* 6). Besides, a natural hierarchy (πέφυκε) indicates that a stronger agent is not detained by a weaker, but the weaker is ruled and led by the stronger. Fortune and necessity (*Hel.* 20, ὑπὸ θείας ἀνάγκης) stand here for the gods. Therefore, if Helen succumbed to one of these cosmic powers, she cannot be found guilty.

If then it was for the first reason, then the one who is responsible deserves to be accused. For to prevent a god's vehemence is impossible for human forethought. For by nature the stronger is not prevented by the weaker, but the weaker is ruled and led by the stronger, and the stronger directs, the weaker follows. But a god is stronger than a human in force, in intelligence, and in all other respects. So if the responsibility is to be ascribed to Fortune and to a god, Helen too is to be freed from her ill repute (*Hel.* 6, Laks-Most).

The argument does not demand a deep philosophical understanding, only the basic recognition that some forces overpass the human capacity to plan the course of our actions. One does not need to decide which of these forces were responsible for Helen's case. It suffices to understand that our deliberate decisions (προμηθία) are ineffective in the face of superior powers, such as the gods, and that by nature stronger agents rule over weaker ones. This is the first argument:

27 Pythagoras, Parmenides, Empedocles, and the atomists acknowledged the importance of Necessity. Given that Gorgias was influenced by both Parmenides and Empedocles, he was aware of the philosophical usage of such a concept. A mixture of the philosophical and theological meanings of Necessity appears in several tragedies. See: Schreckenberg (1964, p. 73; 103). The role that the Greek drama played in Gorgias' thinking is often emphasized: Untersteiner, (2012, p. 163); Segal, (1962, p. 132). The expression Gorgias deploys to speak of Necessity resembles one used by Empedocles (B115-DK, Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα) (Immisch, 1927, p.16-18; Buchheim, 1989, p. 163, n. 15; MacDowell, 1982, p.35-36, n. 6; Untersteiner, 1949, p. 93). *Pal.* 1 speaks likewise of "a manifest decree of Nature" (ἡ φύσις φανεραὶ τῆι ψήφωι).

28 See Rossetti, (1991); Schmitt, (2004, p.10-11;16); Idem, (1990).

it is clear, reasonable, and easy to endorse, for it appeals to beliefs most people support. Although the notions Gorgias uses – gods, destiny, human forethought, natural hierarchy – are controversial, he avoids a deeper discussion and presents them on a commonsensical level. Every sensible person would admit that he has a point. The pattern of this point – the fact that coercion eliminates responsibility – is never abandoned throughout the speech.

The following argument is also rooted in a commonsensical experience. Furthermore, it raises pity for Helen and thus contributes to the persuasion of Gorgias' hearers.²⁹ Gorgias claims that if a person is violently seized (βίαι ἠρπάσθη), illegally forced (ἀνόμως ἐβιάσθη), or unjustly outraged (ἀδίκως ὑβρίσθη), she does not commit any injustice, but is a victim of a misfortune (ἔδυστύχησεν). Conversely, the agent of such deeds commits an injustice. Therefore, the blame should fall upon Paris, not upon Helen.

But if she was seized by force and was overpowered lawlessly and was outraged unjustly, it is clear that the man who seized her committed an injustice, as he outraged her, while she who was seized suffered misfortune, as she was outraged. So the barbarian who undertook an undertaking that was barbarian with regard to speech and law and deed deserves to meet with an accusation with regard to speech, with dishonor with regard to law, and with punishment with regard to deeds; while she who was seized and deprived of fatherland and robbed of her dear ones – would it not be plausible for her to be pitied rather than defamed? For he committed terrible deeds, while she suffered them. So it is just to feel sorry for her and to feel hatred for him (*Hel.* 7, Laks-Most).

This argument is as simple as the first one. It only transfers the previous divine hierarchy to the realm of human beings: physical violence is now the equivalent of the gods, and Gorgias' treatment of human agency assumes again that responsibility for a certain deed can only be ascribed to a free agent. In a certain sense, this is a truism that every court supports, albeit involuntary homicide suggests that both common sense and law courts assign partial responsibility for unintended actions. The reading of Aristotle's ethical treatises proves that this discussion is deeper than Gorgias admits. Nevertheless, as said, *Helen* is not a treatise on ethics. Gorgias can ignore such controversy and state his idea so that everyone, especially those in a

29 Plato (*Phdr.* 267c) links Thrasymachus to the study of emotions, and Hermias mentions pity as one of the emotions the sophist taught how to raise (B6-DK). He wrote a book entitled *Expressions of Pity* (B5-DK). But Gorgias was also aware of the role of pity in persuading people. In *Palamedes* (33), the character claims that he will not persuade the judges through "lamentation, entreaties, and supplication of friends". Although the argument may be seen as a common-place, Plato uses it in his *Apology* (34d), a fact that perhaps confirms the influence of Gorgias' *Palamedes* and Xenophon's *Apology* on him (see Vrijlandt, 1919, p. 120). The fact that Gorgias tries to raise piety here indicates that *Helen* was written to be read to a crowd.

legal regime, can see its truth. The argument continues to be persuasive, at least in terms of *καίρος*, even if it may omit important facts.³⁰

Ancient philosophical schools used similar concepts to underpin the ideas of praise and blame, both vital to epideictic rhetoric (*Rht.* 1358b12-13). Praise or blame can only be assigned to a person whose actions rest on her deliberated decision; hence Socrates' complaint that he should be taught instead of being punished if he involuntarily corrupted the Athenian youth (*Apo.* 26a).³¹ In *Eudemian Ethics*, Aristotle upholds this thesis within a broader discussion of the actions that originated from man. His reflection is a vital testimony to the imbrication between epideictic rhetoric and moral culpability that appears in *Helen*, for he asserts that things originated either by fortune or by nature cannot be the cause of praise and blame.

But of things which it depends on him to do or not to do he is himself the cause, and what he is the cause of depends on himself. And since goodness and badness and the actions that spring from them are in some cases praiseworthy and in other cases blameworthy (for praise and blame are not given to things that we possess from necessity (ἐξ ἀνάγκης) or fortune (τύχης) or nature (φύσεως) but to things of which we ourselves are the cause, since for things of which another person is the cause, that person has the blame and the praise), it is clear that both goodness and badness have to do with things where a man is himself the cause and origin of his actions. We must, then, ascertain what is the kind of actions of which a man is himself the cause and origin. Now we all agree (πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν) that each man is the cause of all those acts that are voluntary (ἐκούσια) and purposive (κατὰ προαίρεσιν) for him individually, and that he is not himself the cause of those that are involuntary. And clearly he commits voluntarily all the acts that he commits purposely. It is clear, then, that both goodness and badness will be in the class of things voluntary (*E.E.* 1223a8-20)³².

The series of passive verbs used by Gorgias denotes that Helen did not act purposely (*Hel.* 19, οὐ τέχνης παρασκευαίς) and that her actions were motivated by alien and superior powers: in short, that her case should be considered a misfortune

30 I disagree here with Rossetti (2023, p. 6). He acknowledges that Gorgias omits the discussion of Helen's co-responsibility, but he maintains that *Helen* is a crypto-treatise on the limits of our will. However, a systematic treatise would have to discuss such an issue, and Gorgias omits it to advance his argument most persuasively, since *Helen* is above all an epideictic speech.

31 Socrates employs this argument to prove that he was not wrongdoing voluntarily, which is the core of his ethics that "no one does wrong willingly" (*Prt.* 345e). Socrates may have adopted an idea explored in *Palamedes* (Calogero, 1958, p. 410).

32 This reflection may be seen as a result of Aristotle's careful reading of the sophists. Zingano (1997, p. 47) persuasively argues that Aristotle's discussion of voluntary and involuntary actions, especially his idea that it is ridiculous to consider that we are coerced when we act by anger or desire, since irrational feelings belong to human nature (*E.N.* III, 1), is a response to *Helen*'s fourth argument. Above all, it is a counterattack to the release of responsibility that can be derived from *Helen*.

(*Hel.* 19, ἀτύχημα νομιστέον). As Isocrates (*Hel.*14) noticed, this is also a legal issue. *Palamedes* and *Helen* indicate that Gorgias was somehow concerned, like Protagoras, with discussing juridical responsibility. He portrays different agents – Palamedes is rational and self-determined, whereas Helen is passive – but his discussion touches on similar problems. The case of Protagoras exemplifies how this discussion was developed at that time. He spent a whole day with Pericles examining the responsibility for the death of a certain Epitimus of Pharsalus, whom a javelin thrown by a competitor unintentionally killed. They investigated if the responsibility should be ascribed to the athlete who threw the javelin, the umpires, or the javelin itself (A10-DK). By raising these possibilities, Protagoras shows how deep this problem is. Gorgias' opposite portraits of Helen and Palamedes suggest that he was aware of these issues, but *Helen* just assumes a reasonable opinion for the sake of argument and unfolds other consequences.

In short, the first arguments, simple as they are, prepare the hearers to embrace the complex digressions and Gorgias' original view on persuasion and love. Their omissions or oversimplifications should not be seen as logical flaws, for the nature of the speech is not theoretical but practical: it is intended to present Gorgias' art and to persuade the audience. With the first two cases, the antilogical procedure is at work: the stronger argument (Helen is guilty) begins to seem more unlikely, whereas the weaker one (Helen is innocent) begins to appear more plausible. Like Protagoras and his antilogical technique (A21-DK), Gorgias teaches us how to blame and praise the same person (A25-DK).

2. Persuasion as a necessity and the digression on *logos*

In the first digression, Gorgias illustrates how *logos* permeates everything. His strategy is twofold: he proves both the omnipresence and the omnipotence of the speech; in sum, speeches of speeches, all is speech.³³ He thereby converts *logos* into an objective force like the ones mentioned before. Secondly, he defines persuasion as a constraint and reconducts the arguments to the conceptual structure of the previous arguments.

This *reductio ad rhetoricam* starts with a formalistic poetics³⁴ where *logos* is the source of poetry's miraculous effects, i.e., the magic of poetry derives from the divine corpuscles that speech introduces in the souls.³⁵ The materiality of the words

33 This is how Plato interpreted Gorgias: *Phlb.* 58a7-b3; *Grg.* 456a4-c7. See Engler, 2013.

34 Gorgias' poetic formalism was followed by both ancient and modern authors. By identifying the myth as the essence of poetry, Aristotle (*Po.* 1450a) objects to Gorgias' criterion. Schmitt (2011, p. 120; 219; 226).

35 "Gorgia ci propone qui una definizione di poesia aparentemente scontata, in realtà però assai significativa. Assistiamo infatti ad una radicale messa in questione del primato comunemente attribuito alla poesia nel mondo greco. La sua capacità di suscitare brividi di paura, compassione e desiderio di sofferenza viene qui ricondotta al *logos*, del quale essa è una sottospecie" (Stavru 2010, p. 681).

dethrones the Muses, and poetry becomes a matter of psychology (ἴδιόν τι πάθημα), not a divine dispensation (θεία μοίρα).³⁶

I consider all poetry to be speech that possesses meter, and I give it this name. Those who hear it are penetrated by terribly fearful shuddering, a much-weeping pity, and a yearning that desires grief, and on the basis of the fortunes and misfortunes of other's people actions and bodies their soul is affected, by an affection of its own, by the medium of words (*Hel.* 8, Laks-Most).

Once poetry is reduced to *logos*, Gorgias does the same with religion: for him, the most common effects of incantations inspired by speeches come from *logos*. He bases his claim on a psychological fact and naturalizes persuasion: the soul is susceptible to being persuaded because of its errors (ψυχῆς ἀμαρτήματα) and the deceptions of opinion (δόξης ἀπατήματα). For him, the basis of persuasion lies naturally in us, given that the power of incantation (ἡ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς) is inherent to the opinion of the soul (συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς). This idea partly recurs to the natural hierarchy pattern of the first argument, for it suggests that persuasion is an autonomous or universal force as coercive as the hierarchy that states the gods' superiority over human beings. Moreover, a double technique teaches how to enchant and persuade.

The word τέχνη (Kube, 1969), as later explained by Aristotle (*Metaph.* 981a1-b13; 1032b; *E.N.* 1140a10-17), implies that this is a rational, practical, and teachable process. A τέχνη is both a theoretical knowledge and an expertise (Döring, 1972, p. 17-49). It is risky to take Aristotle's definition of τέχνη to interpret Gorgias because the Stagirite, in the wake of Plato's critique (*Grg.* 463a-d; *Phdr.* 260e2-7), blames Gorgias' non-technical rhetoric. But Gorgias was famous for having written a τέχνη (A1; A3; A4; A14; B6), which suggests that he was able to speak about causes, to give reasons and to understand rhetoric from a broader perspective. All these are features of art. Besides, he employs this concept in the sense of purposeful reasoning. In *Hel.* 13, he contraposes τέχνη and truth and states that a speech purposefully planned, however false, defeats a true one. In *Hel.* 19, he differentiates the involuntary constraints of love from the preparations of art: love is connected to destiny, and art to human thought. For this argument, the important fact is that religious incantation may be rhetorically produced. This is a golden testimony of Gorgias' secular view of religion.³⁷

36 Gorgias' statement is the beginning of the secularized poetics defended by Aristotle. See: Engler (2016); Romilly (1973, p. 160-161); Flashar (1956, p. 18).

37 For MacDowell (1989, p. 37), Gorgias accepts the popular belief that the power of spells derives from the Gods, while he "contrives to give the credit for their effectiveness to words". MacDowell does not see any rupture with tradition either here or in paragraph 9, where Gorgias psychologizes the effects of poetry. Immisch (1927, p. 24-26) thinks that Gorgias believed in the divine nature of poetry. As it happens in the case of poetry, I see here a critique of the religious tradition.

For incantations divinely inspired by means of speech are bringers of pleasure and removers of pain. For the power of an incantation, when it is conjoined with the opinion of the soul, beguiles it, persuades it, and transforms it by sorcery. For two arts have been discovered, those of sorcery and of magic, which are errors of the soul and deceptions of opinion (*Hel.* 10, Laks-Most).

The following paragraph adds important elements to the understanding of persuasion. It develops an ‘epistemological fallibilism’ that clarifies why opinion persuades and molds the souls.³⁸ For Gorgias, there is no ideal or stable knowledge and opinion is often our sole guide. Our understanding of the present is flawed, and we can neither perfectly remember the past nor foresee the future. Thus, without any sound knowledge, deceptive speeches become omnipotent.

Whoever has persuaded, and also persuades, whomever about whatever [scil. does so] by fabricating a false discourse. For if all men, with regard to all things, had memory of the ones that have passed by, (understanding) of the ones that are present, and forethought for the ones still to come, then a similar speech would not be similarly [scil. deceptive], as things are in fact in present, insofar as it is easy neither to remember what has passed by nor to examine what is present nor to divine what is to come. So that about most things most people furnish themselves with opinion as a counselor for the soul. But opinion, being slippery and unstable, involves those who use it in slippery and unstable successes (*Hel.* 11, Laks-Most).

In *Hel.* 12, Gorgias reveals the essence of persuasion. The link between persuasion and necessity speaks for the centrality of the first arguments. Having provided the reader with a basic reasoning structure on responsibility/voluntariness, Gorgias now applies it to the realm of speech. He shows that Helen acted involuntarily, was she persuaded, for persuasion is a force that compels the agent to act. And here is the most remarkable point about its nature: it does not look like a necessity (*ἀνάγκη*) – for it acts through pleasant words – but it has the same power (*δύναμιν*).

(...) For the part belonging to persuasion was permitted, and the mind, even if of necessity the one who knows will possess it, it still has the same power. For speech that persuades the soul constrains the one [i.e. soul] that it has persuaded both to obey what is said and to approve what is done. So he who has persuaded commits injustice by exercising constraint, while she who has

38 For a deeper and analytical discussion of this point, see Di Iulio, (2023, p. 105). Comparing Gorgias and Aristotle’s views on the concept of opinion/appearance, Serra (2014, p. 210) also speaks of an “epistemological pessimism”.

been persuaded is defamed in vain, for she was constrained by speech (*Hel.* 12, Laks-Most)³⁹.

This is Gorgias' most central thesis on persuasion. After he presented several examples of *logos'* omnipotence, he argues that *logos* is a form of constraint. The same pattern that operated before is now transferred to speech. If one takes this thesis as self-referential, one may wonder about the nature of Helen's persuasion: is Gorgias forcing his audience to accept his arguments? Is he being unjust, as he persuades us? Beyond any logical necessity, there certainly are elements of violence in every persuasive act, and even Plato (*R.* 515c6; 515d5; 515e1-6) admitted that philosophers might force people with their questions. In this case, violence is related to the changing of opinion: Gorgias presses people to move from one position to another.

Furthermore, persuasion was kindred in Greek mythology to Aphrodite's enchantments, which explains the following digression. The hypothesis that Gorgias was referring hereby to such a tradition and that his hearers would comprehend the word *πειθῶ* in a mythological sense cannot be excluded. If he was being traditional at this point, he was innovative as he linked persuasion to necessity, for they were seen as opposite forces. Whereas the former involved the idea of achieving a goal using non-violent methods, the latter was connected to violence and blind obedience.⁴⁰ Gorgias' new idea is taught through the examples he advances. For Calogero, Gorgias' principal task is to prove that persuasion is a form of violence:

39 This paragraph is crucial to understanding the ontological status of persuasion and the digression on *logos*, but it is, unfortunately, a *locus corruptus* (Immisch, 1927, p. 37: *divinandum aut desperandum*). Despite different suggestions, one fact stands out: everyone accepts that Gorgias transforms Persuasion into a sort of Necessity. Thus, Immisch (1927, p. 37) aptly claims that "suadae illecebrae tam inextricabiles sunt, ut a vi et necessitate nihil differant". Other translations corroborate such a view: "And indeed persuasion, though not having an appearance of compulsion, has the same power" (MacDowell); "Sarebbe, infatti, possibile vedere quanto potere ha la persuasione, che non ha la caratteristica della necessità, ma ne ha la stessa potenza" (Reale); "Die Überredung gleicht an Verfassung zwar nicht an Zwang, sie hat aber dieselbe Kraft" (Schirren-Zinsmaier); "Infatti, la forza della persuasione, dalla quale ebbe origine il modo di pensare di costei – ed effettivamente ebbe origine per necessità – non subisce biasimo, ma possiede un potere che s'identifica con quello di questa necessità" (Untersteiner); "Equidem persuasione mens attrahitur, eandemquem vim sentit (quamquam hoc turpe est), quam si necessitate traheretur" (Bembo).

40 Immisch is convinced of the mythological sense of the word and its connection with Aphrodite, whose son, Eros, appears in the last argument (Immisch, 1927, p. 37). The connection between Love and Necessity is as old as the *Homeric Hymns* (Parry, 1986, p. 257). Immisch also explains the opposition between Necessity and Persuasion; he quotes a passage from Herodotus (viii, 111), where Themistocles threatens the people of Andros by saying that the Athenians have come to them with two gods, Persuasion and Necessity, i.e., either to convince the Andrians or to force them to do what the Athenians wanted (Immisch, 1927, p. 39). The passage has been compared to the Melian Dialogue (*Thuc.* v, 84. 2; v, 98), where the Athenians justify their domination based on a cosmic law. See Mumson, (2001, p. 38). For Schreckenberg (1964, p. 102, n. 77), Necessity and Persuasion are terminologically *Gegensatzkomplemente*. In *Pal.* (14), Gorgias puts together Persuasion and *βία*. Aristotle's later testimony exemplifies how both concepts were usually seen: "On the other hand persuasion is thought to be the opposite of force and necessity" (*E.E.* 1224a39). See also Untersteiner (1949, p. 104). Other testimonies: Plato (*R.* 365d5; 548b7).

But now Gorgias maintains that she was irresistibly compelled, and therefore deprived of any αἰτία, even if the compulsion was only enacted through πειθώ, persuasion: and this despite the fact that βία and πειθώ were for his contemporaries the technical terms used to express the opposition between coercive and non-coercive behavior the distinguishing characters of tyranny and democracy, of slavery and freedom. This is evidently the main contention which Gorgias has to prove, and so he devotes to it seven central paragraphs of his speech (8-14: seven precede and seven follow) (...) (Calogero, 1957, p. 13).

Because of its very nature, persuasion forces the soul to believe in the words uttered and to act accordingly. From a moral perspective, the speaker performs an unjust deed by forcing his hearer to follow him despite the neutral disguise with which he delivers his speech. The convinced one, in his turn, is pointlessly blamed by public opinion, for he cannot avoid *logos'* coercion.

Gorgias underpins this idea through psycho-physiological reasons that point to the soul's passivity. He mentions in *Hel.* 13 three occasions where speech plays the chief role: natural philosophy, eristic or juridical debates, and rhetoric.⁴¹ He exemplifies in these cases how persuasion creates a psychic configuration – ἐτυπώσατο⁴² – and molds the soul.

And as for the fact that persuasion, joining together with speech, also shapes the soul as it wishes: it is necessary to learn first the arguments of those who study the heavens, who, abolishing and establishing one opinion instead of another, have made things that are unbelievable and unclear appear to the eyes of opinion; second, contentions that constrain by means of speech, in which one speech, written with artistry, not spoken with truth, delights and persuades a great crowd; third, contests of philosophical arguments, in which it is revealed that rapidity of thought too makes the conviction of an opinion easily changeable (*Hel.* 13, Laks-Most).

Hel. 14 explains this doctrine through an anatomical approach that returns in the following digression. *Logos* operates on the soul's configuration (τάξις) in the same way drugs operate on bodies. Drugs, magic filters, antidotes, and poisons – all of

41 For Diels (1976, p. 373), Gorgias began his career as a natural philosopher and turned into a rhetorician. See also: Segal, (1962, p. 99).

42 Plato's vocabulary in the *Republic* (377a12-b3), where he describes both the moldability (πλαττω) of souls and the "impression" (τύπος) one can engrave on them through education, is clearly Gorgianic. The same goes for his discussion of memory and knowledge in *Theaetetus* (192a4; 194b5). The word τύπος is another evidence of the influence Gorgias exerted on Plato. Plato's *Apology* benefited from *Palamedes* (Gomperz, 1912, p. 9-11; Biesecker-Mast, 1994; Barret, 2001; McCoy, 2010; Nerczuk, 2007), whereas Gorgias' bifurcated view of love – is it a God or a disease? – is similar to Plato's *Phaedrus* (265a) (See Buchheim, 1989, p. 173, n. 40). In my view, the rivalry between Plato and Gorgias (A15a-DK) was a productive *aemulatio*, not a vile competition.

them translate the Greek φάρμακον – change the body, expel its humors (χυμούς), and may cease a disease or even life. Likewise, speeches raise different emotions, drug (ἐφαρμάκευσαν), and bewitch (ἐξεγάγητευσαν) people. In *Hel.* 8, Gorgias claimed that words penetrate the soul and lead it to perform divine deeds. One sees how literal he is: words are material entities that modify the soul's material configuration, as though they rearranged the pieces of a Lego toy.⁴³ With the words *pharmakon* and *khumos*, Gorgias puts together pre-Socratic thinking and medicine to present a modern account of persuasion.⁴⁴

The power of speech has the same relation with the arrangement of the soul as the arrangement of drugs has with the nature of the bodies. For just as some drugs draw some fluids out of the body, and others other ones, and some stop an illness and others stop life, in the same way some speeches cause pain, others pleasure, others fear, others dispose listeners to courage, others drug and bewitch the soul by some evil persuasion (*Hel.* 14, Laks-Most).

The analogy with medicine also emphasizes the relationship between persuasion and necessity, for experience attests that a medication necessarily affects the body. To take a drug means to become a 'patient' who undergoes an effect over which we have little or no power. By stating that speech affects our soul, Gorgias recurs to a daily-life experience of his audience. Besides drugs, medicine also points to diseases, another case where involuntary forces act upon human beings, for no one chooses to get sick.

However, the most important fact is that the digression is predicated on the idea of responsibility vaguely stated in the first arguments. It shows how omnipresent and omnipotent *logos* is, so one understands that this 'great potentate,' like the Gods and physical violence, is also a universal and autonomous force. In the face of such a power, we are mere victims.

3. The digression on vision: love, images, and thought extinction.

The digression on love/vision continues to unfold Gorgias' anatomical approach and clarifies how Eros subjugates man's will. The traditional connection between Love and

43 "Ma la parola oltre ad avere un'origine e un processo di formazione materiale, è materiale essa stessa, o per lo meno una parte della sua struttura lo è certamente" (Mazzara, 1983, p. 132). This theory resembles the doctrines of both Empedocles and Democritus. Protagoras' materialistic account of the soul was also influenced by the atomists: see Engler, (2019, p. 16, n. 23). On Gorgias and the atomists, see Segal (1962, p. 106); Diels (1976); Sicking (1976).

44 Gorgias' brother, Herodicus, was a physician (A2-DK). In tandem with the influence Gorgias received from Empedocles, this fact must have played an important role in his intellectual formation. However, the technical language of medicine might have been adopted via Democritus (Segal, 1962, p. 115).

subjugation (MacDowell, 1982, p. 16) receives a scientific treatment and justifies Gorgias' conception of the soul as a passive and moldable entity. The most remarkable point lies in the soul's incapacity to overcome emotions: it links the digression to the first arguments, as it transfers the power of the Gods and physical violence to Eros. The first argument makes Gorgias' contention easier since Eros was already conceptualized as a divine and natural force.

At the outset, Gorgias affirms that there is an essential passivity in the way human perception works. We cannot choose how things appear to us. Sensible things have rather their nature, and when they affect our senses, they mold (τυποῦται) our souls.⁴⁵ "For whatever we see does not have the nature that we wish, but the one that each one happens to possess. And by means of sight soul is shaped even in its basic ways of being (Hel. 15, Laks-Most)". This statement shows how Gorgias unfolds new arguments from the previous ones: it follows from the preceding digression, as it appeals to the concept of τύπος and claims that sensible perceptions have the same mouldability power that *logos* has. The appeal to nature, in its turn, follows from the first argument. Both are explained through several phenomena that prove how the extraneous power of perceptions alters our deliberate action (προμηθία ἀνθρωπίνη). For instance, when a soldier beholds warlike bodies, his soul gets disoriented, and he may leave the battlefield and neglect the products of justice. Visible things are persuasive and necessary forces that change our behavior.

For the truth of their thought [*scil.* People who are afraid] establishes itself within them as forceful by the fear that comes from sight, which, when it arrives, makes people neglect both what is fine as judged by the law and what is good as produced by justice (Hel. 16, Laks-Most)⁴⁶.

The sophistic contraposition between *nomos* and *physis* affirms that natural things – viz., sensible perceptions – are stronger than rational bonds and shall prevail over any conventional force that opposes them. "For what belongs to the laws is adventitious (ἐπιθετα), but what belongs to nature is necessary (ἀναγκαῖα)" (Antiphon, B44a-DK). Gorgias was aware of such contraposition – *Pal.* (1-2) opposes natural and conventional death – and he might be counting here on the constraints of natural necessity.⁴⁷

45 The ontological claim that *sensibilia* have their own nature and are independent of man's will is endorsed by Aristotle, for whom perception is based on the previous existence of some entity, in opposition to what happens with thinking. See *de An.* 417b24-26.

46 This paragraph's first line ("the truth of their thought") is another *locus corruptus*, and the attempts offered by philologists differ greatly from one another. I quote here Laks-Most's option, but Diels' solution, followed by Reale, is also plausible (ἡ συνήθεια τοῦ νόμου).

47 Although Gorgias alludes to such controversy in *Palamedes* 1, this passage under scrutiny has never been analyzed by scholars. See Heinemann, (1965); Kahn, (1981); Pohlenz, (1953). It is important to see it as a psychological or ethical consequence of the difference between law and nature.

In *Hel.* 17, Gorgias argues that the mind cannot resist the effects of visual perception: the fear printed by sight on the soul extinguishes thought. Besides, sight may cause diseases, distress, and madness. Like the speech that molds the soul, sight impresses (ἐνέγραψεν) perceptions on it and may cause involuntary actions.

And it has already happened that some people, seeing frightening things, have been driven out from their present mind in the present moment: in this way fear has extinguished and expelled thought. And many have fallen victim to groundless sufferings, terrible diseases, and incurable madness. Thus sight inscribes within thought the images of things seen (*Hel.* 17, Laks-Most).

In *Hel.* 18, Gorgias argues that artistic images offer a pleasant spectacle/disease⁴⁸ to our eyes and, like artistic words (*Hel.* 9), they naturally (πέφουκε) raise different emotions in us. The argument reveals that artificial images are as strong as the real perceptions mentioned above. Pygmalion's story (Immisch, 1927, pp. 49-50) fits perfectly here: it exemplifies how an agent can perform several deeds because of his desire for an art-made woman.

Moreover, whenever painters perfectly depict a single body or a form on the basis of many colors and bodies, they cause pleasure for the sight, and the sculpting statues of men and the manufacture of statues of gods provide a pleasurable sickness for the eyes. So by nature some things make sight feel pain and it desires others. But many things instill in many people love and desire for many things and bodies (*Hel.* 18, Laks-Most).

Like *Hel.* 12, *Hel.* 19 reveals Gorgias' strategy and connects the thoughts on sight and love to the pattern of the first arguments: *primo*, by using the word προθυμία, previously deployed to establish the superiority of the Gods; *secundo*, by comparing Eros to a divine force. After showing that perceptions are persuasive forces that shape our behavior, he describes the effect of Alexander's body on Helen. He hypothesizes that Eros may be a God and reconducts his argument to the first reasoning pattern. As a corollary of the demonstration performed in the first argument, his conclusion shows that, at this point, Gorgias believes that his audience has already been taught on such a matter.

But he draws another corollary from his previous teaching: the last argument recapitulates the medical reasons exposed in the analogy of medicine and rhetoric (*Hel.* 14), whereas the expression "ignorance of the soul" points to paragraphs 10 and 11 and the slippery world of opinion. In all these cases, Helen's behavior is not

48 There are two readings of this passage, either the word *thea* or the word *nosos*. Both terms work in my argumentation, but the latter one emphasizes Gorgias' medical approach and the important fact that a disease is an extraneous force that may shape our behavior.

a fault but a misfortune, for she was deceived by her soul and the constraints of love,⁴⁹ not by the decisions of reason.

So if Helen's eye, delighted by Alexander's body, transmitted to her soul an eagerness and a striving for love, what is surprising in this? But if it (love), being a God, possesses the divine power of the gods, how could someone who is weaker be able to repel it and defend himself? Whereas if it is a human malady and an ignorance of the soul, it should not be blamed as a fault but considered as a misfortune. For it came, as it came, by the huntings of Fortune, not by the plans of thought, and by constraints of love, not by preparations of art (*Hel.* 19, Laks-Most).

The soul's constitution contains the propensity to be persuaded and deceived by speeches and, consequently, is prone to be deluded by love. Furthermore, the *ipsis litteris* classification of Love as a constraint (ἔρωτος ἀνάγκαις) proves that Gorgias counts on the first arguments and tries to offer a coherent argumentation.

4. Conclusion

Gorgias was an orator and writer, but above all, he was a teacher and a showman who amazed, persuaded, and educated people. His writings and dazzling rhetorical performances may be seen as the result of a didactic purpose, for they likely formed the curriculum of the courses he taught for almost fifty years (*Soph. elen.* 183b36-184a) (Pratt, 2015, p. 164). He earned lots of money through his teaching and left several famous disciples, i.e., people who saw the effectiveness of his lessons. From a historical point of view, it is perhaps impossible to deny a didactic element in his conserved works since Gorgias had disciples and students. Still, it is easy to dismiss it once one assumes that his rhetoric was just a game and that games cannot be instructive. The deflationary ontology of the treatise on *Nonbeing*, as well as *Helen's* final and self-referential idea that rhetoric is a trifle, have led most of the interpreters on this route. Only a few people have underlined instruction as a relevant feature of Gorgias' rhetoric.⁵⁰ However, *Helen* and *Palamedes* cite it as one of their major goals.

49 The expression "constraint of love" (*Liebeszwang*) also expresses the natural laws that compel people to procreate. Schreckenberg (1964, p. 54) compares Gorgias' usage to Plato's (*R.* 458d; *Smp* 196b; 197b).

50 Poulakos (1983, p. 13) emphasizes the pedagogic element of Gorgias' *Helen*: "Consistent with his surface argument (Helen's accusers must examine the possible causes of her action before assigning blame), he attacks the cause of the problem, not its effects. Thus, his defense takes the form of an educational mission". By forcing his audience to analyze the causes of Helen's action, Gorgias takes a step further than Stesichorus, whose famous palinode (fr. 90) only tackles Homer's version and introduces the *eidōlon* motif used by Euripides. Pratt also recognizes *Helen's* educational element: "The Gorgias that emerges from my analysis is an educator far more attuned to the social and ethical implications of his own pedagogy than is often supposed" (Pratt 2015, p. 164). But he sees *Helen* as a speech intended to be read by aspiring orators, whereas I think it was pronounced *coram populo*. For the meaning of the educational ideas within the sophistic movement, see Engler, (2021). Bons (2007, p. 42) also

Palamedes sees his defence as an opportunity to teach his judges about his unjust trial and, above all, about who he is. He deploys likelihood and apagogical arguments to attack the factual possibility of treason (*Pal.* 6-12). In every case, he explains the factual circumstances necessary to betray his comrades-in-arms. For instance, the traitor should be able to communicate with the Barbarians; however, this was impossible, for Palamedes did not speak Priam's language (*Pal.* 7). Such explanations are instructive, for they clarify the context of the treason and inform the verdict of the judges. In the next moment (*Pal.* 12-21), he tackles the idea that a person of his character would perform such a deed. The ethopoetic sections enlighten the jury about Palamedes' character and prove that he had no personal reason to betray the Achaeans. Similar arguments return in the final speech addressed to the judges (*Pal.* 28-36). Skeptic about his capacity to convey the truth (*Pal.* 35), Palamedes believes that he does not deceive the magistrates⁵¹ but teaches them the truth about what happened.

It remains to speak to you about yourselves: when I have said this, I shall conclude my defense. Well, lamentation, entreaties, and supplication of friends are useful when a judgment takes place in a crowd, but in the presence of you, who both are and are reputed to be the very first of the Greeks, I do not need to persuade you by means of the assistance of friends, entreaties, or laments, but to be acquitted of this accusation by the most evident justice, by teaching (διδάξαντα) you the truth (τάληθές), not by deceiving (ἀπατήσαντά) you (*Pal.* 33, Laks-Most).

As to *Helen*, Gorgias openly states in the foreword his didactic intent: "to show the truth (ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθές) – through the most usual form of sophistic instruction, the epideictic lecture – "and to stop the ignorance (παῦσαι τῆς ἀμαθίας)" about Helen (*Hel.* 2). To do so, he uses one of the most popular sophistic techniques and inverts the value of Helen within the Greek tradition.⁵² He presents a different heroine to an old tradition. In the peroration, he addresses the same point and indicates that the speech was an instructive journey that taught his audience to doubt tradition and to see Helen in a new light. One understands that some conservatives censured rhetoric, for it really uproots traditional values and narratives.

acknowledges *Palamedes'* didactic purpose. For him, the questions *Palamedes* raises on how to proceed with his speech (*Pal.* 4) are intended to teach the students of rhetoric.

51 The idea of deception is central to Gorgias' view of the arts. He claims that the deception involved in tragedy is necessary and that "the one who is deceived is more intelligent than the one who is not deceived" (B23-DK). The fragment is usually interpreted either as a defense of the fictional nature of tragedy or as a theorization on the concept of 'tragic' (Untersteiner 2012, p. 255). Parmenides (B8, 52-DK) used this concept to define the nature of opinion, whereas Plato (*Phdr.* 261e6) connects rhetoric and deception. See Rosenmeyer, (1955); Verdenius, (1981, p. 127).

52 Although he does not mention the sophistic technique, Buchheim (1989, p. 161-162, n. 8) writes that Gorgias offers a reassessment (*unwertende Interpretation*) of the facts at stake.

By my speech I have removed the ill repute of a woman, I have abided by the norm I established at the beginning of my speech. I have attempted to annul the injustice of blame and the ignorance of opinion (δόξης ἀμαθίαν), I wished to write a speech that would be an encomium for Helen and an amusement for me (*Hel.* 21, Laks-Most).

Gorgias' *Helen*, therefore, is a coherent and didactic speech. Its coherence is found in Gorgias' attempt to ground his four arguments on the idea that responsibility cannot be assigned to an agent who is coerced to act. He changes the coercion factor in each case he brings up, but his strategy is clear: he jumps from commonsensical (endoxastic) examples to more abstract theories. His concern with consistency shows up as he promises to offer a coherent argumentation (*Hel.* 3, λογισμόν).⁵³ In the peroration, he didactically sums up his arguments (*Hel.* 20) and says that he has abided by the norm he put in the beginning (*Hel.* 21). From the perspective of the hearer, far from being a *logische Ungeheurllichkeit* (Gomperz, 19212, p. 12), *Helen* is instead a *rigoroso ragionamento* (Untersteiner, 1949, p. 91).

In terms of argumentation, instruction is then another reasoning pattern Gorgias employs. The analysis of the causes of Helen's action educates the hearers on a primordial feature of moral responsibility. But the hearers also learn about rhetoric, medicine, psychology, and love. *Summa summarum*, they learn that persuasion and love may start involuntary actions, for they are a constraint as powerful as other forces: the Gods, natural hierarchy, and physical violence. In a treatise, Gorgias would have to discuss whether these forces may always or sometimes trigger involuntary actions. In an epideictic speech delivered *coram populo*, he may count on the fact that they sometimes do, as the hearers' experience confirms. After this instruction, the audience sees Helen from a different angle. The change of this perspective, the moving from one position to another (*e-ducere*), is what an antilogical education is.

Finally, if *Helen* implies a teaching process, it is comprehensible that Gorgias calls it his *παίγνιον*.⁵⁴ The questions around this term are perhaps misguided: it is not a matter of deciding whether Gorgias took Helen's fate or his speech seriously or not.⁵⁵ The word is there because 'playing' is at the core of the Greek conception of

53 The concept used by Gorgias denotes that his encomium is not within the realm of poetry, such as Stesichorus' was, but within the realm of "science" or "philosophy". See: Untersteiner, (1949, p. 90); Buchheim, (1989, p. 161, n. 8). In the Hippocratic tradition, this word referred to a diagnosis that could not be given by empirical facts and needed the reasoning of the doctor Spatharas, (2007, p. 160). On Gorgias' influence on contemporary physicians, see Schollmeyer, (2017).

54 The word *παίγνιον* was perhaps a literary genre, for Thrasymachus wrote a collection of speeches entitled "Amusements" (*παίγνια*) (A1-DK). Likewise, there were speeches of the refutatory genre: Protagoras' *Kataballontoi*, Thrasymachus *Hyperballontoi*, and Diagoras' *Apopyrgizontes logoi*. See: Engler, (2019, p. 19, n. 24); Pernot, (1993, p. 20). Quintilian's ideas on the *laudativum genus* (*Inst.* I, 3, 11) corroborate the imbrication between epideictic rhetoric and playfulness.

55 Gomperz, (1912, p. 12); Guthrie, (1995, p. 181 n. 38); Stroh, (2010, p. 55). Immisch, (1927, p. 55); Sicking, (1976, p.405). Pratt (2015, p.166; 169) sees *Helen* as a game, but he emphasizes the *aporia* resulting from the fact that *Helen*'s seriousness is

education. Plato considered this when he recommended teaching children through playing (R. 424b; 425d; 537a). But he takes an ambiguous position on the matter. On the one side, he differentiates instruction from playing (*Phdr.* 262d; 265d) and reproaches the lack of seriousness of the mimetic activities (R. 602b8; *Soph.* 234b); he also dismisses as childish some of the rhetorical and dialectical games played by sophists and orators (*Soph.* 234b). On the other hand, he wrote a series of dialogues that engage the readers in an entertaining and instructive game, and he used at least one antilogical procedure to educate the young Phaedrus (*Phdr.* 265c7-8).⁵⁶ Huizinga (1980, p. 146) identifies in the *Dialogues* the “two main factors of social play” that made Gorgias famous and that are at stake in *Helen*: “glorious exhibitionism and agonistic aspiration”. The whole analysis Huizinga provides in his chapter on the play-forms in philosophy testifies to the argument presented here. Furthermore, Plato himself did not hesitate to embrace the playfulness of philosophy. The characters of his *Parmenides* play a laborious game (*Prm.* 137b2, *πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν*) and Socrates defines philosophy as his *παιδικά* (*Grg.* 482a4), emphasizing both his love and the playful element of his activity. With his frequent discussion of playfulness and seriousness in the *Gorgias* (481b6; 482b5; 484e1-3; 485a7; 485b2; 485c1; 500b8; 500c1;), Plato probably alludes to the historical figure, who was notorious for using jokes to refute earnest opponents (B12-DK).

My final claim, then, is that Gorgias takes into consideration some of the educational elements related to the games which were later embraced *cum grano salis* by the ‘playful Plato’:⁵⁷ by creating an amusing rhetorical trifle, he entertains his hearers and teaches them several subjects. That is why *Helen* is his *παίγνιον*.

Acknowledgements:

I would like to thank the anonymous referees for their critiques and suggestions, as well as the editor of *Estudios de Filosofía*, Dr. Liliana Carolina Sánchez Castro, for her

dismissed by Gorgias. He makes real progress by interpreting the *παίγνιον* in an educational sense, as the stage in the education of the aspiring orator to whom *Helen* was allegedly written. *Helen* is a “toy whose conceptual horizon is to be broadened through the interpretive play that the speech initiates” (2015, p. 177).

- 56 As to the game, this point is already accepted by contemporary Plato scholars. “Dialogues in general may be defined as educational games” (Rosen, 1987, *Introd.* xlvii). Baratieri (2022, p. 94-114) offers an enlightening discussion of the *Dialogues* as (erotic) games and quotes the main authors who agree with him. Bons (2007, p. 43) also thinks that *Helen* is similar to the *Dialogues*: “The mixture of seriousness and playfulness, and the open ending, reminds one of Socrates in his aporetic dialogues as portrayed by Plato”. Kerferd (2003, p. 114) likewise compares Socratic *elenchus* and antilogic. As to the antilogic, it is not only the *Phaedrus* that performs it. Plato also uses it, perhaps with a comic intention, in the dialogue dedicated to the sophist who was acknowledged as the inventor of this method: the *Protagoras* ends with the inversion of the positions Socrates and his interlocutor had assumed at the outset (*Prot.* 360e6-361c1).
- 57 For the connection between Plato’s playfulness and philosophical pedagogy: Altman (2018, p. 94-95; 2012, p.44, 178, 189, 204, 333-36). On playfulness, philosophy, and rhetoric: Sermamoglou-Soulmaid (2014).

kind help and professionalism. I also thank my friend, Dr. William Altman, for his help with language and style and his willingness to discuss the paper with me.

Bibliography

- Altman, W. H. F. [2012]. *Plato the teacher: the crisis of Republic*. Lanham: Lexington Books.
- Altman, W. H. F. [2018]. *Ascent to the Good. The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*. Lanham: Lexington Books.
- Archilochus [2019]. *The Poems*. Introduction, Text, Translation, and Commentary by Laura Swift. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. [1955]. *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. Translated by E. S. Forster, D. J. Furley. Cambridge, MA: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/DLCL.aristotle-sophistical_refutations.1955
- Aristotle. [1957]. *On the soul. Parva Naturalia. On Breath*. Translation: W. S. Hett. Cambridge, MA: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/DLCL.aristotle-parva_naturalia_respiration.1957
- Aristotle. [1968]. *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Transl. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristotle. 1965]. *De Arte Poetica Liber*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. [1975]. *Ars Rhetorica*. (Org. Sir. W. D. Ross). London: Oxford University Press.
- Aristotle. [2014]. *Metafísica*. Vol. II. Trad. do grego: Giovanni Reale. Trad. do italiano: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- Baratieri, P [2022]. *Da ambição à música. O Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*. Doctoral Dissertation. UFRJ.
- Barret, J. [2001]. "Plato's Apology: Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth", *Classical World* 95, p. 3-30. <http://dx.doi.org/10.2307/4352620>
- Bembus, P. [2016]. *Gorgiae Leontini in Helenam Laudatio*. Francesco Donadi. Glossariolum graeco-latinum adiunxit Antonia Marchiori. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Bermúdez, J. P. [2017]. "Truth and Falsehood for Non-Representationalists: Gorgias on the Normativity of Language", *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 11, n. 2, p.1-21. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v11i2p1-21>
- Biesecker-Mast, G. J. [1994]. "Forensic Rhetoric and the Constitution of the Subject: Innocence, Truth, and Wisdom in Gorgias' "Palamedes" and Plato's "Apology". *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 24. N. 3/4, p. 148-166. <http://dx.doi.org/10.1080/02773949409391024>
- Bons, J. [2007]. "Gorgias the Sophist and Early Rhetoric". In *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford/New York/ Victoria: Blackwell Publishing, p. 37-47. <https://doi.org/10.1002/9780470997161.ch4>

- Buchheim, T. [1989]. *Einleitung*. In: *Gorgias von Leontinoi. Reden. Fragmente und Testimonien*. Herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim. Hamburg: Meiner.
- Calogero, G. [1957]. "Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat". *The Journal of Hellenic Studies*, 77, Part 1, p. 12-17. <http://dx.doi.org/10.2307/628627>
- Carey, C. [2007]. "Epideictic Oratory" In Worthington, I. (ed.) [2007]. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford/New York/ Victoria: Blackwell Publishing, p. 236-251. <https://doi.org/10.1002/9780470997161.ch16>
- Cassin, B. [1995]. *L'effect sophistique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Cassin, B. [1993]. "Consenso e criação de valores. O que é um elogio?" In Cassin, B.; Loreaux, N.; Peschanski, C. *Gregos, bárbaros e estrangeiros. A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 34-56.
- Classen, C. (Hrsg.) [1976]. *Sophistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Coelho, M. C. M. [2001/2002]. „Imagens de Helena.” *Classica. Revista Brasileira de estudos Clássicos*, 13/14, 159-172. <http://dx.doi.org/10.24277/classica.v13i13/14.481>
- Coelho, M. C. M. [1999] *Elogio de Helena*. Tradução: Maria C. de Miranda N. Coelho. São Paulo: Cadernos de Tradução, n. 4, DF/USP.
- Consigny, S. [1992]. "The Styles of Gorgias". *Rhetoric Society Quarterly*, 22, No. 3, 43-53. <http://dx.doi.org/10.1080/02773949209390959>
- Cole, T. [1986]. "Le origini della retorica". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 23, n. 2, 7-21. <http://dx.doi.org/10.2307/20538925>
- Diels-Kranz [1989]. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich : Weidmannsche Buchhandlung.
- Diels, H [1976]. *Gorgias und Empedocles*. In: Classen, C. (Hrsg.) [1976]. *Sophistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 351-383.
- Di Iulio, E. *Gorgias' Thought. An Epistemological Reading*. London/New York: Routledge.
- Dodds, E. R. [1978]. *Plato and the irrational soul*. In: VLASTOS, G. (comp.) [1978]. *Plato: a collection of critical essays*. Notre Dame: Notre Dame University Press, vol. II, 206-229. https://doi.org/10.1007/978-1-349-86201-6_14
- Döring, A. [1876/1972]. *Die Kunstlehre des Aristoteles: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*. Hildenheim-New York: Georg Olms Verlag.
- Duncan T. S. [1937]. "Gorgias' Theories of Art", *The Classical Journal*, 33: 402-415.
- Engler, M. R. [2012]. "Górgias e a retoricidade: onipresença e onipotência da capacidade retórica". *Dissertatio*, n. 36, 33-62. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v36i0.8657>
- Engler, M. R. [2016]. *Secularização e praticidade. A poética de Aristóteles em sua relação com a teoria da arte grega e com a filosofia do trágico*. Doctoral Dissertation, UFSC.
- Engler, M. R. [2019]. "A sentença de Protágoras sobre os deuses e a unidade de sua doutrina". *Veritas*, v. 64, n. 2, 1-32. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.2.32302>

- Engler, M. R. [2021]. *The Sophistic Movement and the Frenzy of a New Education*. In Minzt, A. (ed.). [2021]. *A History of Western Philosophy of Education in Antiquity* (pp. 31-53). Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350074446.ch-001>
- Engler, M. R. [2023]. *Introdução*. In Górgias. *Apologia de Palamedes e Elogio de Helena* (pp. 129-173). Tradução de M. R. Engler. Odysseus, 2023.
- Franz, M. [1999]. *Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie*. Berlin: Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050074993>
- Gomperz, H. [1912]. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu leigen in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig/Berlin: BG Teubner.
- Gorgias [2016]. *Early Greek Philosophers. Sophists. Part I*. Edited and Translated by André Laks and Glenn Most. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grimaldi, N. [2004]. *Socrates, le sorcier*. Paris: PUF.
- Guthrie, W. K. C. [1995] *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus.
- Heinimann, F. [1965]. *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: Verlag Friedrich Reinhardt AG.
- Herodotus [2020]. *The Persian Wars, Volume IV: Books 8-9*. Trans. by A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/DLCL.herodotus-persian_wars.1920
- Huizinga, J. [1980]. *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*. Trowbridge: Redwood Burn Ltd.
- Immisch, O. [1927]. *Gorgiae Helena*. Recognovit et interpretatus est Otto Immisch. Berlin und Leipzig: de Gruyter.
- Jaeger, W. [1976]. *Die Theorien über Wesen und Ursprung der Religion*. In: Classen, C. J. (Hersg.) [1976]. *Sophistik*. Darmstadt p.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 38-67.
- Johnstone, H. W [1996]. "On Schiappa versus Poulakos". *Rhetoric Review*, 14, No. 2, 438-440. <https://doi.org/10.1080/07350199609389075>
- Kahn, C. [1981]. "The Origins of Social Contract Theory", In Kerferd, G. B (ed.) [1981] *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, p. 92-108.
- Kube, J. [1969]. *Téchne und Areté. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Berlin: Walter de Gruyter.
- MacDowell, D. M. [1928]. *Encomium of Helen*. Bristol: Bristol Classical Press, 1982.
- Mazzara, G. [1983]. "Gorgia origine e struttura materiale della parola". *L'Antiquité Classique*, T. 52, 130-140. <https://doi.org/10.3406/antiq.1983.2087>
- McCoy, M. [2010]. *Platão e a retórica dos sofistas*. São Paulo: Madras.
- Morr, J. [1926]. "Des Gorgias Palamedes und Xenophons Apologie". *Hermes*, Bd. 61, H. 4, p. 467-470.

- Munson, R. V. [2001]. "Ananke in Herodotus". *The Journal of Hellenic Studies*, 121, 30-50. <https://doi.org/10.2307/631826>
- Nerczuk, Z. [2007]. „Rhetorische-philosophische Parallelen zwischen der Platonischen Apologie der Sokrates und der Verteidigung des Palamedes von Gorgias“. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch Für Antike Und Mittelalter*, B. 12, S. 185-193. <https://doi.org/10.1075/bpjam.12.11ner>
- Nightingale, A. [1993]. "The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*". *The Classical Quarterly*, Vol. 43, No. 1, p. 112-130.
- Papillon, T. [1996]. "Isocrates on Gorgias and Helen: The Unity of the 'Helen'". *Classical Journal*, 91, No. 4, 377-391.
- Parry, H. [1986]. "The Homeric Hymn to Aphrodite: Erotic 'Ananke'". *Phoenix*, 40, No. 3, 253-264. <http://dx.doi.org/10.2307/1088842>
- Päll, J. [2018] *O impacto dos sentidos na alma nos discursos epidícticos de Górgias*. In: Coelho, M. C. M. (ed.). [2018] *Retórica, persuasão e emoções. Ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário, p. 43-69.
- Pernot, L. [1993] *La rhétorique d'éloge dans le monde gréco-romain. Tome I. Histoire e technique*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Philostratus [1921]. *Lives of the Sophists. Eunapius: Lives of the Philosophers and Sophists*. Translated by Wilmer C. Wright. Loeb Classical Library 134. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. [1961]. *Platonis Opera. Tomus I (org. John Burnet)*. New York.
- Plato. [1957]. *Platonis Opera. Tomus II (org. John Burnet)* New York.
- Plato. [1957]. *Platonis Opera. Tomus III (org. John Burnet)* New York.
- Plato. [1957]. *Platonis Opera. Tomus IV (org. John Burnet)* New York.
- Pohlenz, M. [1953]. "Nomos und Physis", *Hermes*, 81 Bd., H. 4, p. 418-438.
- Poulakos, J. [1983]. "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric". *Philosophy & Rhetoric*, 16, No. 1, 35-48.
- Poulakos, J. [1990]. "Interpreting Sophistic Rhetoric: A Response to Schiappa". *Philosophy & Rhetoric*, 23, No. 3, 218-228.
- Pratt, J. [2015] "On the Threshold of Rhetoric: Gorgias' Encomium of Helen". *Classical Antiquity*, 34, No. 1, 163-182. <https://doi.org/10.1525/CA.2015.34.1.163>
- Quintiliano [2015]. *Instituição oratória. Tomo I*. Tradução Bruno f. Bassetto. São Paulo: Unicamp.
- Reale, G. Migliori, M.; Ramelli, I. [2006]. *Encomio di Elena*. Trad. Migliori, M; Ramelli, I; Reale, G; In: Reale, G. (a cura di) [2016]. *I Pre-Socratici*. Testo Greco a Fronte. Milano: Bompiani.
- Romilly, J. [1973] "Gorgias et le pouvoir de la poésie". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, p. 155-162. <http://dx.doi.org/10.2307/631459>

- Romilly, J. [2002] *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Romilly, J. [2019] *Magie et rhétorique en Grèce ancienne*. Les Belles Lettres, Paris.
- Rosen, S. [1987]. *Plato's Symposium. A Commentary*. New Haven/London: Yale University Press.
- Rosenmeyer, T. G. [1955]. "Gorgias, Aeschylus, and Apaté". *The American Journal of Philology*, 76, No. 3, 225-260. <http://dx.doi.org/10.2307/292088>
- Rossetti, L. [1991]. "Se sia lecito incolpare gli Dei (da Omero ad Aristotele)", *Studi di Filologia Classica*, p. 37-53.
- Rossetti, L. [2023]. "Antilogies in Ancient Athens: An Inventory and Appraisal". *Humanities* 12: 106, p. 1-22. <http://dx.doi.org/10.3390/h12050106>
- Schaffer, D. [1998]. "The Shadow of Helen: The Status of the Visual Image in Gorgias's Encomium to Helen." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 16, No. 3, pp. 243-257. <http://dx.doi.org/10.1353/rht.1998.0012>
- Scheckenberg, H. [1964]. *ANANKE. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*. München: C. H. Beck.
- Schiappa, E. [1991]. "Sophistic rhetoric: Oasis or mirage?" *Rhetoric Review*, 10, n. 1, 5-18. <http://dx.doi.org/10.1080/07350199109388944>
- Schiappa, E. [2003]. *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Schmitt, A. [1990]. *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handels bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schmitt, A. [2004]. *Individualität in der Antike. Von Homer bis Aristoteles*. In Korsch, D.; Dierkens, J. (Hgg.). *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen: Mohr Siebeck, p. 1-27.
- Schmitt, A. [2011]. *Poetik. Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schollmeyer, J. [2017] „Gorgias' Lehrmethode: Die Helena als Vorlage für Hippokrates' De flatibus" *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 70, Fasc. 2, p. 202-222. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342145>
- Segal, C. P. [1962] "Gorgias and the Psychology of Logos", *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, p. 99-155. <http://dx.doi.org/10.2307/310738>
- Sermamoglou-Soulmaidi, G. *Playful philosophy and serious sophistry: a reading of Plato's Euthydemus*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Serra, M. "Towards an Epistemology of Rhetoric: The Role of Doxa in Gorgias and Aristotle", in L. Calboli Montefusco-M.S. Celentano (ed.), *Papers on Rhetoric*, XII, Pliniana, Perugia, 2014, p. 209-220.

- Sicking, C. M. J. *Gorgias und die Philosophen*. In: CLASSEN, C. J. (Hrsg.). *Sophistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft., 1976, p. 384-407.
- Spatharas, D. G. [2001] "Patterns of argumentation in Gorgias", *Mnemosyne*, 54, Fasc. 4, p. 393-408. <http://dx.doi.org/10.1163/15685250152902937>
- Spatharas, D. G. "Gorgias and the Author of the Hippocratic Treatise *De Arte*". *Museum Tusulanum Press*, Copenhagen, 2007, p. 159-163.
- Stavru, A. [2010] *Il poetere dell'apparenza. Nota a Gorgia, Hel. 8-14*. In: Giombini, S.; Marcacci, F. (a. c.). [2010] *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore de Livio Rosseti*. Perugia, 677-688.
- Stesichorus [2014]. *The Poems*. Edited with introduction, translation, and commentary by M. Davies and P. J. Finglass. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stroh, W. [2010] *Die Macht der Rede. Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*. Berlin: Ullstein.
- Taureck, B. [1995]. *Die Sophisten. Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama.
- Thucydides. [1959]. *History of the Peloponnesian War*. Trans. Charles F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Untersteiner, M. [2012]. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*: São Paulo: Paulus.
- Untersteiner, M. [1949]. *Sofisti. Testimonianze e Frammenti. Fascicolo Secondo. Gorgia, Licofone e Prodicò*. Introduzione, Traduzione e Commento a cura di Mario Untersteiner. Firenze: La Nuova Italia.
- Valiavitcharska, V. [2015]. "Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 24, No. 2, pp. 147-161. <http://dx.doi.org/10.1525/rh.2006.24.2.147>
- Verdenius, W. J. "Gorgias' Doctrine of Deception", Kerferd, G. B. (ed.) [1981] *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, p. 116-128.
- Zagagi, N [1985]. "Helen of Troy: Encomium and Apology". *Wiener Studien*, 98, p. 63-88.
- Zingano, M. [1997]. "Katharsis poética em Platão e Aristóteles", *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, vol. 24, n. 76, p. 37-57.
- Zinsmaier, T.; Schirren, T. [2011]. *Die Sophisten. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Blaise Pascal: Politics as the *différance* of God's will*

Stéphane Vinolo

Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas, Pontificia Universidad Católica del
Ecuador, Quito, Ecuador
svinolo@puce.edu.ec

Recibido: 13/12/2023 | Aprobado: 08/04/2024

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355752>

Abstract: Pascal's work is punctuated by a paradox. On the one hand, only a handful of the texts that constitute it are explicitly political; on the other hand, it is haunted by a constant political concern. To resolve this paradox, the paper shows that Pascal incites us to rethink the very definition of politics. Emerging on the basis of a double human nature marked by the Fall, violence is an ontological problem that arises from the need to preserve an infinite object for human love. For this reason, its solution lies in affective self-regulation, which makes politics an exclusively behaviorist field that cannot be a part of the intimacy of individuals who belong to another order. Thus, Pascalian politics does no more than serve the same gesture of the divine creation of the human being that keeps him alive to praise God. Pascalian politics is, then, an indirect way of realizing God's will: its *différance*.

Keywords: Behaviour, Force, Grace, Justice, Order, Pascal

* This paper reports the results of the research project: "Realismos e irrealismos" (Reference number 021-UI0-2023) funded by Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

How to cite this article:

Vinolo, S. (2025). Blaise Pascal Politics as the *différance* of God's will. *Estudios de Filosofía*, 71, 34-53.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.355752>

OPEN  ACCESS





Blaise Pascal: La política como *différance* de la voluntad divina

Resumen: La obra de Pascal evidencia una paradoja. Por un lado, consta de pocos textos explícitamente políticos; por otro lado, presenta una preocupación política constante. Para resolver esta paradoja, el autor muestra que Pascal nos impone repensar la misma definición de la política. Pensada a partir de una doble naturaleza humana marcada por la Caída, la violencia es un problema ontológico que surge de la necesidad de conservar un objeto infinito para el amor humano. Su solución política yace en una autorregulación afectiva que hace de la política un campo exclusivamente comportamentalista que no puede entrar en la intimidad de los individuos que pertenece a otro orden. Así, la política pascaliana sirve el mismo gesto de la creación divina que mantiene el ser humano en vida con el fin que pueda alabar a Dios; la política pascaliana es, entonces, un camino indirecto de realización de la voluntad divina: su *différance*.

Palabras claves: comportamiento, fuerza, gracia, justicia, orden, Pascal

Stéphane Vinolo: PhD, Philosophy, University of Bourdeaux (France) y PhD, Theology, Strasbourg University (France). His expertise revolves around contemporary philosophy and 17th century pre-critical philosophy. Full Professor, Philosophy School at Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3371-0805>



“It is not necessary, because you are a duke, that I should esteem you; but it is necessary that I should salute you.”

(Pascal, 1910a, p. 381)

Introduction

Politics as a theme does not figure prominently in Blaise Pascal’s work, or—if it does—it does not do so explicitly. While Pascal’s political thinking is certainly there to be found, it plays a minor role in his work, at least when compared quantitatively to issues such as Grace, the Fall, the duplicity of human nature, diversion, or the abandonment of humans. The aforementioned should not lead us to overlook his one explicitly political text—the *Discourses on the Condition of the Great* (1910a, pp. 378-382)—; nevertheless, it should be noted that, just as for René Descartes, Pascal’s political thought is to be found across various texts which include his *Thoughts*, his *Provincial Letters*, and elsewhere in his correspondence. In fact, as Pierre Nicole—the publisher of the *Discourses* in 1670—observed in his introduction to the piece, a paradox inhabits the entirety of Pascal’s work: on the one hand, he constantly alludes to the importance of politics, and claims he would have “willingly sacrificed his life”;¹ on the other hand, political texts are conspicuously absent from his work, as if politics as a concern were, to him, at once profoundly crucial and notoriously marginal.

The downplaying of politics in his work gave way to several interpretations. Pierre Nicole himself observed that the absence could be due to either hypothetical texts on politics by Pascal merely being lost or to his never having written down his political thinking. A third option advanced by Nicole was that, in fact, the entirety of Pascal’s thinking was ultimately political.² It is possible, though, to think of a fourth explanation, one that bypasses biographical or historical circumstances and focuses on concepts. As it has been the case with contemporary thinkers such as René Girard (Vinolo, 2013) or Bruno Latour (Harman, 2014, pp. 9-31), authors who develop a fundamental anthropology often consider politics to be one among many human activities, both ancillary and marginal. An activity which, by virtue of its being directly dependent on anthropology and a mere elaboration on it, does not require lengthy dissertations, as it is completely contained, even if potentially, within anthropology as such. And yet, when it comes to Pascal, this explanation is belied by the fact that many of the political treatises written in the 17th century—such as

1 “On lui a souvent ouï dire qu’il n’y avait rien à quoi il désirât plus de contribuer s’il y était engagé; et qu’il sacrifierait volontiers sa vie pour une chose si importante.” (Nicole, 2011, p. 746).

2 “Il faut donc, ou que ce qu’il a écrit de cette matière ait été perdu, ou qu’ayant ces pensées extrêmement présentes, il ait négligé de les écrire” (Nicole, 2011, p. 746).

those by Hobbes and Spinoza—were a direct result of fundamental anthropologies, which did not preclude these thinkers from writing explicitly political texts.

The quantitatively limited room for politics in Pascal's work must be looked for elsewhere, in more fundamental and essential elements of his work. For a thinker so inclined to Jansenism, earthly life could not be the supreme value: the true purpose in life cannot be—as it was for many philosophers during the 17th century—, to persevere in its being (such was the case of Spinoza, for whom duration became the supreme value of his immanent philosophy (Ramond, 2005)). Nor can it be reduced to fighting for self-preservation, as was the case for Hobbes, for whom self-preservation constitutes both the reason for being as well as the limit of politics.³ For one who seeks eternal life and sets it as his purpose to reach it, the organization of life in this world is not as important as understanding how to reach eternity: “[...] For Pascal, there are absolutely no exceptions to the statement that all activities connected with the world are infected with its vain and fallen nature”.⁴ As can be seen, a number of reasons can be invoked to explain Pascal's reduced interest in writing political texts.

Even though he refrains from overtly discussing politics and in spite of the paucity of political ideas throughout his texts, it is possible to reconstruct identifiable, original political theses in Pascal's works. These theses align perfectly with the rest of his philosophy and contribute reasonable explanations for peculiar, and sometimes unexpected, claims such as the prevalence of force over justice, the fundamental role of custom for the legitimacy of the law, or the foundation of the State being laid on the violent victory of a small group of individuals. Many authors have noted the peculiar nature of Pascal's politics, his sense of realism,⁵ which cannot be subsumed under naturalistic or contractualist approaches to politics. His approach rather coincides, paradoxically, with the stern and violent nature of Spinoza's political philosophy.⁶

To make this point clearer, it should be noted that politics for Pascal can be described in terms of *lightness* in a double sense of the word: it is light both because it is not fundamental and because it is unfounded. Lightness in politics follows, then, the anti-foundational logic of Pascal's philosophy, be it in the fields of science,⁷

3 “Fear of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek aid by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty” (Hobbes, 1998, p. 67).

4 “Since men cannot, in this world, achieve either goodness or truth, then they are obviously unable to set up any wholly satisfactory form of social or political organisation. For Pascal, there are absolutely no exceptions to the statement that all activities connected with the world are infected with its vain and fallen nature” (Goldmann, 2013, p. 274).

5 “Pascal [...] elaborated what is in fact a realistic and penetrating analysis of the social order” (Goldmann, 2013, p. 275).

6 “En dépit de conceptions politiques fort différentes, Spinoza et Pascal partagent une thèse éminemment problématique selon laquelle c'est la force qui fait le droit et qui détermine la justice” (Jacquet, 2007, p. 295).

7 “Hence it appears that men are naturally and immutably impotent to treat of any science so that it may be in an absolutely complete order” (Pascal, 1910c, p. 424)

anthropology,⁸ theology,⁹ or in the marginal position of the human being in the universe,¹⁰ which stands in radical opposition to the great metaphysical systems of the 17th century and their insistence on foundations.¹¹ Looking closely into Pascal's politics constitutes, then, a Pascalian gesture in itself: an anti-foundational, anti-metaphysical gesture, since the whole of Pascal's politics follows a logic of the "as if," of exteriority of behavior, of playfulness¹² and theatrics. In sum, a rationally explicable politics even if it is not rationally founded.

I. An Etiology of Violence and the Foundation of the State

In order to understand the ultimate end of politics, as well as its lightness, the problem to which it responds needs to be understood first. Typically, the political philosophies of the 17th century were built on two questions, the answers to which were determined by—and differed depending on—the fundamental anthropologies of the thinkers that espoused them: why do human beings prefer life over death? And why are their lives under threat, thus requiring a political order?

First, political philosophies are conditioned by the reason that causes human beings to want to preserve their lives. The fact that this process is ontological in Spinoza¹³ and rational in Hobbes,¹⁴ for instance, differentiates their political philosophies: Hobbes introduces a rupture motivated by rationality between the natural state and the political state; Spinoza, on the other hand, observes an ontological continuity between them.¹⁵ Second, the nature of the obstacles to self-

8 "For in the end, what is humanity in nature? A nothingness compared to the infinite, everything compared to a nothingness, a mid-point between nothing and everything, infinitely far from understanding the extremes; the end of things and the beginnings are insuperably hidden from him in an impenetrable secret" (Pascal, 1999, § 230, p. 67).

9 As opposed to what can be found in the works of Descartes, Spinoza, Malebranche, or Leibniz, no demonstration of the existence of God is to be found in Pascal's, if only for the fact that God belongs to an order outside of the purview of demonstration (See Marion, 2004, pp. 293-306).

10 "It is an infinite sphere whose centre is everywhere and its circumference nowhere" (Pascal, 1999, § 230, p. 66).

11 "Some years ago I noticed how many false things I had accepted as true in my childhood, and how doubtful were the things that I subsequently built on them and therefore that, once in a lifetime, everything should be completely overturned and I should begin again from the most basic foundations if I ever wished to establish anything firm and durable in the sciences" (Descartes, 2000, p. 18).

12 "La vraie nature des lois est ludique" (Thirouin, 2011, p. 49).

13 "Every single thing endeavors as far as it lies in itself to persevere in its own being" (Spinoza, 2018, III, 6, p. 101).

14 Jean Terrel convincingly showed that the first movement of the human being in Hobbes is the thorough realization of his desires. It is only after his first rational thought that he comes to understand that, in order to fulfill them, it is necessary first to be alive, thus justifying the rational nature of self-preservation: "Tous les hommes naissent et demeurent immodérés, inclinés par nature à errer sans fin d'un désir à l'autre [...]" (2001, p. 139).

15 "As regards political theories, the difference which you inquire about between Hobbes and myself, consists in this, that I always preserve natural right intact, and only allot to the chief magistrates in every state a right over their subjects commensurate with the excess of their power over the power of the subjects. This is what always takes place in the state of nature" (Spinoza, 1901a, 369).

preservation influences the answer to the question of what is expected of politics, as well as the way in which the question is asked. The fact that there is some danger resulting from rational or passional processes produces two types of answers other than violence and, therefore, two different types of politics.

The singular nature of Pascal's answers to these questions offers a way of understanding the entirety of his politics. Unlike Hobbes and Spinoza, it is the field of theology that serves as the basis for self-preservation for human beings in Pascal. One could be led to believe that, for a thinker so close to Jansenism, worldly life may not be as valuable. Nevertheless, we find in Pascal an appreciation of life stemming from God. As established in the XIV *Provincial Letter*, God is the Creator of human beings, and, as such, their lives also belong to him, so that he has a direct right over them: "[...] how dare you usurp the power of life and death, which belongs essentially to none but God, and which is the most glorious mark of sovereign authority?" (Pascal, 1952, XIV, p. 111). Such prerogative is so important that not only is it not possible to take anyone else's life, but the same applies to one's own: "[...] man has no power even over his own life" (Pascal, 1952, XIV, p. 108). As a result, every time a man passes away, his death conveys God's will.¹⁶

Nevertheless, even if the life of human beings belongs to God, He did not create human beings *in order to die*, but in order to serve,¹⁷ which is why God ultimately wants human beings to live, so that they can worship; it also explains why God protects human communities and values human life: "[...] it has seemed good to His providence to take human society under His protection [...]" (Pascal, 1952, XIV, p. 108).

It is because God has an interest in the life of human beings that they should strive to preserve it until the moment He decides to take it. It is man's duty to preserve his own life so as to serve God. Thus, politics and its impulse to pacify appear as a human way to enforce God's will of human self-preservation.

If self-preservation is grounded on theological reasons, however, for what reason would human life ever be threatened, thus justifying the creation of a political order? Part of the debate in 17th-century political philosophy consisted in determining whether the violence of the state of nature emerged from human nature itself or if, conversely, it emerged from socialization and from encounters with other individuals.¹⁸ Pascal provides a way out of this situation by claiming that

16 "If [...] through a transport of grace, we regard this accident [death], not in itself and apart from God, but apart from itself, and in the inmost part of the will of God, in the justice of his decree, in the order of his providence, which is the true cause of it [...] we shall adore in humble silence the impenetrable loftiness of his secrets, we shall venerate the sanctity of his decrees, we shall bless the acts of his providence, and, uniting our will to that of God himself, we shall wish with him, in him, and for him, the thing that he has willed in us and for us from all eternity (Pascal, 1910b, p. 331-332).

17 "[...] the depravity of men disposes them to prefer that factitious honour before the life which God hath given them to be devoted to his service [...]" (Pascal, 1952, XIV, p. 112).

18 "The state of nature is a state in which humanity has a relationship with things, not with one another (or only fleetingly)" (Deleuze, 2004, p. 52).

violence does not come from a single human nature, but from the coexistence of two human natures. Before the Fall, human beings enjoyed a first nature, which was succeeded by the second;¹⁹ It is in the conjunction between the two that violence can be explained, and thus, the need for politics.

The will of the human being is a movement, with its first and main driving force being love;²⁰ it tends inexorably towards its satisfaction, which represents its true repose. Thus, for Pascal “desire” corresponds to the movement of the will towards its satisfaction, so that every human being aspires to be happy: “All men are in search of happiness. There is no exception to this, whatever different methods are employed. They all aim for this goal” (Pascal, 1999, § 181, p. 51). But such desire has different motivations according to each nature. In the state of innocence, Grace orients it toward God; after the Fall, it is directed toward the human being itself and toward material and symbolic goods.²¹

Before the Fall, in his search for perfection,²² the human being loved God and loved himself in God, through God, which allowed for an infinite love of himself. Not only did he have access to infinite love, but also to an infinite object of love. After the Fall, such conjunction became complicated. The infinite love of which the soul is capable became oriented toward a finite being—the human being—thus becoming unable to fulfill it completely: “This is the origin of self-love” (Pascal, 1910b, p. 336). The Fall threw man into the void, in a condition of lacking, because his love could no longer find repose or satisfaction in the love of an infinite being who fulfilled him completely.²³ Infinite love, which continues to propel him in spite of the Fall, could no longer be satisfied by a finite object. Thus, infinite love lost its infinite object and is therefore constantly looking for it. Two strategies emerged then to try to satisfy the infinite love lacking an infinite object.

First, so that the infinite love oriented toward the human being can continue to love an infinite being, it is possible to consider taking the human being himself toward an infinite status. If infinite love requires an infinite object, it should suffice for the human being to become infinite. Nevertheless, being aware of his own wretchedness,

19 “That is the state humanity is in today. They retain some ineffective inkling of the happiness of their first nature, and they are sunk in the wretchednesses of their blindness, and of their concupiscence which has become their second nature (Pascal, 1999, § 182, p. 54).

20 “The intellect believes naturally, and the will loves naturally [...]” (Pascal, 1901, p. 78-79).

21 “Concupiscence has become natural for us and has become our second nature” (Pascal, 1999, § 509, p. 122).

22 “Men, who naturally desire what is most perfect [...]” (Pascal, 1910b, p. 360).

23 “The truth covered by this mystery is that God has created man with two loves, the one for God, the other for himself; but with this law, that the love for God shall be infinite, that is without any other limits than God himself; and that the love for self shall be finite and relating to God. / Man in this state not only loves himself without sin, but could not do otherwise than love himself without sin. / Since, sin being come, man has lost the first of these loves; and the love for himself being left alone in this great soul capable of an infinite love, this self-love has extended and overflowed in the empty space which the love of God has quitted; and thus he loves himself alone, and all things for himself, that is, infinitely. This is the origin of self-love” (Pascal, 1910b, p. 336).

he cannot directly elevate his own “self” toward a state of infinity. The only possibility is confusing his “self” with the image of his own “self” that he perceives in others. The human being cannot elevate himself without God, but he can elevate his social image by having an impact on the perception of others, which is why the search for esteem is crucial in human beings: “The whole of man’s happiness lies in this esteem” (Pascal, 1999, § 30, p. 9). The process of confusing the “self” and the “imagined self” requires two different actions. On the one hand, we should forget the fact that we are nothing compared to God, so as to conceal the ontological wretchedness of the new object of desire (the “self”), which paves the way for the type of diversions that have the forgetting of our own wretchedness as their goal.²⁴ On the other hand, we should give value to ourselves through a displacement in the perspective from which we perceive ourselves. We would then look at ourselves through the eyes of others in a mirroring process in which we would like to become “[...] everything to everyone” (Pascal, 1999, § 547, p. 128). Such is the basis of vanity in self-love. This mirroring process and the resulting vanity respond to the need to adjust the finite, wretched, hateful “self”²⁵ to the nature of infinite love, in order to make the former worthy of the latter.

Second, the adjustment between infinite love and a finite object can also take place through the accumulation of goods external to the “self”. Because infinite love cannot be satisfied even by God (because of the Fall) or by the ontological poverty of the “self,” perhaps its infinite nature can be satisfied by another infinity: the infinite accumulation of goods. Even though objects are finite, it is possible to think of reaching infinity through their infinite accumulation, thus satisfying an infinite love.²⁶ In this case, the purpose is to reach a potential infinity through an infinite accumulation of finite entities. Such is the basis of the second form of self-love: self-love of essential comfort.²⁷

Through these two types of self-love, desire and will attempt to fulfill the void left by God after human beings turned away from Him: “[...] there was once within us true happiness of which all that now remains is the outline and empty trace [...] Man tries unsuccessfully to fill this void with everything that surrounds him [...]” (Pascal, 1999, § 181, p. 52). Now, these two desires do not coexist independently: the possession of

24 “Not having been able to conquer death, wretchedness, or ignorance, men have decided for their own happiness not to think about it” (Pascal, 1999, § 166, p. 44).

25 “The self is hateful” (Pascal, 1999, § 494, p. 118).

26 “[The springs of action] of the will are certain desires natural and common to all mankind, as the desire of being happy, which no one can avoid having, besides several particular objects which each one follows in order to attain, and which having the power to please us are as powerful, although pernicious in fact, in causing the will to act, as though they made its veritable happiness” (Pascal, 1910d, p. 401).

27 For Pascal, “essential comfort” always means that pleasure emerges from goods that are unrelated to esteem (See Lazzari, 1993, p. 12, n. 28).

goods also increases the value of our social image, and then, it reinforces our esteem and the recognition we may expect from others. That is a hopeless search, however, because neither the value of our social image nor the infinite accumulation of finite things can occupy God's place or compare to his infinitude: "This infinite abyss can be filled only with an infinite, immutable object, that is to say, God himself" (Pascal, 1999, § 181, p. 52).

These two desires (for goods and for esteem) explain the emergence of violence, as they serve as the basis for yet another desire: the desire for domination. The mechanism through which one searches for recognition moves the entirety of humanity, which has two consequences. First, because recognition is relative—in that being recognized always means being more so than someone else—, its process is infinite, so that if others strive to achieve it, we must do the same to maintain our own level of recognition, which is measured through comparison, and therefore, through a process that generates envy. Because being recognized always implies being more so than someone else, we necessarily engage in processes of comparison and competition. Second, because competition is the main driving force behind human beings after the Fall, its outcome is much more important than the preservation of one's own life, which opens the way for a fight to the death: "The sweetness of fame is so great that whatever we pin it to, we love, even death" (Pascal, 1999, § 71, p. 16). Because what is at stake in the search for esteem is the infinitude of love, the fight for our value in the eyes of others is more important than the fight for our lives and our self-preservation.

Thus, the desire for domination, a source for violence in the state of nature, emerges from the need to dominate others to be able to control the source of our social image and add the highest value to it so that it can come close to the infinite object of our desire before the fall: "Pascal recognized the true basis of any social or historical life: the desire which every man has to be 'esteemed' [...], to be 'recognised' [...]" (Goldmann, 2013, p. 275).²⁸ Envy emerges in this context and justifies violence—first, because every fraction of esteem that someone else enjoys amounts to a fraction that is missing from us; second, due to its comparative nature,²⁹ possessing something is not as important as keeping others from enjoying it.³⁰ The emergence of generalized violence in the Pascalian state of nature can be

28 As Goldmann points out: "[...] for Pascal, man is essentially a social being, and the need to be esteemed by his fellows is a fundamental part of his nature" (Goldmann, 2013, p. 276); it should be noted, however, that such a need for esteem is part of his second nature.

29 We can observe here the importance of Pascal in Jean-Jacques Rousseau's work, as the latter places comparison at the core of his philosophy by means of the opposition between self-likeness and self-love (See Olivo-Poindron, 2010).

30 Pascal confirms this in the negative: "the universal good which we all desire could not lie within any single thing which can be owned only by one person and which, if it is shared, causes more distress to its owner over the part the owner is denied than enjoyment over the part the owner has" (Pascal, 1999, § 181, p. 52).

explained, then, by the Fall and the break-up of the union with an infinite object that may satisfy our love.

II. The Self-Regulation of Affect and the Emergence of Common Norms

The anthropological basis of violence in the double nature of the human being cancels out the possibility of natural sociability because what is natural—due to the Fall—is for everyone to compete with each other. In such a competitive environment, the other appears as a means or as a tool to achieve the double goal every human being has: to run away from the nothingness that he is and to come closer to a higher level of being, in order to become an object that may satisfy an infinite love.

The foundation of political order, however, cannot rely on such a naturalistic ground, which would presuppose an original difference in human beings that may justify a natural hierarchy among them. For Pascal, all human beings are naturally equal, both in terms of their bodies and their minds; or, to be more exact, there are no differences so profound that they may justify and serve as the basis for a hierarchy in the political field. It is not a matter for Pascal, as a mathematician and a physicist, of erasing the difference between gifted men and ordinary humans. Nevertheless, throughout *Of the Geometrical Spirit*, he repeatedly claims that every science must begin by offering definitions of words which are clear and precise. Nevertheless, such a process of definition throws us back into a regression towards infinity which can only be stopped through non-deductive knowledge: the knowledge of principles: “[...] the knowledge of first principles such as space, time, movement, numbers is as certain as any that our reasoning can give us. [...] The principles are felt, and the propositions are proved” (Pascal, 1999, § 142, p. 36). Thus, as much as deductive abilities on the part of scientists may differ, they are always based on the ability to feel that remains the same for every human being.³¹ Nature has offered a definition for words such as “time” or “space” that are common to all human beings, so that we may understand them without a further need to define them: “there are some words incapable of being defined; and, if nature had not supplied this defect by a corresponding idea which she has given to all mankind, all our expressions would be confused” (Pascal, 1910c, p. 426). Regarding cognitive abilities, then, their difference is not natural difference, so that an original hierarchy could be justified; it is simply a matter of how they are used and how they have been used.

31 “Thus, in pushing our researches further and further, we arrive necessarily at primitive words which can no longer be defined, and at principles so clear that we can find no others that can serve as a proof of them” (Pascal, 1910c, p. 424).

The same could be said of physical abilities. As someone who suffered throughout his life due to illness, Pascal knew well enough that there are differences in what human beings can do with their bodies. Nevertheless, no difference in physical ability can justify a political hierarchy because bodies do not reflect any type of political status: “Your soul and your body are, of themselves, indifferent to the state of boatman or that of duke; and there is no natural bond that attaches them to one condition rather than to another” (Pascal, 1910a, p. 379). The Fall caused human beings to become so distanced from God that the finite distance between them seems now minimal and insignificant: “Within the scope of these infinities all finites are equal [...]” (Pascal, 1999, § 230, p. 70). Consequently, the differences entailed by the political order cannot be grounded on a natural hierarchy.

And yet, they cannot be grounded either on a pact, as they are in the case of Hobbes—whose work Pascal read (Zarka, 2016, p. 234)—, since the three concepts needed for building a theory of the social pact (human nature, natural Law, and laws of nature) are all questioned by Pascal. (1) Human nature, for Pascal, is divided into two natures; in fact, what Hobbes calls human nature cannot be reduced to the way Pascal understands the second nature resulting from the Fall. For Pascal, instead, there are more than two human natures: rather, there is an infinite dissemination of human natures: “How many natures there are in us!” (Pascal, 1999, § 681, p. 162). (2) The same goes for natural Law: equality among human beings does not reside in a common law, but in a common distance from God after the Fall. (3) Finally, while Pascal claims in his XIV *Provincial letter*,³² that there are in fact laws of nature, in his *Pensées*, which he wrote later, he precludes the possibility of getting to know them, be it through feelings or through reason: “No doubt there are natural laws, but our fine reason having been corrupted, it corrupted everything” (Pascal, 1999, § 94, p. 24).

On what grounds, then, can a political order be created if not on natural hierarchies or inequalities emerging from a contract? The answer for Pascal is as cold as it is realistic: the political order is created by force and is kept by imagination.

Unlike Hobbes, the pre-political moment for Pascal is not a state of loneliness on the part of human beings. Even in this first moment, there are already some “parties,”³³ i.e., groups of humans who confront each other to assert their dominance. Consequently, in the end, one of these parties imposes itself by force: “Men will doubtless fight till the stronger party overcomes the weaker, and a dominant party is established” (Pascal, 1910e, § 304, p. 107). Force establishes an

32 “Such are the principles of public safety and tranquility which have been admitted at all times and in all places, and on the basis of which all legislators, sacred and profane, from the beginning of the world, have founded their laws. Even Heathens have never ventured to make an exception to this rule [...]” (Pascal, 1952, XIV, p. 109).

33 “Let us then imagine we see society in the process of formation. Men will doubtless fight till the stronger party overcomes the weaker” (Pascal, 1910e, § 304, p. 107).

order in the first place, which explains why the first laws are those that allow for the dominant group to legally reproduce their power and to legitimate what was earned by force: “the masters, who do not desire the continuation of strife, then decree that the power which is in their hands shall be transmitted as they please” (Pascal, 1910e, § 304, p. 107). At this early stage, politics appears as nothing more than the continuation of war through legal means, since the early laws are nothing more than the justification, legitimation, and continuation of a correlation of forces that existed between the original parties in the pre-political state.

Nevertheless, even if an order can be established initially by force, it is not enough to ensure the perseverance in its being. Because the first laws that regulate the transmission of power reflect the interests of the party that won the war, they cannot be maintained by simple force. For an order to be stable, it requires that somehow the laws that it imposes be accepted by those ruled over through them; it is in this process of acceptance that imagination emerges.

The mirroring effect we have described explains once again the emergence of norms. It should be noted that, anthropologically speaking, we are trapped inside processes where we seek recognition. Now, within a political system, the State distributes the highest honors, and it is to be expected that the greatest recognition, quantitatively speaking, will be granted by a majority. Consequently, there will be two types of individuals. Those who—unaware of the grounds on which the State is built—will believe that the laws are just in themselves and will therefore subject to them: they will act mimetically on grounds of ignorance. But one could imagine that other individuals—knowing full well that laws are not grounded on any transcendental sense of justice, but on the pure contingency of force—will rebel against the political order. Nevertheless, as Pascal points out, they represent no threat to the political order either, since they will rationally follow the law, even if they know they are not just, as a result of their goal to be recognized. As Spinoza explains in his *On the Improvement of the Understanding*, whomever wishes to be recognized, i.e., acknowledged by a human group, must paradoxically subject himself to their norms.³⁴ If we want to be acknowledged by a society that values force, we must then be strong; if, conversely, we want to be distinguished in a society that values compassion, we must show compassion toward our fellow men, since it is always the group which dictates the standards for differentiation, distinction, and therefore, esteem. The same goes for Pascal. There is a rational self-organization of the political order that is based on the fact that, regardless of what one may think, in order to be esteemed by someone, it is necessary to do something the other finds worthy of esteem, thus subjecting oneself to their standards. Pascal states this in the negative when he explains that rebelliousness

34 “[In the pursuit of the highest good] Fame has the further drawback that it compels its votaries to order their lives according to the opinions of their fellow-men, shunning what they usually shun, and seeking what they usually seek” (Spinoza, 1901b, p. 4).

drives one away from the esteem of human beings and that to be more esteemed, one has to obey the laws, i.e., conform to respect what society deems worthy of esteem.³⁵ Since everyone strives for esteem, for there to exist common norms, it is only a matter of there being a great number of individuals thinking that the laws are just, thus abiding by them so that everyone is rationally inclined to respect them, through a process of rational counter-productivity of difference.³⁶ According to this process, paradoxically, in order to differentiate oneself, it is necessary to imitate one another, thus converging into the abidance of norms and commonality of behavior.

The mechanism through which the political order emerges appears to conform to the notion of lightness we have presented before. First, because it has no real basis except for the contingency of force within a human group. But, especially, because lightness³⁷ appears in the process of perseverance in the being of order which is based only on the mirroring process and the search for esteem on the part of all human beings. This explains why a law does not persevere in its being because it is just, but because of the opposite: because it is a law (regardless of its content) that is perceived as just so that everyone subjects themselves to it to gain recognition so that it may, therefore, persevere in its being. Far from any metaphysical foundation, the only political basis for the political order is its very existence: “Following reason alone, nothing is intrinsically just; everything moves with the times. Custom is the whole of equity for the sole reason that it is accepted. That is the mystical basis of its authority” (Pascal, 1999, § 94, p. 24).

III. Politics as the Distribution of Sensitivity

Lightness as the *de facto* foundation of the political order results in a very idiosyncratic understanding of political relationships not just between rules and those ruled over, but also among the latter. These relationships are justified in a differentiation and externalization process, which accounts for Pascal’s understanding of politics as well as their field of action.

As explained in the *Discourses on the Condition of the Great*, political power must be thought based on the categories of chance and contingency.³⁸ Just as a shipwreck survivor who happened to arrive at an island whose inhabitants seemingly recognize in him their long-lost king, thus giving him power, so do politicians enjoy a power that has

35 “But it would not be difficult to make them understand how mistaken they are in courting esteem in this manner” (Pascal, 1999, § 681 p. 162). The French text explicitly uses the word *estime*, which is translated into other languages (such as Spanish) as merely “good opinion” (See Pascal, 2011, p. 516).

36 We have observed the same mechanism both in the works of Spinoza and Adam Smith (See Vinolo, 2016)

37 “Whoever wanted to examine the reason for this [the justness of the law] would find it so feeble and lightweight [...]” (Pascal, 1999, § 94, p. 24, *emphasis ours*).

38 “you find yourself in the world at all, only through an infinity of chances” (Pascal, 1910a, p. 408).

been given to them for contingent reasons. Such contingency results, first, from the force that emerged as the winner in the original establishment of power through filiation laws,³⁹ but it also results from having been born into a family that belongs to the ruling class,⁴⁰ or the fact that one was born in a country that decided to be ruled by one system of government among others, and which grants political power to one group among others:⁴¹ “this right which you have, is not founded [...] upon any quality or any merit in yourself which renders you worthy of it” (Pascal, 1910a, p. 379). Nevertheless, the fact that its foundation is the result of chance does not take away any legitimacy to power; on the contrary, as a result, it can be identified and defined, both on the part of the rulers and of those ruled over, so that the modes of reality may be appropriately distributed. Politics for Pascal is subjected to the logic of distinction and hierarchization of orders: “The infinite distance between body and mind points to the infinitely more infinite distance between mind and charity, for charity is supernatural” (Pascal, 1999, § 339, p. 86). Politics rules in the order of the bodies, so it can only rule over them and demand a certain behavior of them; thus, the social order as well as peace may be maintained.

A ruler must demand that the position he occupies be respected from the outside, but he cannot demand that others believe this position is related to his own personal qualities. An ambassador must demand to be greeted using the title “Your excellency,” but he cannot expect that the fact of being called so also demands of us to think that he is in fact excellent. This creates a rupture in the exteriority of the political order of the bodies and the intellectual order of the minds. The ruler, then, would always do well to distinguish between “[...] two kinds of greatness: for there is greatness of institution, and natural greatness” (Pascal, 1910a, p. 380). Natural greatness creates esteem within the self, as it is associated with internal qualities of individuals. A mathematician deserves to be esteemed intimately and within the self as a result of his qualities in the field of the mind. An army man deserves to be admired as a result of his excellence in the order of the bodies. Natural greatness is independent from what human beings deem worthy; it is “[...] independent of the caprice of men, because it consists in the real and effective qualities of the soul or the body” (Pascal, 1910a, pp. 380-381), which is why they deserve to be intimately, profoundly, and intentionally esteemed. Conversely, political greatness is instituted; it does not exist outside of the political system that guarantees its existence and makes it real: “Greatness of institution depends upon the will of men who have with reason thought it right to honor certain positions, and to attach to them certain marks of

39 “The masters [...] decree that the power which is in their hands shall be transmitted as they please. Some place it in election by the people, others in hereditary succession, etc.” (Pascal, 1910e, § 304, p. 107).

40 “Your birth depends on a marriage, or rather on the marriages of all those from whom you descend. But upon what do these marriages depend? A visit made by chance, an idle word, a thousand unforeseen occasions” (Pascal, 1910a, p. 378).

41 “In one country the nobles are honored, in another the plebeians: in this the eldest, in the other the youngest. Why is this? because thus it has been pleasing to men” (Pascal, 1910a, p. 380).

respect” (Pascal, 1910a, p. 380). Hence, it is not that this kind of greatness deserves no respect; it deserves “the respect of institution” (Pascal, 1910a, p. 381), which is manifested through the external respect, materialized in one’s behavior, toward the position each one occupies according to a purely political logic of hierarchization. One should, then, respect ceremonies, forms of worship, meetings, and honors that are manifested in the outside; however, no ruler can demand that this respect be transformed into esteem.

The same holds true symmetrically for those ruled over. While they must in fact obey the political order, such obedience should only be observed in their behavior, that is, externally. They must abide by the law, rituals, and political hierarchies, but no one can force them to esteem the people they respect externally.

This situation explains the two forms of pathological behavior on the part both of rulers and those ruled over. These suggest a confusion regarding the two orders and a misunderstanding of politics. The ruler runs the risk of mistaking his greatness of institution for natural greatness. The ruler is to split himself into two and adopt a “[...] double thought” as a result of which he can demand respect in the political field even if he knows that respect does not translate into esteem, which is based on a natural quality.⁴² The same applies to those ruled over. There is no problem in kneeling before a king: we kneel before them because we respect them, not because we esteem them: “It is a folly and baseness of spirit to refuse to them these duties” (Pascal, 1910a, p. 381). At play here, once again, is the light nature of politics: we kneel without believing in the superiority of the king. We simply do it because the social order embodied by the king guarantees peace.

We may thus imagine two kinds of pathological behavior on the part of the people. First, it is possible for some people to think of politicians as truly great and naturally superior; conversely, some others will not respect them because they know full well that none of them is naturally superior. Both attitudes rest on the ignorance of what politics means, and as different as their attitudes are, they reveal a symmetry resulting from a confusion between natural greatness and greatness of institution. What is then, for Pascal, the right attitude? It is to obey precisely because one knows that greatness is nothing more than greatness institutionalized by the social order, as respect does not imply esteem: “The rank and file honour people of high birth. Those of middling intelligence despise them, saying that their birth is an advantage of chance, not of what they are. Clever men honour them, not in the way the rank and file do, but from deeper motives”⁴³ (Pascal, 1999, § 124, p. 31).

42 “[...] you should have a double thought, like the man of whom we have spoken, and that, if you act externally with men in conformity with your rank, you should recognize, by a more secret but truer thought, that you have nothing naturally superior to them” (Pascal, 1910a, p. 379).

43 The French text is more precise as it does not speak of a deeper motive, but of a thinking from behind (*la pensée de derrière*), suggesting an altogether different form of thinking (See Pascal, 2011, p. 206).

One could think, then, that politics for Pascal implies an absolute conformity on the part of citizens before their rulers, regardless of what the law establishes, thus definitely nullifying the category of “legitimacy” and substituting it for that of “legality.” To a certain extent, such complete conformity does exist, and is in fact so important that—as in Spinoza—⁴⁴ political (i.e. external) obedience may lead a Christian man to obey irrational legislation: “True Christians nevertheless obey these madnesses, not because they respect them, but only the order of God which, to punish men, has subjected them to these madnesses” (Pascal, 1999, § 48, p. 12). Still, there are limits to obedience and to the power of rules; but these limits do not result from higher values or from a legitimacy that is external to the political field. Conversely, they result from a deeper understanding of what politics entails.

First, there is a limit to political power that occurs between orders. Political power, regardless of how strong it may be, how authoritarian it may be, is limited to its field, which is the order of the bodies; for that reason, it cannot impose anything outside of its purview. It may force someone to kneel before a God, but not to believe in Him; it may force someone to hail the queen, but not to love her; it may force someone to attend a ceremony where a poet will be awarded a medal, but not to admire his poetry. Everything rests here on the need to have a double thought: one that rules over our outside behavior; the other, which lies hidden and defines who we admire: “We must have deeper motives <*une pensée de derrière*> and judge everything by them [...]” (Pascal, 1999, § 125, p. 31). Consequently, a politician cannot impose a State religion,⁴⁵ aesthetic, or science. For Pascal, the desire to extend political power beyond its order amounts to tyranny. There should be, then, a limit to political power, which consists in reminding it that its reach and foundation within its order is contingent: “Tyranny is wanting to have something in one way when it can only be had in another” (Pascal, 1999, § 91, p. 22). Justice entails, then, respect to the orders and forces each individual to be aware of the world in which one is acting. Scientific conviction is not the same thing as political conviction, morality is not politics, and faith is not reason. To each field corresponds a specific world which carries with itself its own relationship of justice with the objects of said world, which opens up the possibility of talking about justices, instead of a single justice. Consequently, we have associated the first limitation to political power as being “between orders”, as it relies on the fact that each order delimits the other, and that interferences between orders are impossible. Just as it is useless to prove that God exists, or try to prove

44 “[...] if a man, who is led by reason, has sometimes to do by the commonwealth's order what he knows to be repugnant to reason, that harm is far compensated by the good, which he derives from the existence of a civil state” (Spinoza, 1887a, III, 6, p. 303).

45 “The way of God, who disposes all things gently, is to implant religion into our mind through reason and into our heart through grace. But to want to implant it into our mind and heart with force and threats is to implant not religion, but terror” (Pascal, 1999, § 203, p. 60).

one's love for another, it is useless to impose internal esteem or love for rulers in the field of politics.

But in addition to this limitation “between orders,” there are also limitations “within an order.” Because one order does not interfere with the other, political power is limited by the borders of what it can do. Beyond knowing whether the State should do something, it should be noted that there are things that it simply cannot do. Thus, Pascal observes the way in which Galileo’s censorship on the part of the Church was a mistake. As much as one wants to censor it, scientific truth will impose itself in the field of science, regardless of what the Church can do as the State: “It was to [...] little purpose that you obtained against Galileo a decree from Rome condemning his opinion respecting the motion of the earth. It will never be proved by such an argument as this that the earth remains stationary [...]” (Pascal, 1952, XVIII, p. 165). Likewise, the State cannot have an influence over the way one loves or reasons, as it only can expect of its citizens a certain type of behavior. There is an entire sphere of human life, internal and intimate, with which politics cannot interfere, not even through tyrannical power, pointing once again the lightness of politics in Pascal’s work.

Conclusion

We can see, then, how politics works for Pascal, and to what extent it can be rationally explained, even though it may not have a rational basis. Its lightness points to a single objective: to guarantee peace. Each individual may think, experience, or feel as they wish, provided that their behavior abides by positive law. Such is the basis of politics for Pascal: if politics had a goal other than peace, it would make no sense for Pascal to pay so much attention to respect for positive law, even if it is irrational.

In fact, Pascal himself states so explicitly: “The worst evil of all is civil war” (Pascal, 1999, § 128, p. 32). One could offer biographical explanations for this fear of civil war and the resulting appreciation of peace. Similar associations have been advanced for major philosophical works. Some have tried to prove that Hobbes’ philosophy is based on his experience of childhood violence.⁴⁶ Some others attribute Spinoza’s transition from the *Theologico-Political Treatise*, which ascribes to politics the goal of attaining freedom,⁴⁷ to the *Political Treatise*, in which politics should simply guarantee safety and peace,⁴⁸ as a result of his having witnessed the De Witt brothers’ lynching.⁴⁹

46 It is said that Hobbes’s birth was induced prematurely as they feared an imminent invasion by the Spaniards; it is as if fear had been the foundational and original passion in Thomas Hobbes’s life (See Moya, 2011).

47 “In fact, the true aim of government is liberty” (Spinoza, 1887b, XX, p. 259).

48 “Now the quality of the state of any dominion is easily perceived from the end of the civil state, which end is nothing else but peace and security of life” (Spinoza, 1887a, V, 2, p. 313).

49 Spinoza denounced the lynchers as the ultimate barbarians (*ultimi barbarorum*) (See Nadler, 2018, p. 356). “His true ultimi

Pascal's position in favor of peace could also be explained in terms of his childhood experience of trauma as a result of the repression of a tax-related uprising—*La révolte des Nu-Pieds*—in Normandy, in 1639 (Petit, 2023, pp. 23-27).

Nevertheless, interesting and plausible as these interpretations may be, they remain unverifiable, and correspond more to the field of psychology than to philosophy. For that reason, it is necessary to explain in a philosophical manner the constant and repeated repulsion that Pascal experienced against civil war,^{50 51} which leads him to conceiving of politics as the field that must guarantee peace.

Politics is given a single, behavioristic, external goal, maybe somewhat disappointing due to its lightness, because God did not create humans so that they died. While it is true that He created them mortal, it does not mean that they should die in battle against each other. For that reason, preserving the life of human beings is a value, as it responds to God's will. Therefore politics in Pascal's work serves a God-given role (Albiac, 2007), not because it has any metaphysical foundations, as God does, but simply because politics appears as the lightest way to comply with God's will of persevering in the being of humans. Once again, it is the anthropology of the Fall that explains politics. After we turned away from God, only some especially pious individuals could directly fulfill God's will; not everyone is capable of doing so. For that reason, politics serves as an indirect, easy way to make everyone live up to the reason why human beings were created. If not everyone will be able to understand, at least let everyone obey. Everyone will abide by God's will without knowing, thinking they are responding to their exclusively individual interests. Politics is, thus, the displacement of God's will, its mediation, as well as its mediatization; quite literally, its *différance*.

References

- Albiac, G. (2007). À la place de Dieu : sur les paradoxes du politique chez Pascal et Spinoza. In Bove L., Bras G. & Méchoulan E. (dir.), *Pascal et Spinoza, Pensées du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Editions Amsterdam, 285-293.
- Albiac, G. (2011). *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Tecnos.

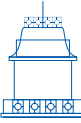
barbarorum would become the book in which he worked since then and until his death: his *Tractatus politicus*" (Albiac, 2011, p. 228, translation ours).

50 "Reason can do no better, for civil war is the greatest of evils" (Pascal, 1910, § 320, p. 111).

51 It is noteworthy that when Derrida analyzes the mystical foundation of power and justice, he immediately resorts to Pascal, as if in their anti-metaphysical quest, both Derrida and Pascal agreed on the unfounded nature of every justice and every law (See Derrida, 1992, pp. 11-14).

- Deleuze, G. (2004). Jean-Jacques Rousseau: Precursor of Kafka, Celine, and Ponce. In *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. Trans. Michael Taormina. Los Angeles: Semiotext(e), 52-55.
- Derrida, J. (1992). Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority.” In *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Trans. Mary Quaintance. New York: Routledge, 3-67.
- Descartes, R. (2000). *Meditations and Other Metaphysical Writings*. Trans. Desmond M. Clarke. London: Penguin Books.
- Goldmann, L. (2013). *The Hidden God*. Trans. Philip Thody. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203431696>
- Harman, G. (2014). *Bruno Latour: Reassembling the Political*. London: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183p1ks>
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacquet, C. (2007). Force et droit chez Pascal et Spinoza. En Bove L., Bras G. & Méchoulan E. (dir.), *Pascal et Spinoza, Pensées du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Éditions Amsterdam, 295-307.
- Lazzeri, C. (1993). *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.lazze.1993.01>
- Marion, J-L. (2004). *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2004.02>
- Moya, C. (2011). Prólogo al Leviatán. In Thomas Hobbes, *Leviatán*. Buenos Aires: Losada, 7-29.
- Nadler, S. (2018). *Spinoza: A Life*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108635387>
- Nicole, P. (2011). Introduction au Discours sur la conditions des grands. In: Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*. Paris: Garnier, 745-747.
- Olivo-Poindron, I. (2010). Du moi humain au moi commun: Rousseau lecteur de Pascal. *Les études philosophiques*, 2010/4 (N°95), 557-595. <https://doi.org/10.3917/leph.104.Q557>
- Pascal, B. (1901). *The Thoughts of Blaise Pascal*. Trans. C. Kegan Paul. London: George Bell and Sons.
- Pascal, B. (1910a). Discourses on the Condition of the Great. In *The Harvard Classics. Blaise Pascal. Thoughts. Letters. Minor Works*. Trans. O. W. Wight. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 378-382.
- Pascal, B. (1910b). Letters. In *The Harvard Classics. Blaise Pascal. Thoughts. Letters. Minor Works*. Trans. M. L. Booth. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 321-364.
- Pascal, B. (1910c). Of the Geometrical Spirit. In *The Harvard Classics. Blaise Pascal. Thoughts. Letters. Minor Works*. Trans. O. W. Wight. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 421-436.

- Pascal, B. (1910d). The Art of Persuasion. In *The Harvard Classics. Blaise Pascal. Thoughts. Letters. Minor Works*. Trans. O. W. Wight. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 400-410.
- Pascal, B. (1910e). Thoughts. In *The Harvard Classics. Blaise Pascal. Thoughts. Letters. Minor Works*. Trans. W. F. Trotter. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 9-320.
- Pascal, B. (1952). The Provincial Letters. In *The Provincial Letters. Pensées. Scientific Treatises*. Trans. Thomas M'Crie. London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1-170.
- Pascal, B. (1999). *Pensées and Other Writings*. Trans. Honor Levi. Oxford: Oxford University Press.
- Pascal, B. (2011). *Pensées, opuscules et lettres*. Paris: Garnier.
- Petit, T. (2023). *Pascal*. Paris: Ellipses.
- Ramond, C. (2005). La loi du nombre (ou la démocratie comme « régime absolu »), In Spinoza, *CŒuvres complètes*, Tome V, *Traité Politique*. Paris: PUF, 7-43.
- Spinoza, B. (1887a). A Political Treatise. In *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. I. Trans. R. H. M. Elwes. London: George Bell and Sons, 279-387.
- Spinoza, B. (1887a). Theologico-Political Treatise. In *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. I. Trans. R. H. M. Elwes. London: George Bell and Sons, 1-278.
- Spinoza, B. (1901a). Correspondence. In *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. II. Trans. R. H. M. Elwes. London: George Bell and Sons, 273-420.
- Spinoza, B. (1901b). On the Improvement of the Understanding. In *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. II. Trans. R. H. M. Elwes. London: George Bell and Sons, 1-38.
- Spinoza, B. (2018). *Ethics. Proved in Geometrical Order*. Trans. Michael Silverthorne and Matthew J. Kisner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terrel, J. (2001). *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Seuil.
- Thirouin, L. (2011). *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris: Vrin.
- Vinolo, S. (2013) La majorité contre la foule. *Revue Cités*, N°53 (1), 87-106. <https://doi.org/10.3917/cite.053.0Q87>
- Vinolo, S. (2016) Spinoza et l'argent-La politique comme économie des passions. *Revue philosophique de Louvain*, 114(2), 221-244. <https://doi.org/10.2143/RPL.114.2.3162209>
- Zarka, Y. C. (2016). *Hobbes and Modern Political Thought*. Trans. James Griffith. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474401203>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Language of shock and present experience: Benjamin as a reader of Baudelaire

Gustavo Chataignier

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.
gchataignier@ucm.cl

Lorena Souyris

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.
lsouyris@ucm.cl

Recibido: 12 de diciembre de 2023 | Aprobado: 14 de mayo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355722>

Abstract: This article discusses Benjamin's interpretation of Baudelaire's poetry as a key to reading modernity. Understanding the ambiguities between novelty and archaism, typical of the time, is only possible thanks to the poet's gesture of privileging radical contingency. On the one hand, the violence of unwanted encounters amid the crowd does not allow for reflection; on the other, its productive dimension makes contingency speakable. The poet's verses will make possible the encounter of the now of experience with the available past in terms of expectation: explanatory images are produced from the singularity of language. Finally, the Lacanian real is produced thanks to the understanding of the psyche as structure.

Keywords: Real, Shock, Baudelaire, Walter Benjamin, Psychoanalysis

How to cite this article:

Chataignier, G y Souyris, S. (2025). Language of shock and present experience: Benjamin as a reader of Baudelaire. *Estudios de Filosofía*, 71, 54-74. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355722>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Lenguaje del choque y experiencia presente: Benjamin lector de Baudelaire

Resumen: El presente trabajo aborda la interpretación que hace Benjamin de la poesía de Baudelaire, para tratarla como una clave de lectura de la modernidad. Comprender las ambigüedades entre novedad y arcaísmo, típicas de la época, solo es posible gracias al gesto del poeta de privilegiar la radical contingencia. Por un lado, la violencia de encuentros no deseados en medio de la multitud no permite la reflexión; por otro, su dimensión productiva hace que la contingencia se vuelva decible. Los versos del poeta posibilitaron el encuentro del ahora de la experiencia con el pasado disponible en cuanto expectativa: se producen imágenes explicativas partiendo de la singularidad del lenguaje. Finalmente, lo real lacaniano adquiere el mismo valor operatorio que el choque: se simboliza lo vivido, cuya inteligibilidad se produce gracias a la comprensión del psiquismo como estructura.

Palabras clave: Real, Choque, Baudelaire, Walter Benjamin, Psicoanálisis

Gustavo Chataignier es Doctor en filosofía (Paris 8) y académico de planta del departamento de filosofía de la Universidad Católica del Maule (Chile). Es investigador asociado del Laboratoire des logiques contemporaines de la philosophie (Paris 8) y CELLAM (Centre d'Études de Langues et Littératures Modernes, Rennes 2).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

Lorena Souyris es académica de planta de la Universidad Católica del Maule (UCM, Talca, Chile), donde es directora del Centro de investigación Religión y Sociedad (CIRS). Doctora en filosofía por la Université Paris VIII (2014), con un post-doctorado en la École Normale Supérieure de Paris sobre la filosofía de Hegel (2016-2018). Y con un post-doctorado sobre género y psicoanálisis (2018-2020) en el LEGS (laboratoire des études de genre et de sexualité, Université Paris VIII, Université Paris Lumière, CNRS).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7682-8723>



1. Introduction

Unlike Marx, Benjamin rarely uses the term “alienation”, preferring to use “phantasmagoria”. This word, however, is also easily found in the lexicon of the author of *Capital* (1983). Lukács takes Marx’s (1960, p. 110) economic analyses as “given”, in what might be seen as an overcoming of the immediate in view of the search for its socially mediated processuality. Benjamin proceeds in this way, but, innovatively, he is more interested in an imaginative detailing of the action of capital in urban life, than in “concrete descriptions” (Löwy, 1990, p. 213).

With literary analysis or obscure writers, Benjamin starts from the micro to understand their time. He makes use of a double vision—not condemning, but understanding—, betting on the interruption of infernal repetition for the advent of the new: it is double because it mortifies the phenomenon, turning it into an idea, to save it from pure contingency. Here we will approach some of his considerations on Baudelaire, which unfold in his work, to lose ourselves in the arcades, blockades, exhibitions and barricades of the *belle époque parisienne* in a virtual dialogue with the present time. Let us see how Benjamin, mediated by his interpretation of Baudelaire, perceives modern second nature. In Baudelaire’s themes, the problematic acquires the palpable vision of the lyric poet, not hiding in a “pure art”.

This article aims to follow Walter Benjamin’s reading of the poet Charles Baudelaire. In a broad sense, it is a matter of giving visibility to the present time experience through the understanding of the renewed sonnets of the French poet, starting from an analysis of Paris in the nineteenth century. This program, moreover, was shared by Baudelaire, as we read in his opuscle on modernity, dedicated to the paintings and drawings of Constantin Guy, when modernity is identified as the ephemeral, the other half of beauty, understood in this amphibious way:

You have no right to despise this transitory and fugitive element, whose metamorphoses are so frequent. By suppressing it, you inevitably fall into the void of an abstract, indefinable beauty, like that of the first woman before the original sin (Baudelaire, 1961, pp. 1163-1164).

That said, the investigation of Baudelairean images will generate a normativity proper to modernity, as the new is expressed through an excess of signs, whether in the signs of cities or in the agglomerations of people and population flows, giving rise to a nascent mass culture.

In choosing Baudelaire’s verses as a lens on time, Benjamin devotes himself to understanding not only his verses, but also, in parallel, the individual type that produced them. However, fleeing from the psychologization of personal projections, it is a matter of understanding the individual as a product of his time, with a reflective activity that also offers the poetic gesture of creation. Thus, it will be a matter of

following in the footsteps of the *flâneur* as a sign of the internal dynamics of the *socius*—a result of capitalism and yet resistant to it, he struggles to give individuality to the universalization regime in force.

If the poet and the passerby in a nineteenth-century European capital are immersed in the shocks of everyday life, their conception of beauty must feed on it. The moment of interruption of expectations, which can lead to normalization and indifference or to the gesture of creative decentering, implies a new functioning of the psyche, hence Benjamin's references to Freud and our subsequent proposal for a dialogue with Lacan.

Lacan's contributions consist in bringing the external dimension of shock to the functioning of the psyche. Literary creativity, especially that of Baudelaire, is thus also indebted to a treatment of experience that activates and expresses the unconscious as creation.

The remainder of this paper will address the following topics: (2) poetry and lyricism in nineteenth-century Paris, arriving at the experience of shock; (3) the unconscious as structure and the real as evasion; (4) poetry and visibility; (5) the figure of the *flâneur*; and (6) (inconclusive) conclusions, where we point to the openness of thought nourished by contingency, oscillating between reproduction and utopia.

2. Modern lyricism

Baudelaire wanted to be understood. He then addresses his “fellows”: *Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère* (Baudelaire, 1989, p. 3), as in the poem “To the Reader” that opens *The Flowers of Evil*. Their rickety willpower and concentration prevent or hinder the reading of lyric poetry: “What they prefer is sensual pleasures; they are familiar with the *spleen* which kills interest and receptiveness”¹ (Benjamin, 1994, p. 103). The poet refers to his contemporaries, the men in the street whom he encounters and greets with the famous verse already mentioned. In the second half of the nineteenth century lyric poetry was discredited, which is evident in the following facts: lyric poetry ceased to be poetry, and Baudelaire was the last poet that had great success writing lyric verses. Since the “conditions for a positive reception” of this type of poetry are “less favorable”, they say little about the reader's experience (Benjamin, 1994).

In the same cultural context, from the late nineteenth century, philosophy turned to the apprehension of what would be “true experience”. These attempts, known as the “philosophy of life”, do not start from man in society; they turn to literature, nature and myth, which Benjamin also does, but in a dialectical way. Henri Bergson

1 *Spleen* is understood as the gloomy and melancholic feeling of the late nineteenth century.

stands out among these philosophers. In *Matter and Memory* (2012), the structure of memory would be decisive for philosophical experience. Experience in this work by Bergson corresponds to “duration”.

One of Proust’s great merits might be that he tried to reproduce in “today’s social conditions” the experience described by Bergson. In Proust, Bergson’s “pure memory” becomes “involuntary memory”, as opposed to “voluntary memory”. In the French novelist, the past returns when it comes into contact with a material object, a sensation such as taste, as a reaction to the intention and machinations of intelligence (Benjamin, 1994).

Benjamin points to a “historical rivalry” between forms of communication. The old narrative gives way to information (journalistic, above all), which in turn moves toward pure sensation. This movement is reflected in experience, or rather in its “atrophy”. The narrative form differs from the others in that it does not seek to transmit knowledge, but to renew and update “tradition”: “it embeds it [knowledge] in the life of the storyteller in order to pass it on as experience to those listening” (Benjamin, 1994, p. 10). Proust’s Herculean effort is to reconstruct the storyteller, master of his labyrinths. He narrates his whole life, beginning with his own childhood. The experience that arises from this does not separate voluntary memory from involuntary memory in a definite way, since it is an account of what was experienced at some point in time.

The division between the two memory categories is the same as that between individual past and collective past. As in cults, a remembered moment is a pretext for its eternal reproduction (*idem, ibidem*). As a storyteller

(...) it is granted to him to reach back to a whole lifetime (a life, incidentally, that comprises not only his own experience but no little of the experience of others; what the storyteller knows from hearsay is added to his own) (Benjamin, 1985, p. 221).

If art implies technical mastery as a projection of purpose and also in the production of materiality or sensorial blockage, the unveiling provoked by the involuntary makes possible the advent of a new figure of technique or even its displacement: it is a procedure open to disarray. In other words, if there is intention (or rationality), it is created by its opposite, that is, the unintentional or irrational.

3. Unconscious structure

Benjamin draws on Freud from 1921 and his *Beyond the Pleasure Principle* (1975) to develop his concept of “shock”. A correlation is established between memory (in the sense of involuntary memory) and consciousness; this hypothesis is used “(...) in situations far removed from those which Freud had in mind when he wrote” (Benjamin,

1994, p. 108), since it is not a clinical matter, but rather a street subjectivation. Remembrance protects impressions, while memory disaggregates them. In this sense, memory would be a formless mass not yet actualized in consciousness.

For Freud, the stimulating process disappears in consciousness, which organizes it in a vitiated way: “Consciousness comes into being at the site of a memory trace” (Benjamin, 1994, pp. 108-109). Memory traces are all the less durable the more conscious the stimulus becomes. Involuntary memory is then precisely that which has not been consciously experienced, that which escapes the prefabricated paths we have constructed. According to Freud, this renders the conscious mind incapable of registering any memory traces (Benjamin, 1994). The conscious mind would have as its function the protection from external stimuli—external energies felt as “shocks”. When these shocks are registered by consciousness, their effect ceases to be traumatic (Benjamin, 1994).

Concerning shock and unconscious processes, in an essay devoted to literary criticism (a piece of “applied psychoanalysis” or “psychoanalytic criticism”), Jacques Lacan exercises criticism. According to him, the literary work produces an equivalent of the unconscious, approaching Benjamin’s reading of Baudelaire—making the referential code delirious. The product of the poet is thus the unseen of the vision, the unconscious of an epoch:

The work possesses the equivalent of the unconscious, an equivalent no less real than itself, since it falsifies the unconscious in its curvature. (...) the writer who produces it is no less a falsifier, if he tries to understand while it is produced (...) (Lacan, 1977, p. 15).

In these statements one can note the theme of recollection and lived experience as two moments of the temporal phenomenon of structure. Lacan’s focus on writing is an attempt to examine how the mind works. This is similar to the mythical reconstruction developed by Poe in his text *The Philosophy of Composition*. The particularity of Lacan’s critique lies in its reductionist character with respect to the writing of a text. The gesture of reduction is understood as if the writing exercise were the mere expression of a neurosis. Moreover, it points to the imitation that can be established between a literary work and the effects of the unconscious structure.

In the exercise of writing by the writer, the attempt is even to understand the “hole” created by the signifier. In this instance, meanings are emptied and dissipated—in a regime of contingency, in the same way as in unexpected encounters in the streets. Likewise, what stands out is that writing participates in the instance of the unconscious since, in the exercise of writing, there is a remainder that is stolen, remaining in an unknown place, in a hole. In other words, when the writer is writing, he/she does not know what he/she is doing, since writing assists the structure of the unconscious process.

Now, if there is an interpretation of the act of writing as an exercise, it does not have to be true or false, but it has to be just: beyond an empirical confirmation, it is a question of its functioning, which endorses the possibilities of speech. Lacan expresses this in his attack on the imitation between literary work and effects of the unconscious:

The work only exists in that curvature which is that of the structure itself. We are left then with no mere analogy. (...). It is real, and, in this sense, the work imitates nothing. It is, as fiction, a truthful structure (Lacan, 1977, p. 16).

Taking into consideration memory and its form of organization as a temporal phenomenon of structure, and following Proust, if there is an involuntary act in memory that unveils and reveals itself as intentional or irrational, it is because the act expresses the scene of a literariness in the experience of the unconscious. This literariness is the grammar that names the letter, the symptom and the enjoyment—all of them embedded in the structure of the unconscious as experience of a living language. Such an experience allows us to affirm that the organization of a written text can be understood as a structure of the unconscious. From this view follows Lacan's famous statement: "The unconscious is structured as a language" (Lacan, 1973, p. 23).

The relationship between language and psychoanalysis, particularly between language and the unconscious, leads us to probe into the concept of structure. If Lacan succeeds in asking what is it that "touches" us in the process of writing? or, still, what is the psychic economy involved in that act? or, even, where and how are our bodies touched by the "letters" of literature?, it is because there is in these questions some legitimization of the unconscious structure.

It can thus be seen that the structure of language inscribes a scriptural operation in the signifying chain, which not only produces a subject of the utterance, as an effect of meaning between links in the signifying chain, but also produces a hole that names the Real. Finally, this Real, as part of the structural link of the subject form between the symbolic, the imaginary and the real (that is, the Borromean knot²), can be the translation of a shock, which interrupts the repetition of the signifying chain, letting the new come in.

2 The three registers—the Real (R), the Symbolic (S) and the Imaginary (I)—were introduced in 1953. Later, in the 1970s, he conceptualized them as interlinked, with reference to the topology of the Borromean knot, a topological and ternary structure. This means that the three registers are imbricated among themselves, as a relational whole in a necessary implication, with an underlying principle of equivalence that makes it possible to alternate among them. But, at the same time, each register is in itself Real, Symbolic and Imaginary. What it investigates is the modality of consistency that it presents, in the sense that, although the three registers are equivalent, the truth is that they do not eliminate their respective differences. Thus, the logic of the Borromean knot, in the 1970s, allows us to think that the basis of consistency of the nodal structure, namely, the Real, is the already unthought, the "there is", logically prior to all qualification and discernment in naming. That is why it is an "impossible": impossibility of narrating and thinking something that only happens as a "will have been". See Lacan (1975; 2011).

Another way to identify Baudelaire's lyric poetry is through the influence of the work of Edgar Allan Poe. Writing without a sender is the appropriate form for the sensation of the inexorable passing of time, the subject matter of the author of *The Flowers of Evil*. Through Poe, with the letter that is never revealed, we can affirm a sort of Lacanian poetics, pursuing the traces of language. A first level of reflection will allow Lacan to explain the functioning of the unconscious as a language. The particularity of Poe's narrative for psychoanalytic literature is the connection between metaphor, repetition and signifier. This highlights how the subject is caught up in the webs of unconscious language. But there is also an interplay of memory traces in the psychic mechanism expressed through signifying repetition in the form of metaphors. It could be said that this signifying repetition is a process of "metaphorization" and structuring of psychic reality, and that Lacan finds in writing, whose movement does not follow the rigid metaphorization of a single master signifier, but the complex and knotted articulation of multiple relations between the three registers—the Real, the Symbolic and the Imaginary.

This hints at the Lacanian thesis on the presence of multiple memories recorded in different types of signs in the registers interlinked in the Borromean knot. Thus, the principle that governs the schema of memory, beyond the various levels of memory transcription, is the model of the conscious and unconscious. Moreover, and returning again and again to Freud's *Interpretation of Dreams* (2010), Lacan brings up the notion of "Thing" developed in *Seminar VII* (1986) to exemplify the schema of memory. For Lacan, the "Thing" denotes an "anti-writing" of the unconscious, on the basis of which the subsequent bifurcation of speech and writing can be established. If we take Lacan's analysis to the experience of shock in the Baudelairean city, the Thing, then, is the matter of shock, as the materiality of bodies in the new *polis* disorients the courses of citizens—either so that they may protect themselves from threats or, still, to unveil their possibilities of expression.

In this respect, if the unconscious is fundamentally writing and the battery of these archaic memory inscriptions precedes the first immersion of the unconscious word (*la langue*)³ which translates a sort of babbling of signifiers, then and following Poe's "The Purloined Letter", there is a mechanism of transference with other speaking beings that begins with the oral side of language.

A basic aspect of Lacan's *Seminar on "The Purloined Letter"* (1966) moves the essential triggering of the story: the themes of gaze and voice. Lacan analyzes them under the title of scopic drive (gaze) and vocal drive (voice). To be precise, that unfolding of the path of the stolen letter implies the strange capacity of some characters to discover what others cannot find despite its manifest presence.

3 Term used by Lacan to account for how the mode of operation of the unconscious word occurs. In English, it would be *language*.

From this perspective, Lacan deals with three different gazes which structure Poe's drama. A first gaze is that which does not see; a second gaze is that which sees that the first gaze does not see and which, in turn, fools itself believing it has covered what it hides; and, finally, a third gaze is that which sees in the open what should be hidden. It is through these three gazes that the scopic function operates.⁴ In parallel, the functioning of the vocal drive correlates with the theme of the gaze in the fact of the triggering of an impossible dialogue between a deaf person and one who can hear, letting appear the discursive operator of an intersubjectivity in search of a truth in the constitution of the other, embodied by the image captured in an intersubjective way and through the imaginary register. This expresses the times of the crowds, since anyone can be with such a letter, that is, everyone can be read and seen. Lacan already pointed this out in a lecture he gave in Geneva in 1975, with respect to the gaze and the embodiment or "corporealization" of the environment which, in the case of the Baudelairean city and the crowds of the Paris of his time, means that it is the gaze of the crowd that sees and captures the embodied image of the city, and through this scopic drive the crowd materializes corporeally as an image of itself and takes on weight and dimension.

4. Fencing and visibility

Baudelaire incorporates shock into his experience, which can be read as the Lacanian Real, insofar as an impossible encounter not transmissible under a symbolic form, but transmissible in the artist's scream in the face of creation and its idiosyncrasy (Benjamin, 1994). The image of "self-fencing", Guy's metaphor for the poem "The Sun"⁵

4 Lacan deals with the subject of the gaze in several seminars. However, it is in Seminars X and XI that he discusses the scopic function as one of the four fundamental drives that constitute the unconscious. The specificity in which he deals with the gaze in *Seminar XI* has to do with the distinction between the subjectifying gaze and the physiological function of seeing, i.e., the eye. The former relates to desire and how the subject is looked at thus becoming an image of the Other. What happens there is that the subject knows that he is looked at and sees that he is looked at by other, inscribing both himself and the other in the symbolic order. It is the *fort-da* game: now you see me, now you don't. In contrast, the function of seeing points to the scopic devouring enjoyment of the unconscious Other, that is, a gaze without limit. A crossroads arises here, since the subject may not be seen, that is, the gaze may miss the subject, leaving the subject itself outside the symbolic register of desire, as the subject of desire; but, on the other hand, if there is no limit to the gaze (like the voyeurist), that is, if the devouring eye is not blinded, nothing will prevent the subject from being erased, crushed by the devouring of the Other's desire. The game, in the scopic function that has to do with the Freudian *fort-da*, implies a dialectic concealment/dis-concealment of the gaze of the other, where the other looks at the subject and the subject hides from that gaze; but, at the same time, implies that the other looks for the subject and can un-hide him on condition that he can make him not find him, uncovering the fact of "loss": "if you do not find me, you can lose me". This is where desire occurs, not only the desire of the other, but the desire of the great symbolic Other. See "La schize de l'oeil et du regard" in Lacan (1973, pp. 65-73).

5 "Through all the district's length, where from the shacks/ Hang shutters for concealing secret acts./ When shafts of sunlight strike with doubled heat/ On towns and fields, on rooftops, on the wheat,/ I practise my quaint swordsmanship alone./ Stumbling on

(Benjamin, 1994, p. 68), best defines the poet as he cuts through the shocks, resisting as he creates, sculpting with his foil a face in the big city. Contact with the masses shocks him. It is necessary to understand the masses not as “any sort of collective”, but as an “(...) amorphous crowd of passers-by, the people in the street” (Benjamin, 1994, p. 113).

The *flâneur* has the desire to lend a soul to this crowd; being in the midst of it is the experience he never tires of narrating. Such crowd is not a model for Baudelaire, whose “model” was simply present experience. Rather, it is about its “hidden figure”, its proximity to the potential reader, hypocritical as he is. The fencer strikes to make his way through the crowd, as he is and is not with it. In the poem “The Sun” we find the image of a poet in deserted neighborhoods fighting against a “phantom crowd” of words (Benjamin, 1994, p. 113). What kind of phantom crowd is this? The urban conglomerate alienated from its cultural production? The poet that, surrounded and isolated, feels incapable of expressing what he is experiencing?

Perhaps one can better understand Gide’s consideration of Baudelaire, when he claimed that his work was marked by the intermittency between image and idea, word and thing (Benjamin, 1994), as the material dimension of the word of the good Lacanian neologism, the *motérialisme* (2017). In the lecture he gave in Geneva on the symptom, Lacan develops an examination between writing, saying and language apropos of the symptom. A fundamental mode of relation between writing and trace is raised as an account that has a saying in an equivocal way. This is because the scriptural account that is said is nothing but a residue left by the language of the unconscious. This is where the symptom manifests itself as a meaning that is not interpreted correctly; rather, the meaning, in the subject, allows itself to speak as a signifier that is embodied in language. This signifier manifests itself as an embodied symptom. Therefore, the neologism *motérialisme* proposed by Lacan acquires its value when an embodiment of the word is considered as possible. The relation between *mot* (word) and [mat] (matter) -*érialisme* crystallizes in this meaningful corporeality, in so much a written trace left by language.

Then, going back to the *flâneur*, he would be the contingency of the *motérialisme* as the face of this clash between word and matter: language-producing *motérialisme*. Once displaced by speaking beings in a historical situation, the pre-existence of the word generates a location, and the word flies away. If the only (symbolic) “sense” is circulation, as would be the condition of the *flâneur*, one arrives at the conditions of

words as over paving stones,/ Sniffing in corners all the risks of rhyme,/ To find a verse I'd dreamt of a long time./ This foster-father, fighter of chlorosis,/ Wakes in the fields the worms as well as roses;/ He sends our cares in vapour to the skies,/ And fills our minds, with honey fills the hives,/ Gives crippled men a new view of the world,/ And makes them gay and gentle as young girls./ Commands the crops to grow, and nourishes/ Them, in that heart that always flourishes!/ When, poet-like, he comes to town awhile,/ He lends a grace to things that are most vile,/ And simply, like a king, he makes the rounds/ Of all the hospitals, the palace grounds” (Baudelaire, 1989, p. 72).

circulation of modernity and its cities—far from being a mistake, shock becomes the condition of possibility of sense. Fencing strikes with improvisation and heroically makes a virtue out of necessity (Benjamin, 1994) and, with sword blows, sculpts the visible, making it visible.

The crowd is a “whim of nature”, an unintentional movement (or beyond intention) that still produces effects. What happens in the streets, in urban space, brings together individuals regardless of their classes (in traffic and on walks, for example). These are concrete and socially abstract agglomerations, since the individuals present there are isolated from their private interests, as customers around the “common object”, the commodity. This encounter is the “chance” of the mercantile economy. Totalitarianism massifies it, automating behavior; referring to Nazism, Benjamin (1994) points to the “ideology of the reconciled race” as its destiny (p. 58). A favorite subject of nineteenth-century writers, crowds (see, for example, Victor Hugo) are articulated as the audience of a poetry that is seen in its wake.

Baudelaire is the mass; he does not limit himself to describing it. For Baudelaire is the *parlêtre* (speaking being) of the narrative that gradually brings the Borromean knot into play in writing, that is, in the trace left by the language of the crowd. “The mass was the undulating veil through which Baudelaire saw Paris” (Benjamin, 1994, p. 117). The fascination with diverse human forms was also “the phantasmagoria, where he who waits spends his time” (Benjamin, 1994, p. 117) contradictorily and utterly alone. In the series of poems with the suggestive title “Parisian Paintings”, in the poem “Little Old Women”, distinguishable in the crowd is “(...) the gait that cannot keep up with the pace”, in a “heroic” gesture (Benjamin, 1994, p. 114) that preserves the will to transform the environment. Here is the poem:

In the sinuous folds of the old capitals,/ Where all, even horror, becomes
pleasant,/ I watch, obedient to my fatal whims,/ For singular creatures, decrepit
and charming (Baudelaire, 1989, p. 77).

In “To a Woman Passing By”, the verses construct the image of a widow who shuffles sullenly through the crowd and glances at the poet. What delights him comes from the crowd, which is neither rival nor hostile to the individual. The seduction or fascination that the inhabitant of the metropolis undergoes is a farewell forever—a great shock—, which in Benjamin’s beautiful words shines as an anti-romantic theme, namely, “love at last sight” (Benjamin, 1994, p. 43):

A lightning-flash... then night! —O fleeting beauty/ Whose glance suddenly gave
me new life,/ Shall I see you again only in eternity?/ Far, far from here! Too late!
Or maybe never!/ For I know not where you flee, you know not where I go, O
you whom I would have loved, O you who knew it too! (Baudelaire, 1989, p. 80).

As mentioned above, it is possible to extract an affirmation from reification, to overcome the nausea of the evil flower. Shock forces an encounter, a practice that does not choose interlocutors. The urban mass is the whole of society gathered together, which leads to a recognition of subjectivities and evocation of justice. The poem is the locus of the encounter of city dwellers—community power. In the crowd class differences are attenuated, which makes “To a Woman Passing By” a poem about “the erotic person”, and not so much about a bourgeois in a mob. The encounter only takes place in the “never”—the impossible encounter, according to Lacan’s definition of the Real.

More precisely, in the psychoanalytic theorization proposed by Lacan, the register of the Real manifests itself in different ways. While the Real is always that which is not symbolizable (since it is the shock that leaves a fault or a hole in the symbolic register but, also, that fault “symbolizes” the constitution of the barred—divided—subject as a double image of itself, which is nothing but the imaginary register), the truth is that the Real also manifests itself as an impossible unconscious encounter between signifiers. That is why Lacan’s statement acquires meaning in that impossible place of symbolization: a signifier is what a subject represents for another signifier (Lacan, 1966). This means that the signifier is a sign of absence that refers to another sign and that, in this referring or “should be”⁶, does not “signify” anything. This can be illustrated by the following passage: “when the poet’s passion seems to be frustrated but in reality bursts out of him like a flame. He burns in this flame, but no Phoenix arises from it” (Benjamin, 1994, p. 43). He loses his speech, not because he is at first captivated by an image, but by “the shock with which an imperious desire suddenly overcomes a lonely man”. Thus, in big cities, love burns down stigmatized (Benjamin, 1994, p. 43).

Proust shares this view. He characterized Albertine, the beloved *cocotte*, as a Parisian woman dressed in black and pale satin; weakened in the midst of the masses, she is recognizable by a look that causes unease. Benjamin describes in his own words a long passage from Poe, who was highly influential on Baudelaire, his French translator. The fragment is from “The Man of the Crowd”. The setting is London and the narrator is a man recently cured of a serious illness who sits in a bar and plunges back into the bustle of the city. He glances at the newspaper, at the pub patrons, but most of all at the crowd passing through the street. In the evening the flow increased, and the convalescent felt an ecstasy he had never experienced before, an excitement that led him to contemplate the heads parading down the street, as if he were there.

6 In the lecture delivered in Geneva on the symptom, Lacan refers to Freud’s sentence *Soll Ich werden* meaning “should be”, alluding, not only to the I (*Ich*), but to the idea of becoming, since the verb “to be” (*Werden*) inscribed in the “should” points to going toward something. Thus, Lacan establishes a conceptual syntagma between *werden* and *becoming* (Lacan, 2017, p. 11).

The movements, the clothing, the bodily expressions, all singles out the anonymous seen through the crack. The “dialectic of *flânerie*” is the dialectic of “The Man of the Crowd”. Seen by everyone and everything, people and things, he is a suspect. This would be the scopic gaze as Lacan puts it, apropos his analysis of Poe’s “The Purloined Letter”; but, on the other hand, it would be “(...) the totally unfathomable, the hidden” (Benjamin, 1994, pp. 190). Consequently, the meaning of present experience is suddenly suspended.

The dialectic image is a microcosmos with the “key” to the macrocosmos (Konder, 2002, p. 96). The writing of history must give its physiognomy to an epoch, and Marxism appears as the great philological tool to understand the 19th century (Benjamin, 1989; N11,2; N11,6). The presence thus deployed does not shun the gaze, ceaselessly asking for interpretations; rather, it constitutes a non-totalitarian totality. The dialectical image is, therefore, capable of showing the past redeemed by the urgencies of the present; it is thought in images:

It is not that what is past casts its light on what is present, or what is present its light on what is past; rather, an image is that wherein what has been comes together in a flash with the now to form a constellation. In other words, image is dialectics at a standstill. For while the relation of the present to the past is a purely temporal, continuous one, the relation of what-has-been to the now is dialectical: it is not progression but image, suddenly emergent. Only dialectical images are genuine images, and the place where one encounters them is language (Benjamin, 1989, p. 49; N2a,3).

Baudelaire’s poems are dialectical images of their time, available to communities of readers in other times. The ancient of beauty and of the sonnet tradition that feeds on the nineteenth century.

Benjamin disagrees with Baudelaire on at least one thing. The man in the crowd is not a *flâneur*: “In him, the calm attitude has given way to the maniac” (Benjamin, 1994, p. 121). Perhaps this would happen if the *flâneur* were withdrawn from his environment, but the fact is that the *flâneur* makes his environment on a par with his walks. The *flâneur* needs free space so as not to lose his privacy; he only flanks when he steps out of the norm. There is no *flânerie* where private life predominates. The danger lies in the fact that the commodification of urban space, transformed into an interior, contains the objects of the dream of bourgeois consumption. The *flâneur* can be characterized as standing “midway” between Nante the idler on the street corners of Berlin (with no critical distance from the current and unable to make the shock positive), and the London man in the crowd, his antitheses (protected by interiority); neither leaves the place (Benjamin, 1994): they are both inside and outside the movement, because they see it as they participate in it. For him, the city

is divided into the “dialectical poles” of landscape and room (Benjamin, 1994). But what does a *flâneur* really do?

5 *Flânerie*: tourism or criticism?

The literary genre of “panorama literature” takes its first steps with descriptions of the French capital. Distributed in installments, these works were “the salon attire of a literature which fundamentally was designed to be sold in the streets” (Benjamin, 1994, p. 33), combining anecdotes with information and other details. Of particular interest were the installments of “physiologies”, in which everything from opera-goers to bakers were portrayed. All sorts of human portraits were sketched, on the condition that they were harmless and quiet, in keeping with the *flâneur*'s way of “botanizing on the asphalt” (Benjamin, 1994, pp. 33-34). This guy is not necessarily a “writer” nor is he a “litterateur”. He is, at best, a Beletrian highwayman, accustomed to the agitations that unite and disunite neighbors, merchants, and customers. The oft-repeated term *flâneur* is both this minstrel of chaos and a practical figure, narrated by him. Today, when people refer to the *flâneur*, he is almost never associated with literature, except in the case of Baudelaire. *Flânerie*, then, is what the literature of physiologies itself describes, namely, taking turtles for a walk in front of cafes, beating Taylor and marching indifferently to the frenetic pace of the reproduction of capital. Surrendered to space, it is in space that he perceives time (Rouanet, 1987). He remembers, in search of lost experience. The image of the labyrinthine life is realized in the city and “the *flâneur*, without knowing it, pursues this reality” (Benjamin, 1994a, p. 203). His phantasmagoria (here a bit like monomania) is to want to reach the Self of his mute interlocutors, to describe their profession, origin and habits by their physiognomies.

He discovers hidden corners in alleys and boulevards, corresponding to the phenomenon of the “trivialization of space” (Benjamin, 1994, pp. 202-203). Both openness to the new and entanglement in fetishistic confusion can be observed. Surrounded by mystery, he is always under the supremacy of incomprehension. He elaborates images of what he is, what he is not and what he can become, “(...) according to the mood of the observer. All things are more than suggestive as they appear” (Redon in Benjamin, 1994, p. 202).

From 1841, with the bourgeois monarchy, the “radically petty-bourgeois” (Benjamin, 1994, p. 34) literary genre declined. This activity only developed after Hausmann's reform and with the creation of arcades, the grandmothers of *shopping malls*. Arcades brought together all the most luxurious that production could provide, and were the right stop to find the latest novelties. With glass-covered, marble-lined walkways, the arcades had the most elegant stores imaginable. Paths are traced, passages are formed in this city within the city, “a world in miniature”, a monad. In the arcade not only the bohemian but also the *flâneur* feel at home, in his element: “the favourite

sojourn of the strollers and the smokers, the stamping ground of all sorts of little métiers, with its chronicler and its philosopher” (Benjamin, 1994, p. 35). In this space, the *flâneur* is neither in the street nor at home, but in a middle ground. Feeling the cracks of the buildings, he feels as much at home as the bourgeois in his room. The “secret political thought” (Benjamin, 1994, p. 35) behind the physiologists’ literature is to show the inexhaustible diversity of life, whose stage is made of cobblestones and is renewed day by day, not exhausted by the sinister exploitation of labor.

The physiologists described what Marx⁷ and Engels called “the blinkers of the narrow-minded city animal” (Benjamin, 1994, p. 36). They, the physiologists, traced the phantasmagoria of Parisian life. They believed that they could distinguish professions and passions only by scrutinizing the gaze and, moreover, they believed that it was possible for anyone to establish these differences, as in a methodological analysis of rock layers by a geologist. However, “people knew one another as debtors and creditors, salesmen and customers, as employers and employees, and above all as competitors” (Benjamin, 1994, p. 37) –hence the unbalance of the phantasmagoria. A friendly and inoffensive image of fellow human beings did not promise to go very far. In this context of inhospitable absurdity, the crowd is the madhouse that protects asocial persons from their persecutors. This aspect gave rise to the detective story, whose “original social content” (Benjamin, 1994, p. 41) is the erasure of the individual’s traces in the crowd: “In times of terror, when everyone is something of a conspirator, everybody will be in a situation where he has to play detective” (Benjamin, 1994, p. 38).

The *flâneur* is this actor that involuntarily becomes a detective, which socially justifies his idleness. This new investigator learns to react to the rhythms of the city; he “catches things in flight” like an artist (Benjamin, 1994, p. 38). *Flânerie* is a class condition, which can be critically embodied. Made possible by the work of the lower classes, it corresponds, according to Rouanet (1987) to the political attitude of the middle classes marked by passivity in the face of urban turbulence and by the *laissez-faire* of the liberal economy. Socrates’ interlocutor in the polis, the idler, is reborn in the *flâneur*. The anachronism is patent, for there is no longer a Socrates or slave labor to guarantee him his leisure (Benjamin, 1994). The phantasmagoria of persecution mania would point to a cause behind the disinterest with which the *flâneur* moves through the streets (Benjamin, 1994). With the decline of the arcades, *flânerie* and the gas lamps, the last *flâneur* is already inelegant. The crowd is jammed up, blocked by another crowd: strolling is impossible.

The *flâneur* differs from the passerby because he watches over his intimacy in a large space: “His leisurely appearance as a personality is his protest against the division of labour which makes people into specialists” (Benjamin, 1994, p. 50). “The

7 In section “D”, Benjamin (1993, p. 13; D3:6) includes an account by Paul Lafargue, according to which Marx had first revealed to Engels the basis of historical materialism in a Paris café, the *Café de la Régence*, in 1848. Does Benjamin mean by this that Marx and Engels also wandered around?

place rejoices” with his approach. He would trade all his erudition for sniffing out directions like a dog (Benjamin, 1994, p. 185).

“Comfort isolates” and brings man closer to interiors, imaginary or real, which forms an automatism between man and environment (Benjamin, 1994). The man who does not accommodate to the shocks and collisions of everyday life becomes a “kaleidoscope equipped with consciousness” (Benjamin, 1994, p. 125), Baudelaire imagines, always setting thought in motion from the shock (Baudelaire, 1961). Human interdependence is gradually blunted, resulting in savagery, says Valéry (Benjamin, 1994). The explanatory basis of this social mechanism comes from Marx: the shock of the passerby in the crowd is analogous to that of the reified experience; it is one of its extensions (Benjamin, 1994).

However, there is salvation; the flower of evil has a delicate perfume that springs from the asphalt: “The scent is the inaccessible refuge of the *mémoire involontaire*” (Baudelaire, 1961, p. 135). Perfume in phlegmatic consciousness lifts the unbearable flow of time: “A scent may drown years in the odour it recalls” (Baudelaire, 1961, p. 135). In addition to Proust’s solitary choice for art, this feeling can be made the engine of a transformative practice. The verses described above are inconsolable, because no experience is possible anymore. This impossibility creates an “anger”, typical of the isolated melancholic: “Anger, with its outbursts, marks the rhythm of the second, at whose mercy the melancholic finds himself” (Benjamin, 1994, p. 87).

Finally, revolution, as Benjamin understands it, is the anger that does justice to the past, which would not be an immediate melancholy, but its overcoming movement in the return to the past. The time of this feeling of *spleen* (melancholy and sadness) is a reified time, of a conscious and concomitantly supernatural perception—not the same as historical time. The time of involuntary memory is not historical either, but it is liberating and acts on reification because it addresses a prehistory, that is, it addresses an encounter with the Real. This modality assumes as primary fact of ascertainment that there exists a “there is” before anything else; something prior to any qualification in speech, impossible to narrate: just thinking about it implies a “been” in the very suspension of the signifying structure in the unconscious. Such is its prehistorical character. The *spleen* exposes experience, and the melancholic sees himself on a natural planet, without History, but also without aura (Benjamin, 1994), and, therefore, open to the new.

6. Inconclusive conclusions

The *flâneur* does not pass from bohemianism to a revolutionary attitude: being separated from the working classes (Konder, 1999), there would be in Baudelaire

a “metaphysics of the provocateur” (Benjamin, 1994, p. 11), a resemblance to the political type who, because of his riotous life, is found mainly in the taverns where he plots his conspiracies⁸. For Baudelaire, the cobblestones of the barricades in the Paris Commune were “magic”; “magic”, yes, mentions Benjamin, because the poet did not know about the hands that put them there (Benjamin, 1994).

The human capacity for insurgency is heroism, the demystification of the present. According to Foucault (1984), it is rather an irony in the face of the norm and an investigation of the limits of the present:

Modern man, for Baudelaire, is not the man who goes off to discover himself, his secrets and his hidden truth; he is the man who tries to invent himself. This modernity does not ‘liberate man in his own being’; it compels him to face the task of producing himself (Foucault, 1994, p. 11).

However, in isolation, “we cannot suppress shocks, but we can make them explicit” (Konder, 1999, p. 100). Thus, this desire to react is accompanied by a certain melancholy, called *spleen* by Baudelaire, and which for Benjamin was the “permanence of catastrophe” (Konder, 1999, p. 100), the eternal return of the same. The crowd is a narcotic that makes the *flâneur* share the situation of the commodity. Despite his enchantment with the *flâneur*, Benjamin was aware of these limitations: “But, in conclusion, only revolution creates the free air of the city. All the air of revolutions. Revolution disenchants cities” (1994, p. 192). Compensated for the humiliations, he feels the intoxication of the commodity. Marx jokes, speculating on the soul of the commodity. Benjamin goes further: its soul would be the one endowed with the greatest empathy, “(...) for it would have to see in everyone the buyer in whose hand and house it wants to nestle” (Benjamin, 1994, pp. 51-52).

Continuous exposure to the very rapid flow of commodities makes alienation an ever-present possibility. When Baudelaire says that “For him alone [the poet], all is open; if certain places seem closed to him, it is because in his view they are not worth inspecting” (Benjamin, 1994, pp. 51-52), it is necessary to pay attention to what changes and how. According to Benjamin, this is often the voice of the commodity, which ultimately has nothing to do with empathy. It is necessary to differentiate between the relativism of the capitalist process and the capacity for transformation. Baudelaire’s inspiration is thus dead matter, inorganic matter withdrawn from commodity circulation.

8 According to Marx, the mission of the conspirator is “to anticipate the revolutionary developmental process, to bring it artificially to a head, and improvise a revolution without the conditions for one”. “Professional conspirators” are the “alchemists of the revolution”; they share with the ancient alchemists their disorder and narrow-mindedness. Nevertheless, Marx still values them insofar as they erected and commanded the first barricades in Paris (Benjamin, 1994, pp. 15, 12).

Benjamin shrewdly points out the effect of empathy with the commodity, explaining why the problem of reification does not even arise: “insofar as a person, as labour power, is a commodity, there is no need for him to identify himself as such” (Benjamin, 1994, p. 54). Roger Caillois wrote that the ghostly representation of Paris and the great city has “(...) sufficient power over the imagination so that, in practice, its correctness is never doubted (...)”; “(...) part of the collective mental atmosphere” (in Benjamin, 1994, p. 215).

It is Baudelaire’s view that “The pleasure of being in a crowd is a mysterious expression of the enjoyment of the multiplication of numbers” (in Benjamin, 1994, p. 55). According to Benjamin, this is the point of view of the commodity. In other words, the sensibility of the petty-bourgeois poet is based on the need for consumption. Without contact with social reality, he seeks enjoyment: “(...) the period which history gave them [became] a space for passing time” (Benjamin, 1994, p. 55). Enjoyment would be all the greater the more deeply rooted it is in this society in which culture is failing and the victorious commodity shines.

Therefore, the “virtuosity” of enjoyment must take into account the identification with commodities. Does this encounter acknowledge and save or, on the contrary, does it destroy all critique through unreflective adherence? The answer is open-ended: “(...) it had to approach this destiny with a sensitivity that perceives charm even in damaged and decaying goods” (Benjamin, 1994, p. 55). The allegorist gaze of the *flâneur* produces dialectical images, establishing a constellation between the present of modernity and a past time. Its action oscillates between the old and the new, fetishism and difference, contained in the image that is not moral, not in itself, but comes from a primordial perception. In Benjamin’s words (1994), “The description of confusion is not the same as a confused description” (p. 159): “One seeks to carry out the new experiences of the city within the framework of the old ones, transmitted by nature” (Benjamin, 1994, p. 226).

The city that is discovered is the setting of new experiences. Indeed, witnessing the birth of the alienation that still dominates us today, Marx sees an opportunity for change in the social bond. The type of society described in the *Manuscripts*, by the way, is contemporary with Baudelaire. So, perhaps for both, Marx’s quote is valid, giving a good outlook of how the worker is not totally alienated:

[S]moking, drinking, eating, etc., are no longer means of contact or means that bring together. Company, association, and conversation, which again has society as its end, are enough for them; the brotherhood of man is no mere phrase with them, but a fact of life, and the nobility of man shines upon us from their workhardened bodies (Marx, 1962, p. 158).

With these words we can conclude the examination of Baudelairean poetics, and with them we return to the sense in which we have understood the encounter

of experiences and the flows of people that structure the city, thus managing to symbolize the violence of the Real.

The discussion of the Real, as shock and as dialectical operator in Baudelaire's poetry, shows its true meaning and scope in the affirmation of the psychoanalytic character of his writing because his poetry exposes "something" that cannot be spoken; nevertheless, it can be written. That "something" impossible to say expresses the wall of his language that presents to him as his own obstacle; it manifests the register of the RSI Borromean knot through its letter-matter or, if you will, its *motérialisme* that gives rise to the relationship between letter and the figurative in his prose.

While we are aware of the implications of such a statement, this could also be attributed to the fact that this introduces a way of reading Baudelaire's lyric poetry literally, rather than literarily. All this, in order to identify the signifying logic and the experience of the letter as the law of unconscious enjoyment. Moreover, this law finds in Baudelaire a remarkable example, since the author of the *Salons and other writings on art* (1999), by placing criticism as a principle that goes above academicism, reveals not only the ironic sense that has animated his provocative zeal, typical of a *dandi*; but, moreover, in his provocation, he places his enjoyment as an impossible real which defines his pulsional object as a surplus enjoyment

It is even possible to see how Baudelaire, when he makes of critique a solitary journey, carries out a trajectory similar to the libidinal logic of the unconscious letter, which gives foundation to the phantasm and even to a phantasmagoria of the city that leads to the knotting of a symptom. Although it interpellates that which can be considered the most characteristic of Baudelaire's poetry, namely, the constant metamorphosis that gives rise to his lyric work, the truth is that this form of solitary critical journey exposes the dialectical overcoming of shock as the Real of the surplus enjoyment that appears in his writing, as well as the Real of the surplus enjoyment as the *new* that escapes all the rules of art and of criticism itself. Writing as a halt to progress is thus a producer of images of the present time. Its power of affection—beyond conscious control—and description demonstrates the effectiveness of language.

The unconscious results from the creative encounter between beings and their desires (Lacan, 2017)—hence mixtures and marks emerge in us, such as mostly past typologies, which understand the present as loss, not recognizing their own aspirations and those that assume the present as their field of investigation. Thus, the materiality of the signifier in Lacan does not follow the opposition between the sensible and the intelligible, since it operates beyond mere referentiality. The neologism *motérialisme* attempts to account for the power of subjectivation immanent to language. The non-corporeal of the word gets a body precisely when an interruption happens. Thus, contingency acquires a face—not of the other in general, but of difference, of this language-producing shock. Once displaced by speaking beings in

historical situation, the pre-existence of the word generates a location, and the word flies. If the only (symbolic) “sense” is circulation, one arrives at the conditions of circulation of modernity and its cities; the shock analyzed by Benjamin and present in Baudelaire, far from being a mistake, stands as a condition of possibility of sense, since it is not reduced to a deprivation.

In this sense, the very capacity to name phenomena, never closed objectivities, is constituted by language. The experience of modern acceleration has perhaps contributed to the unveiling of its non-essential dimension, still producing effects, in a regime of reflexivity; that is to say, one is spoken while speaking and while using a language so cutting, but equally cut off in its exercise.

6. References

- Baudelaire, C. (1961). *Œuvres complètes*. Gallimard/La Pléiade.
- Baudelaire, C. (1989). *Las flores del mal*. Porrúa.
- Baudelaire, C. (1999). *Salones y otros escritos sobre arte*. Visor.
- Benjamin, W. (1971a). *Les affinités électives de Goethe*. Les Lettres Nouvelles – Éditions Denoël.
- Benjamin, W. (1971b). *Fragment théologico-politique*. Les Lettres Nouvelles – Éditions Denoël.
- Benjamin, W. (1984). *Origem do drama barroco alemão*. Brasiliense.
- Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas I*. Brasiliense.
- Benjamin, W. (1987). *Rua de mão única – Obras escolhidas II*. Brasiliense.
- Benjamin, W. (1989). N [Re the theory of knowledge, theory of progress]. En G. Smith (Ed.), *Benjamin: Philosophy, aesthetics, history* (pp. 65-85). University of Chicago Press.
- Benjamin, W. (1993). Séction D: L'ennui, l'éternel retour. En *Paris, capitale du XIX siècle* (pp. 56-73). Les Éditions du Cerf.
- Benjamin, W. (1994). *Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo - Obras escolhidas III*. Brasiliense.
- Bergson, H. (2012). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Flammarion.
- Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración? En *Actual*, pp.1-118, 28.
- Freud, S. (1975). Más allá del principio de placer. En *Obras completas* (Vol. XVIII, pp. 3-50).
- Freud, S. (2010). *L'interprétation du rêve*. Seuil.
- Konder, L. (1999). *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*. Civilização Brasileira.
- Konder, L. (2002). *A questão da ideologia*. Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1977). *C'est à la lecture de Freud. Preface à Robert Georjgin, Lacan* (pp. 5-16). Lausana, L'Âge d'Homme-Cistre.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Seuil.

- Lacan, J. (1973). *Le séminaire livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le séminaire livre I. Les écrits techniques de Freud*. Seuil.
- Lacan, J. (1986). *Le séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Seuil.
- Lacan, J. (2011). *Le séminaire livre XIX. Ou pire*. Seuil.
- Lacan, J. (2017). Conférence à Genève sur le symptôme. En *La cause du désir* (Vol. 1, No. 95, pp. 7-24). L'École de la Cause freudienne. <https://doi.org/10.3917/lcdd.095.0007>
- Löwy, M. (1990). *Romantismo e messianismo*. Perspectiva.
- Lukács, G. (1960). *Histoire et conscience de classe*. Minuit.
- Marx, K. (1962). *Manuscritos económico-filosóficos*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1983). *O capital – Livro I*. Abril Cultural.
- Muricy, K. (1987). Benjamin: Política e paixão. En *Os sentidos da paixão* (pp. 90-105). Companhia das Letras.
- Muricy, K. (1998). *Alegorias da dialética*. Relume Dumara.
- Poe, E. A. (1846). *The philosophy of composition*. Graham's Magazine, 28(4), 163-167. <https://www.eapoe.org/works/essays/philcomp.htm>
- Proust, M. (1987-1989). *À la recherche du temps perdu* (Vols. I-IV). Gallimard/La Pléiade.
- Rouanet, S. P. (1987). *As razões do iluminismo*. Companhia das Letras



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

La expresión filosófica de Walter Benjamin y María Zambrano: entre poetas y profetas de un pretérito olvidado*

Luis Eduardo Hernández Gutiérrez

Claustro de Doctores de la Universidad de Barcelona, Barcelona, España.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0406-3183>

E-mail: clastrodoc20@gmail.com

Recibido: 22 de marzo, 2024 | Aprobado: 13 de agosto, 2024

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.356701>

Resumen: El objetivo del presente trabajo es mostrar que las conexiones cognoscitivas y ontológicas entre Benjamin y Zambrano, más que simples similitudes y diferencias, se fundamentan en el ejercicio mismo de su acción expresiva. Junto a la imagen que brinca en la escritura, ambos pensadores citan viejas formas poéticas, permitiéndoles actualizar figuraciones filosóficas, políticas y teológicas para configurar una experiencia del pensar en obra.

Palabras clave: Imagen, Dialéctica, Doctrina, Razón Poética, *Ursprung*, Remembranza.

* El presente artículo pertenece a una investigación mayor, enmarcada en la posterior publicación de libro de ensayos que pretende conectar las obras de Walter Benjamin, María Zambrano y Roser Bru Llop. A partir de la lectura en diagonal de Miguel Morey Farré, se propone un saber narrativo en medio de una experiencia política del pensar en obra. Se quiere conectar la expresión de algunas obras y formas históricas, sobre todo desde determinadas imágenes escriturales y pictóricas, donde filosofía y poesía se ponen en correspondencia a partir de una legibilidad cognoscitiva singular.

Cómo citar este artículo

Hernández Gutiérrez, L. E. (2025). La expresión filosófica de Walter Benjamin y María Zambrano: entre poetas y profetas de un pretérito olvidado. *Estudios de Filosofía*, 71, 75-102 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.356701>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

The philosophical expression of Walter Benjamin and María Zambrano: between poets and prophets of a forgotten past.

Abstract: The objective of this work is to show that the cognitive and ontological connections between Benjamin's and Zambrano's works, more than similarities and differences, are based on the exercise of their expressive action. Along with the image that appears in the writing, both thinkers cite old poetic forms, which allows them to update philosophical, political and theological figurations to configure an experience of thinking in work.

Keywords: Image, Dialectics, Doctrine, Poetic Reason, Ursprung, Remembrance.

Luis Eduardo Hernández Gutiérrez: Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona. Ha ejercido como profesor adjunto en instituciones privadas de Chile: Universidad Andrés Bello y Universidad Técnica Federico Santa María. Actualmente es investigador independiente y miembro del Claustro de Doctores de la Universidad de Barcelona, Barcelona, España.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0406-3183>



1. Introducción

Si el ensayo es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos es todavía lo que fue, una ascesis, un ejercicio de sí, para el pensamiento (Foucault, 2023), adentrarnos en los terrenos de las escrituras singulares de María Zambrano y Walter Benjamin es nuestro objetivo. Asumiendo que el conocimiento filosófico se da *en* el lenguaje, donde escritura y lectura se acompañan en una singular legibilidad, cruzaremos algunas semejanzas y diferencias de estas presencias de espíritu que podrían acercarnos a un *despertar* cognoscitivo como experiencia de un pensar en obra. Para esto contamos con el lamento de Nietzsche que perfila nuestro discurso en el relato de Miguel Morey (2015) sobre la posibilidad de ese coraje filosófico de adentrarse abiertamente allí donde la poesía ha cantado desde siempre y donde las religiones han construido las catacumbas de su imperio. ¿Estamos en el mismo espacio filosófico cuando les contemplamos y aprehendemos? La razón poética de Zambrano y el materialismo histórico de Benjamin vuelven sobre la figuración antigua de doctrina, pues les permitiría actualizar algunas categorías teológicas para figurar una experiencia singular de rememoración. La malagueña configura una escritura que quiere sentir las entrañas de la historia hasta un pensar que se detiene en la palabra originaria, casi sagrada, donde *confesión* y *guía* se resuelven en un *ethos* singular en que conviven Séneca, Cervantes y Zurbarán (Gómez, 2018). Benjamin, muy cerca de una militancia filosófica revolucionaria, en medio de Hegel y Marx, vuelve sobre la chance judía y mesiánica de un tiempo histórico singular para configurar una historia materialista de los desvalidos (Buck-Morss, 2005). Ambos filósofos actualizan una forma de pensar olvidada, cuyo carácter doctrinario conectaría con categorías teológicas, pero también poéticas y políticas, lo que les permitiría configurar una experiencia cognoscitiva más abarcante. De tal forma, algunas formulaciones epistemológicas se nos aparecen semejantes, aunque sus trasfondos ontológicos se dirigen hacia espacios diferentes. La investigación se planifica en dos apartados: en el primero, se desarrollan las principales configuraciones filosóficas que les separan, especialmente sus “misterios” escriturales o formas de apropiación de esos espacios mixturados, sacros y profanos (Llevadot, 2010), donde ideas y figuras se hacen imprescindibles para dar forma a un pensar en obra. En el segundo apartado, exploraremos las correspondencias entre sus imágenes filosóficas, ideas y conceptos. Se quiere exponer una experiencia de pensar y conocer singular, desde lo que se lee y se escribe. Finalmente, la legibilidad de estas obras se juega en una constelación de fragmentos, cuya pervivencia podría constituir una genuina memoria histórica, siempre impresa en la eterna caducidad de la materia.

2. Grietas en la fuente.

[1]

La pregunta benjaminiana por el *Ursprung* responde a la configuración dialéctica de una idea o forma histórica, artística o técnica. Se apoya en la vida vivida de las obras de arte, vale decir, su conocimiento póstumo (*Nachleben*) (Vargas, 2017). Es una pregunta que responde a una lectura singular, dialéctica y materialista de la historia, fundándose no en el devenir historicista sino en lo que surge en el proceso de hundimiento y caducidad de la materia, sobre todo como desecho, obra menor y *souvenir*. Este concepto se despliega en la tensión de la anamnesis platónica, la relación goetheana con lo primigenio, la figuración romántica de lo originario [*Ur*] y la suspensión de la dialéctica hegeliana.¹ Al ser una categoría histórica, su problematización expone la plasmación de una determinada idea [*Idee*] en la configuración conceptual de su recorrido histórico (2007a; 1978b). En principio, se presenta como imagen de unas improntas que, al reunirse, pueden mostrar su cercanía con el sello ideal que las plasma virtualmente, como una suerte de figura constelada. La diferencia con Platón radica en que estas figuraciones están más allá de la intención y la intuición, solo se dejan leer en su reunión virtual, configurándose en una legibilidad singular. Por ejemplo, en la obra sobre el *Trauerspiel* se configura la idea de una forma artística que plasma una serie de configuraciones teatrales menores e imperfectas, propias del barroco alemán del siglo XVII. Esta forma se despliega en la diversidad histórica de la imagen alegórica, especialmente en su contexto literario, pero también filológico. Más que ideograma, su fundamento se presenta como imagen que brinca en la escritura: *Schriftbild* (2007a; 1978b). Esto es lo propio de la representación barroca y alegórica del tiempo histórico, pues describe el eterno hundimiento y decaer de la vida. Según Susan Buck-Morss, Benjamin quería mostrar su elevado valor artístico, y aún más, quería presentarlo como una forma artística particular de comprender la verdad. Esta actitud cognoscitiva, casi mágica, la aplicará al material histórico y seguirá siendo fundamental para su comprensión del materialismo (2001). La categoría de *Ursprung* se conecta con el *Urphänomen* goethiano, fenómeno primigenio de la doctrina de los colores:

1 En *Max Weber y la India*, Pedro Piedras Monroy (2005) sostiene que tanto Herder como Friedrich Schlegel, entre otros, configuran para Europa la versión romántica y cristiana de la India, en el choque con la sabiduría primigenia de una doctrina religiosa milenaria. Despliegan una representación mayor de la filosofía del *Ur*, en la búsqueda de lo originario en la cultura germana y la conectan con Grecia y Roma. También revaloran la monarquía y la aristocracia en contraposición a las ideas de las revoluciones burguesas francesas (p. 36). En el concepto de *Sprung* confluyen variadas figuraciones como brinco, salto y grieta; también aparece como cauce de agua que fluye. En este contexto, traducimos *Ursprung* como brinco del pensar que rememora singularmente, desde un presente que lo hace legible nuevamente. Para Miguel Morey el origen únicamente puede ser reconocido, y reconocido en su proximidad para con nosotros, como aquel elemento arcaico presente en los procesos actuales y gracias al cual, en una buena medida, estos poseen sentido para la conciencia (2023).

Farbenlehre (Schopenhauer, 2013). Benjamin la actualiza para la figuración histórica de los desvalidos; es la transposición de lo “natural pagano” hacia una representación del tiempo judío y mesiánico. Comprende el vuelco dialéctico de algo pretérito que se actualiza en un instante determinado, sobre todo cuando la tensión de sus extremos es absoluta.

En *Passagen-Werk* la categoría *Ursprung* será considerada el concepto para el *Urphänomen* económico del siglo XIX, sobre todo como despliegue de una serie de concretas formas históricas (2007c)². Benjamin, que había propuesto la identidad de relaciones como otra conexión filosófica entre categorías, recomienda actualizar antiguas formas de orden no contempladas o eliminadas por la filosofía moderna (2007b). Esta identificación de categorías diferentes será desarrollada en la configuración histórica de la tradición de los desvalidos, donde teología, historia y política serán conectadas a partir de la figuración de un presente genuino, como instante de legibilidad: *Jetztzeit*. Se irá configurando un materialismo histórico singular, al interiorizar la absoluta tensión de los extremos, a partir de una dialéctica que se refuerza en la suspensión de su movimiento sintético. La capacidad performática de los límites que se extreman, más la posibilidad de una medialidad “pura” en el lenguaje y en la escritura, permitirían exponer dicha tensión como un ir más allá, citando a la vez el *Epékeina* platónico y el *jenseits* nietzscheano (Morey, 2023). Entonces, la pregunta por el *Ursprung* no busca acceder al simple origen de algo que nace y deviene, sino que se ocupa por lo que surge al pasar y al devenir. Se quiere exponer el pasar del eterno decaer de la naturaleza y de la materialidad histórica. Esta eterna caducidad, en contraposición a lo efímero de la vida, permite una conexión singular con la inmortalidad divina (Benjamin, 2007b), sobre todo en su posterior configuración histórica de los oprimidos (Benjamin, 1995). Si bien el carácter teológico asumido en su etapa primera nunca es abandonado, este permanecerá oculto en su acercamiento a Marx y a la crítica materialista-histórica. Benjamin lleva las concepciones tradicionales de la historia hasta su punto de ruptura. Acaba con el canon filosófico al buscar la verdad en los desechos de la historia moderna. Su objetivo era rescatar los objetos históricos desgajándolos de las historias secuenciales del derecho, de la religión y del arte. Esta *ur*-historia será conocimiento político cabal, nada menos que una pedagogía marxista y revolucionaria (Buck-Morss, 2001).

2 La idea de *Ursprung* también recoge y actualiza una serie de concepciones filosóficas que reflexionan en torno a la unidad e infinitud del arte, sobre todo en su conexión ideal, como forma y contenido, en una totalidad o pluralidad de obras. Si la reflexión del pensar en Fichte se movilizaba como mera forma del conocimiento, la trasposición pre romántica de esta esencia hacia la apariencia será puramente formal, se fundamentará en la idea del arte como medio *–Medium–* de conocimiento, creando así la posibilidad de un formalismo no dogmático (Benjamin, 2007a; 1991a). Los hermanos Schlegel conducen lo ilimitado de la reflexión hacia la diversidad de sus conexiones, sobre todo en la consideración teórica de que en la totalidad de las obras se juega la infinitud del arte. En contraposición, la perspectiva defendida por Goethe como *contenido ideal* se desplegará solo en una pluralidad selecta de obras, cumpliéndose la unidad del arte (2007a, p. 116). Estos *Urbilder* solo serán intuidos por la acción del pensar; su contraparte, algunas obras del arte griego clásico, consideradas prototipos: *Vorbilder* (Eiland y Jennings, 2020).

[2]

María Zambrano también se dirige a la raíz primigenia del saber, aunque censura a la razón discursiva de la tradición filosófica. La identidad entre ser y sentir que promueve, sobre todo en la madurez de su obra, siempre se conjuga en una acción escritural que está constantemente citando y parafraseando a esta tradición, sobre todo desde la actualización de sus maestros: Unamuno y Ortega y Gasset. Desde el orden literario, entre la ficción y la mística, también aparecen Cervantes, Ganivet, Pérez Galdós, San Juan de la Cruz. Desde el ámbito pictórico, convoca a las obras de Velázquez, Zurbarán y Goya, pues aúnan una figuración simbólica que tiene predilección por una expresión simple, donde resuena el contraste de una luminosidad medial que hace transparente la fuerza pictórica, pues se desvanece en singulares destellos (Gómez, 2018). Desde *Claros del bosque* (Zambrano, 2018) en adelante, la influencia de una teología negativa pervive en una acción figurativa que desea despojarse de ideas y de conceptos para acceder a unas pocas palabras sagradas. Se apoya también en acciones contemplativas que desean captar ciertos instantes de iluminación medial –del alba–, permitiéndole acceder a una realidad otra, donde sentir e intuir se fijan en figuraciones escriturales icónicas. A partir de aquí, sus expresiones imaginales cada vez se dirigen hacia espacios llanos cuya desintegración y simplificación apuestan por una mística del silencio y el vacío, como si la escritura se fuese desmaterializando a la espera de una revelación que en el instante siguiente desaparece. Esta palabra primera, liberada del lenguaje, no tiene como objeto la comunicación, ni la notificación, sino la comunión del ser y la vida. Es palabra mediadora que transparenta el ser, palabra absoluta o antepalabra, todavía sin significación, o donde la significación es pura inmanencia, matriz de todas las significaciones posibles: palabra naciente (Gómez, 2018).

La imagen, aun considerada en sí misma, es múltiple, aunque esté sola. La conciencia la sostiene, sabiéndola imagen. Y la posibilidad se abre a su lado; podría ser diferente y es, quizá así, tal como se da a ver. Su ser de abstracción no le da fijeza más que cuando un intenso sentimiento se le une. Y entonces, asciende a ser icono: el icono forjado por el amor, por el odio, por el concepto mismo, especialmente cuando la imagen encierra la finalidad (Zambrano, 2018, p. 145).

En este fragmento se nos presenta la real importancia del ejercicio de su escritura, pues se muestra claramente la relación de identidad entre sentir, pensar y ser. Sabemos que, en instantes de mayor iluminación gnóstica, los conceptos e ideas tienden a desaparecer en función de unas imágenes que quieren ir más allá de lo visual. A diferencia de Benjamin, hay una valoración de lo numérico pitagórico, pues con esto se accede a la armonía de la unidad, cuya pluralidad desaparece en el fluir musical y en lo infinitesimal de algunas figuraciones. Así mismo, en la conjunción y disyunción de signos y símbolos, que imitan la tensión del arco y la lira, en los cruces y vibraciones poéticas, se configura el sentir de algo absolutamente otro.

Este se despliega en el carácter vocativo de su soledad sedienta de escritura, más allá de toda pregunta y en la revelación de su misma acción expresiva. El carácter órfico y pitagórico de su razón poética se le aparece anterior al *logos* de Heráclito, pues se queda con Empédocles quien lo reparte por las *entrañas*. Este sentir originario de un *logos* singular, como voz y luz de sangre, será el cauce de sentido de la historia sufriente de los desvalidos. Sube hacia la razón el trabajo doloroso de la memoria, rescatando la pasividad y la humillación, lo que late sin ser oído, por no tener palabras (Zambrano, 2018). Werner Jaeger (2011), nos recuerda que Heráclito es el primero en aunar lo antropológico, lo cosmológico y lo teogónico; éste es precisamente el hilo que le conecta con Zambrano. “La imagen de la tensión, antes del concepto de dialéctica, se despliega como armonía del fuego del cosmos, como equilibrio activo y contemplativo de *Frónesis* y *Sofía*, amparado en la unidad espiritual del *logos*” (Jaeger, 2011 p. 179). En Zambrano, el carácter teologal de la palabra poética como palabra mediadora entre el hombre y lo sagrado se hace cargo del especial *modus loquendi* de los místicos y de la teología negativa, pero también de la cábala y del sufismo (Gómez, 2018). Esta tensión gnóstica le permite acercarse a la ética estoica y a la figura de Séneca, íbero originario. No solo muestran la aceptación de los golpes de la vida y de la historia, sin miedo ni esperanza (Zambrano, 2018), sino también la herencia griega del conocimiento de sí y de los otros, como el buen gobierno y cuidado. Sus prácticas escriturales como cartas y cuadernos de labores espirituales se reflejan en el ejercicio diario; pueden ser leídos como guías, confesiones y algunos están hechos como tales; por eso las reiteraciones constantes y los cambios de ritmos. Sabemos que no solo actualiza el arte de la *lectio* monacal sino también una acción poética, donde soledad y escritura terminan configurando una pequeña doctrina (Morey, 2021). Aquí, lo poético y lo profético son superados en una figuración singular de imágenes, dirigidas a exponer un sentir múltiple del tiempo y de los espacios que habitamos en conjunción con otros seres vivos (Zambrano, 2011). Las relaciones que establece con las diversas mitologías indoeuropeas, en la que participan la tradición romántica alemana de lo *Ur*, pretenden actualizar un conocimiento primigenio que permitiría acceder a un sentir la trascendencia de la vida vivida hacia la unidad divina. De ahí la importancia de la superación de los *ínferos* históricos y de las más diversas realidades que le rodean. Hay una actualización de personajes míticos y literarios como Antígona y Dulcinea, pero también de las expresiones imaginales de filósofos, poetas y pintores. De esta forma, se quiere superar la razón instrumental, ensancharla hacia una identidad de sentir y ser, para acercarse pausadamente a un estado de desentrañamiento absoluto, cuyo silencio contemplativo permitiría una singular remembranza en medio de la vida y de la muerte, entre algún sueño lúcido que promovía un despertar mayor. Zambrano aún filosofía y poesía para volver sobre el carácter imaginal de la escritura, donde signo y símbolo potencian una figuración singular, cuya fuerza rememorativa no solo abarca historia, sus mitos arcaicos y modernos, sino también las formas

de sentir más allá de la catástrofe. Su crítica no solo se dirige a la inteligencia fascista, sino también a un pensar filosófico que se ha dejado influenciar por el poder y la violencia (Gómez, 2018). A partir de aquí, concibe una razón mediadora inspirada en el estoicismo, cuya razón vital no es tanto conocer para descubrir el secreto último de la naturaleza, sino conocer para saber vivir y morir, para saber enfrentar con dignidad los reveses de la existencia. Es una razón que se aleja de la abstracción para convertirse en una doctrina de consolación que asiste al hombre concreto en sus aflicciones, donde la verdad tendría un consumo inmediato. Es una razón compadecida de la condición desvalida del hombre. Zambrano también critica la eticidad kantiana, como raíz precursora de un ascetismo liberal burgués que desdeñaba los apetitos, las pasiones, la fe y el amor. Sostiene que el error fue haber cortado las amarras del hombre, no solo con lo suprahumano, sino con lo infrahumano, con lo subconsciente. El resultado es la asfixia del alma, la negación del espacio interior humano que imposibilita el desarrollo pleno de la persona. La autora califica esta moral autónoma, sustentada en el imperativo categórico, como una moral de élite, de la que quedan al margen todos los conflictos del vivir de cada día, todos los anhelos que mueven en cada hora nuestro corazón y ese último anhelo del destino individual, de la salvación mortal (Zambrano, 2015).

[3]

Si Nietzsche imagina que el desafío de la filosofía podría estar en acceder a los espacios usados por la religión y la poesía, para Zambrano la filosofía se habría apropiado definitivamente del primero, generando un nihilismo destructor, sobre todo como modelo iluminista de una razón discursiva y sistemática, consolidada por la dominación. Miguel Morey (2018) sostiene que la experiencia de ascesis en Sils-María del filósofo del martillo concuerda con la identificación de un sentimiento sublime, a la vez transformador de su mismo pensamiento. Es la figuración primera del *eterno retorno* como absoluto sí a la vida, teniendo al cuerpo como nuevo centro de gravedad. Esta acción de identidad es llevada por María Zambrano hacia la totalidad de la experiencia humana, cuya visión temporal es conectada con el *pathos* histórico y gnóstico de la vida vivida. Aquí, sueño, vigilia y despertar se configuran poéticamente desde una palabra sagrada que está más allá de lo religioso; se refuerza en la actualización de una experiencia originaria. Esta concepción teológica de la palabra se inspira en el evangelio de Juan —“en el principio era el Verbo”— y resulta fundamental en *Claros del bosque*, y luego en *De la aurora* (Gómez, 2018). Esta palabra originaria, que adviene y se revela, será mediadora de lo humano y lo divino; no es concepto ni idea, sino aquella que *hace concebir*, en tanto fuente de todo sentido y conocimiento. Esta palabra liberada de la búsqueda y de la pregunta de la razón no tiene como objeto la comunicación, ni la notificación, sino la comunión entre ser y vida. Se trata de una palabra auroral

que nos remite a un tiempo de plenitud, el de la unidad primera. Huella de lo sagrado, esta palabra está perdida y olvidada en la oscuridad de las entrañas para asomarse únicamente en un *claro* de la conciencia. Esta palabra creadora solo se deja entrever en el lenguaje inspirado de la poesía (Gómez, 2018). Para Zambrano (2018), la iluminación auroral nietzscheana no alcanza a plegarse con el sentir del eterno retorno, pues se impone la fuerza del carácter destructivo hasta su propia galvanización en la locura. En este contexto, Benjamin (2008), en *Parque Central* sostiene que la idea del eterno retorno hace del acontecimiento histórico mismo un artículo de masas; aunque esta concepción también conlleva la huella de las circunstancias económicas a las que debe su repentina actualidad. Sin embargo, pone en correspondencia la experiencia universal de Nietzsche de su *Dios ha muerto* con la de Baudelaire y señala el heroísmo de ambas actitudes poéticas. Así, el esfuerzo y la acción de los oprimidos, junto con su tradición proletaria, se festeja y conmemora en la acción política de algunos surrealistas. El cuerpo social se inerva en revolucionarias obras políticas, a saber, la *Comuna de París* o *El manifiesto comunista* (Benjamin, 2007b). Por otro lado, la crítica de Nietzsche a las religiones por su adoración a la debilidad humana contrasta con la actualización de Zambrano de su luz medial que vislumbra en el final *De la Aurora*:

¿[P]or qué el eterno retorno cumplido en ti como Aurora no lo fue en tu pensamiento? ¿Por qué no lo enunciaste así? ¿Por qué se sobrepuso tu pensamiento a la definitiva razón del ser que se cumple en sí mismo, aunque pase y esté pasando y vuelva a pasar? A caso Heráclito lo supo y lo calló” (Zambrano, 2018, p. 346).

Instalados aquí nos encontramos que la mediación de su sentir reflexivo está en correspondencia con la interpretación de Giorgio Colli sobre la tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo, dando un paso más allá de Nietzsche: si penetramos más en la interioridad veremos que consiste en un sentimiento infinito causado por una imagen creada espontáneamente, a partir de una sensación o experiencia personal. Es precisamente la infinitud de este sentimiento lo que da lugar al carácter dionisiaco, porque la infinitud es lo sobrehumano por excelencia. Desde este contexto, Zambrano va configurando un saber puro, donde el pensar es, ante todo, como raíz, como acto, descifrar lo que se siente (2011). Se entiende esto como sentir originario, (el ser que padece su propia trascendencia), el que tiene que completar su nacimiento; el ser que trasciende su sueño inicial. Este entender y vivenciar van de la mano, de ahí que se refiera con frecuencia al aprender padeciendo. Zambrano se esfuerza por practicarlos en vida y obra a través de su razón poética (Muñoz, 2022).

[4]

Si hay tensión dialéctica en la razón poética de Zambrano, esta pertenece a la singularidad de un ir más allá de Hegel. Se juega en medio de una fuerza imaginal

que asume la indeterminación de la unidad divina, pero insistiendo siempre en una figuración escritural, donde palabra, signo e icono confluyen en una multiplicidad armonizada por diversas formas. La figura del oxímoron usada con frecuencia por la malagueña, típica de la escritura mística, tiene un origen poético y filosófico. Miguel Morey (2021) da cuenta de la importancia para ella de este tropo arcaico, aunque la referencia a su “soledad sedienta” en la escritura no parece conformarlo del todo (Morey, 2021, p. 200). Sin embargo, confirma para esta una singular figuración porque también en el oxímoron se da una torsión hacia el interior de la sustancia que se nombra; se nos invita a cruzar el umbral y situarnos en su centro transparente. Es allí donde la aparente contradicción en los términos se disuelve en simple dicción de lo obvio, en un lugar de experiencia que nos es lugar común. Esta “soledad sedienta” dibuja un bucle más ontológico que lógico.³ Lo relevante es que la tensión zambraniana es figurada como bisagra y dintel; expone no solo la unidad de vida y muerte, sino también la superación interna y externa de la catástrofe. Lo importante de esta imagen es la legibilidad que se construye en torno a un umbral de dimensiones diversas que, al lograrse, sublima tanto los *shocks* históricos como los gnósticos, sobre todo en una experiencia superior del pensar que se identifica con un profundo sentir.⁴

Benjamin en una carta que data de 1916 al editor Buber hace referencia a una tensión figurativa que propiciaba el carácter imaginal y eficaz de su escritura filosófica; casi mágica y esotérica. Esperaba superar a poetas y profetas en la in-media-tez [un-mittel-bar] de su configuración (Benjamin, 1978a). En su fragmento *Sobre la filosofía verdadera* (Benjamin, 2007b) también propone la posibilidad de una nueva relación entre contrarios, una no-síntesis de dos conceptos dados en un tercero. Esta figuración medial se juega definitivamente en la escritura, supera a la forma romántica de la obra de arte como medio de conocimiento. No hace referencia a la

-
- 3 Este 'tropismo' se configura en la tensión de los contrarios expresivos, mucho antes que el mismo concepto de dialéctica, sobre todo en la armonía prevista por Heráclito. En sus fragmentos 48 y 51 se despliega este juego agonístico de las diferencias: “el nombre del arco [*toxón*] es vida [*bíos*]; su obra, la muerte [*thanatos*]”. “Armonía en contraste como el del arco y la lira” (Colli, 2022, p.41). Sabemos que había otro nombre para arco y era *biós*; siendo esto así, se expone la tensión entre vida y muerte, pero también una suerte de armonía en la tensión misma, una fuerza que converge en medio de los extremos. Giorgio Colli (2022) muestra que Heráclito no menciona a la divinidad, aunque utiliza sus atributos. El origen arcaico de estos fragmentos le recuerda a la intuición unificadora en que se basaba la manifestación antitética de Apolo. Las obras del arco y la lira, la muerte y la belleza, expresan una idéntica naturaleza divina, simbolizada por un mismo jeroglífico idéntico, y que solo en el mundo humano de las apariencias se presentaban como fragmentaciones contradictorias.
- 4 Tal como se expone en el anejo al libro *De la Aurora* (Moreno, 2018) este es el singular “Libro de la Vida” de Zambrano, un cierto canto y danza del pensamiento, en el sentido nietzscheano, en el que se aúnan Cosmos y Psique. La aurora de la palabra que se hace lugar, se materializa, se sustancia, desde aquel *logos spermatikós* con el que los estoicos prosiguieran a Heráclito, al par en el pensamiento y en la extensión. Desde el comienzo de este libro se perfila el lugar desde el que se van a proseguir aquellos “antes” enunciados en *Claros del bosque*, es decir, el envés de la idea y de la historia, el origen del propio sentir, de la propia más íntima experiencia, y su entrecruce con la eternidad, ese punto “imposible”, y a la par indispensable para el pensamiento (Moreno, 2018).

búsqueda de un lenguaje originario [*Ursprache*], sino más bien a una forma singular de percepción [*Urvernehmen*] de la verdad, la que aparecerá en la danza de las ideas (Benjamin, 2007a; 1978b). Estas últimas se contemplan, más allá de toda intención e intuición sensorial, en la reunión conceptual, como una suerte de constelación escritural que recorre su totalidad histórica. Esta exposición [*Darstellung*] de ideas, cuyo método es el rodeo, actualiza una experiencia del pensar en obra. Si recuperar el carácter simbólico de la palabra, desde una experiencia estropeada por la catástrofe, fundaba sus primeras investigaciones sobre el origen puro del lenguaje, también se le hace necesario inmiscuirse en la figuración alegórica. Esta tensión imaginal será importante para la configuración de la idea del *Trauerspiel* alemán, a partir de la pregunta por su ‘origen’ [*Ursprung*]. Sin embargo, la tensión que verá entre la alegoría barroca y el modernismo en la poesía de Baudelaire, que por cierto este actualiza, será sintomática de una figuración histórica que se fundamenta en una imagen que brinca en medio del pasado y del presente; este vuelco también es considerado dialéctico (Buck-Morss, 2001).⁵ Esta configuración será muy importante para el despliegue de su posterior dialéctica materialista e histórica, pues sintetiza el quedar suspendida e interrumpida por un instante determinado en la tensión de sus extremos. La oposición no será dicotómica ni sustancial, sino bipolar y tensiva, es decir que, los dos términos no son ni suprimidos ni constituidos en unidad, sino que se mantienen en una coexistencia inmóvil y cargada de tensiones (Agamben, 2010). El proyecto de *Los pasajes* será concebido en primera instancia como una actualización marxista del método filosófico del *Trauerspiel*, protegiéndolo de las objeciones metafísicas al ligar sus pretensiones de verdad al mundo material. Adorno adhirió, difundió y reformulo esta conexión. En su discurso de 1932 sobre la idea de historia natural, elogiaba el análisis benjaminiano de la alegoría conectándolo con la teoría de Lukács de la segunda naturaleza como convenciones literarias “vacías”. El próximo paso sería identificar este proceso de “vaciamiento” con la forma mercancía y con el modo capitalista de producción. En *Passagen-Werk* resulta central puesto que explica la posición clave de Baudelaire como escritor que dio voz a la “nueva” naturaleza muda del industrialismo urbano. Al mismo tiempo, Benjamin proporciona la clave para descifrar la verdad histórico-filosófica de este poeta eminentemente burgués (Buck-Morss, 2001).

[5]

Para Benjamin el filósofo ha estado constantemente en medio del artista y del investigador, aunque siempre más próximo al segundo; por eso, recomienda acercarse

5 La distinción entre símbolo y alegoría que Benjamin efectúa recae en la categoría de tiempo. En la alegoría, la historia aparece como naturaleza en decadencia o ruina, y el modo temporal es el de la contemplación retrospectiva; en cambio el tiempo entra en el símbolo como un presente instantáneo —“el místico *Nu*”—, lo empírico y lo trascendente aparecen momentáneamente fusionados en una efímera forma natural (Buck-Morss, 2001, p. 189).

al tratamiento figurativo de la imagen de una determinada idea o forma artística. Si en su prólogo del *Trauerspiel* cita a Goethe, quien conmina a las ciencias a imitar al arte en su relación con la obra, pues en ella se accedería a una clase de totalidad (Benjamin, 2007a), su concepto de experiencia también quiere abarcar la totalidad cognoscitiva. Asumiendo otras formas de pensar y sentir, su exposición filosófica se vuelca nuevamente en dirección a una experiencia superior, en consonancia con la primigenia búsqueda de la verdad (Benjamin, 2007b). Desde esta instancia, el rescate de un conocimiento como doctrina se justifica, pues le permite actualizar relaciones y conexiones olvidadas para reordenar la diversidad categorial y configurar una experiencia más abarcante que superase el sesgo cientificista de la filosofía moderna, amparada solo en la verdad de los hechos. Para esto define el concepto de experiencia como multiplicidad continua y unitaria del conocimiento, asumiendo la imposibilidad filosófica de llegar con sus preguntas a la unidad existencial. A partir de esta instancia, la práctica escritural de María Zambrano comienza a configurar un saber del alma y de las entrañas. Desde una razón mediadora que poéticamente quiere superar la diversidad de contenidos y problemas filosóficos, se acerca a la unidad absoluta, permitiendo religar no solo cuestiones metafísicas y teológicas, sino también cosmogónicas y espirituales. Cada obra nos lleva a niveles extremos del sentir, pues actualiza formas históricas y míticas del padecer, propias de las civilizaciones antiguas. La identidad de ser y sentir sobrepasa la moral y la religión occidental, le permite configurar una multiplicidad temporal que unifica persona, mundo y universo. Acepta el padecer mítico e histórico de la humanidad, pero también un despertar no solo místico sino también político y utópico. Sus consideraciones filosóficas, afines a las prácticas órfico-pitagóricas, también citan el cuidado de sí muy cercano al carácter estoico, conformando un *ethos* singular que actualiza esas tradiciones poéticas y proféticas. Se quiere *religar* el alma antigua de griegos y romanos cristianos, teniendo presente el espíritu del viejo Zaratustra. Esta figuración singular desea hacer legible una genuina experiencia poética, que a la vez contiene una crítica a las vivencias catastróficas del ser humano. En su obra no hay espacio para el olvido, se acepta la fragmentación y discontinuidad temporal e histórica, a la vez que la superación de traumas y violencias vividas. No es relevante el contenido de los sueños sino el sueño como forma de expresión cognoscitiva, pues siempre apuesta por un despertar mayor. En este contexto, su rememoración no es idéntica a la benjaminiana, pues su recuerdo es voluntario y responde a la conciencia lúcida a nivel gnóstico e histórico. También se decanta por el despertar político en la construcción de la Segunda República Española y reconoce de la oportunidad revolucionaria que permitió abrir las puertas a la utopía de los oprimidos. En el recorrido de esta poética del pensar que se fija detenidamente en el sentir del pasar de las cosas que (nos) pasan, la revelación de la verdad acontece en comunión con el brinco de unas pocas palabras sagradas que se le aparecen en algunos instantes, en medio de la misma acción gnóstica que la configura. En rigor, esta poética del pensar en obra, su despliegue filosófico,

histórico y espiritual, se juega siempre en la escritura, en su mismo accionar figurativo. Su fuerza expresiva aparece definitivamente en medio de la imagen, que es símbolo y signo, más que metáfora y aforismo. A diferencia del berlinés, María Zambrano sigue buscando una unidad originaria, cuya fuerza primigenia no es secular sino mágica y mística, pues quiere actualizar algunos mitos primeros para poder desentrañar el dolor de perder su centro de gravedad. A partir de allí, su búsqueda no pasa por senderos ni caminos sino por la detención en los claros del bosque. Espacios de contemplación del sentir que permiten una simplificación y transparencia en el lenguaje para poder acceder a la visión discontinua de una determinada ascesis. Más allá del inconsciente visual y más acá de la innervación de un extremado sentir, se intuyen y revelan ciertos destellos semejantes a la luminosidad primera del alba. A partir de aquí, la intensidad del ejercicio escritural se impone como obligada destreza para fijar una imagen que permita aprehender ese secreto de la palabra única, y poder disponer para otros algunos fragmentos poéticos de ese amor divino-humano (Zambrano, 2011).

3. Aires de familia.

[1]

Walter Benjamin y María Zambrano, espíritus contemporáneos, comparten lecturas y tradiciones filosóficas, a la vez que una misma valoración primigenia de la verdad, especialmente cuando brinca en la imagen de la escritura. Aquí, memoria, imaginación y entendimiento figuran la trama de una forma de pensar en obra, más allá de la razón como instrumento de dominación. En contraposición, el interés por narrar el padecer mítico e histórico de la humanidad conforma la urdimbre de un accionar que cita y actualiza viejas prácticas. Mucho antes de la contención senequista de la Roma cristiana, del arcaico conocerse a sí mismo [*gnothi seautón*] y del cuidado de sí y de los otros [*epiméleia heautón*], se nos aparece fundamental la exigencia del decir veraz [*parrhesía*] como principio de la belleza de la existencia, y que se reconoce en el peligro de su mismo despliegue: vivir filosóficamente, atendiendo mejor al sentido de las cosas que nos pasan (Morey, 2023). Entonces, una metafísica del alma y también una experiencia política de la vida se configuran en la tensión romántica y surrealista de una reflexión filosófica que cita gestos y figuraciones poéticas. Así también el uso del aforismo, que Nietzsche lleva a la perfección, inaugura esta red discontinua de singularidades que se comunican sutilmente entre sí, como reemplazo de un gran sistema filosófico. Ambas prosas también se manifiestan perfectamente en sus cuadernos de apuntes y en sus imágenes pensantes: *Denkbilder*. Más allá de sus categorías, ideas y conceptos, sus figuraciones contienen el tiempo y los tiempos, como semilla y raíz, desde una expresión escritural filosófica cercana a un saber

narrativo, siempre a contrapelo de la representación historicista de los vencedores. En sus obras hay configuración histórica de una experiencia del pensar que se fusiona con las imágenes que el sentir del investigador hace legible de forma singular. Benjamin opta por una penetración dialéctica en las obras de arte escriturales y pictóricas. Se fija en la pervivencia de ellas [*Nachleben*], su conocimiento póstumo, cuya revelación de la verdad, como contenidos históricos y políticos no es manifiesta inmediatamente (Vargas, 2017); se hace legible en un determinado instante de cognoscibilidad en que expresarían una captación figurativa de la realidad (Benjamin, 2007c). Así también, el comentario de una forma histórica, artística o técnica, se realiza como si fuese un libro sagrado, es decir, desde un accionar filológico de desciframiento, pero también desde la fe absoluta de lo que se está leyendo. De ahí que algunas categorías y formas teológicas sean introducidas en sus coordenadas interpretativas: remembranza, salvación, doctrina y redención serán las principales. De esta forma, dicha interpretación podría actualizar un pasado olvidado a partir de una figuración novedosa; no se actualiza el real tiempo histórico sino la singularidad de su nueva forma de leerlo. En este sentido, se entiende que *Las Meninas* de Velázquez, por ejemplo, resulten ser otra cosa en la interpretación de Foucault contenida en la introducción de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2005), o que el Don Quijote de Cervantes no sea el mismo en la interpretación de Zambrano en *El sueño creador* (2022). Sin embargo, nuestra filósofa va más allá, pues su penetración filosófica amplifica ese interés por los objetos estudiados, pues vuelve a las enseñanzas arcaicas de los pitagóricos, para así poder desplegar una crítica contra la razón discursiva en medio de un accionar filosófico. En este accionar, ser y sentir se identifican con una figuración poética que valora la infinitud espiritual de la vida vivida, esto es, su carácter sagrado. A partir de la relación con otras formas expresivas del mundo sensible, aprehende desde sueños y delirios. Estas formas de la vida interior estarán marcadas por el padecer histórico al que se enfrenta. A partir de aquí, también se estará en contraposición con la representación del tiempo lineal y continuo, sobre todo en la uniformidad historicista, favorable al vencedor y sus conmemoraciones. La configuración histórica de ambos filósofos se suma a la tradición de los oprimidos. Como espíritus de su presente, un judío alemán en la Alemania nazi y una republicana en la España franquista apuestan por construir la historia de los desvalidos en medio de la vida y la muerte, del recuerdo y el olvido; durante y después de la catástrofe.

Aunque el berlinés accede finalmente a una vía materialista y dialéctica, actualiza la representación histórica judía en su remembranza involuntaria [*Eingedenken*], más política que historiográfica se quiere anticipar al presente, pues el conocimiento póstumo de determinadas obras le permite leer lo actual en lo que ha sido.⁶ Por su

6 Andreas Pangritz (2024) sostiene, en su artículo sobre el concepto de teología en Walter Benjamin, que difícilmente podría volverse comprensible su obra si no se hiciese una investigación de los motivos teológicos que contiene. El ángel de la historia, el tiempo

lado, la malagueña apuesta por una rememoración voluntaria e individual de carácter gnóstico, pero también reconoce otra rememoración colectiva e histórica que se da en el despertar político de la Segunda República Española (Zambrano, 2011). Como hemos mencionado, ambas obras configuran despliegues dialécticos singulares que están en correspondencia con la figuración romántica de lo *Ur*. Miran más allá de la Grecia clásica para acceder a las fuentes primigenias, donde lo apolíneo y lo dionisiaco se mixturan en una palabra que vincula lo simbólico y lo alegórico para acceder a la fuerza figurativa y esencial de un nombrar primigenio, más allá de la mediación comunicativa. Para Zambrano, filosofía y poesía se unifican en la expresión de la imagen escritural, donde la actualización de mitos, arcaicos y modernos, amplifican la experiencia del pensar, toda vez que sus objetos de conocimiento también se incluyen en una totalidad cognoscitiva que pretende acceder a la unidad de ser y sentir, desde la actualización de una doctrina que se fundamenta en una soledad que busca un espacio de reflexión material y espiritual (Morey, 2018); de ahí su *exilio logrado*. Esta actualización de lo primigenio participa de la singularidad de determinadas configuraciones trópicas que, en algunas instancias, parece que poetizan a partir de unas *Urbilder*, imágenes del pensar que comparten la tensión de la impronta platónica y aristotélica.⁷ Moreno Sanz (2018), menciona que Zambrano piensa con imágenes primordiales llevadas a sus focos simbólicos más precisos. Hace referencia a una historia o naturaleza originaria, pura y auténtica, capaz de superar la mera representación; estas imágenes ‘resuenan’ en el *Ursprung* benjaminiano (2007a). Benjamin (2007c), en su primer resumen sobre los pasajes parisinos, en referencia a la expresión imaginativa del coleccionista, vuelve sobre Platón y sus inmutables imágenes originarias. Para esto usa el concepto de *Urbilder* (Benjamin, 2007c; 1996), también en su interpretación de Goethe, sobre todo en lo que tiene que ver con el contenido ideal del arte como arquetipo (Benjamin 2008; 1991). Asimismo, su imagen dialéctica, como forma del objeto histórico, será considerada el *Urphänomen* de su doctrina materialista histórica. Satisface las exigencias de Goethe para su objeto de análisis, a saber, mostrar una síntesis auténtica (Benjamin, 2007c; 1996). Desde este contexto, la importancia de identificar pensar y sentir permite a ambos recuperar la relevancia de la imagen en la escritura como forma constitutiva de legibilidad. Ciertamente las ideas [*Idee*] del berlinés no son conceptos reguladores del entendimiento como en

mesianico, la esperanza, la reconciliación y la redención, entre otros, se configuran en una tradición judía, especialmente en el mesianismo y la mística (*Conceptos de W. Benjamin*, p. 1174). También en su tesis doctoral, ya publicada como libro, Marchesoni se explaya sobre el concepto de *Eingedenken* —idea o categoría teológica— como figura de pensamiento, su génesis y semántica (Marchesoni, 2016).

- 7 Para Aristóteles, memoria y reminiscencia se diferencian en la afección temporal. La primera comparte espacio facultativo con la imaginación, fijan las imágenes de las percepciones, sobre todo las del pasado. No hay memoria sin imagen del pensar, son como improntas de un sello que fija para luego ser ordenadas, en cambio, la reminiscencia participa del conocer presente. En Platón el conocimiento verdadero consiste en adecuar las improntas que vienen de las impresiones sensoriales a la impronta fundamental, sello de la *Forma* o *Idea* con la que se corresponden los objetos de los sentidos (Yates, 2011, pp. 53-57).

Kant, ni tampoco esencias unificadas en sentido platónico, sino que más bien se nos aparecen como reestructuraciones de ciertos elementos del mundo (Eiland & Jennings, 2020). Sus ideas están compuestas de elementos redimidos del lenguaje, elementos a los que se les ha restituido la primacía del carácter simbólico de la palabra. En este contexto, tanto la idea de *Trauerspiel* como la imagen dialéctica se configuran monadológicamente, pues responden a un despliegue protofenoménico del tiempo histórico, donde el pretérito se vuelca dialécticamente en un instante determinado, como expresión figurativa que le hace legible nuevamente.

[2]

Las obras de Walter Benjamin y María Zambrano confluyen en la labor escritural de un pensar que se caracteriza por estar constantemente en obra. Estos pensadores se esfuerzan por acceder a formas expositivas reñidas con la tradición filosófica, pero también responden a las influencias del espíritu más irreverente y crítico de un presente que se esfuerza por salir del corsé moderno; se nos aparecen semejantes en un trasunto expresivo singular, donde sueño y despertar sobrevuelan el contexto psicológico para asentarse en lo político y lo teológico. Captan las influencias de las vanguardias y el surrealismo, pero también de un cierto hacer sincrético próximo a prácticas ascéticas y místicas, muy de moda en los tiempos de entre guerras del siglo veinte. El rescate *sui generis* que hacen estos pensadores con sus objetos de conocimiento tiene que ver especialmente con volver sobre la figura de *doctrina* filosófica, pues les permite experimentar un espacio liminar entre un pensamiento primigenio olvidado y uno novedoso que les cita y actualiza a la vez, obteniendo una figuración singular que no tiene nada que ver con la actualidad temporal de esa forma pretérita sino con una imagen de legibilidad novedosa que les cifra singularmente. Su actualidad no es temporal ni histórica sino historiográfica y política. Asumimos la definición de doctrina de la mano de Foucault (2014), pues pone en tensión “las relaciones de alteridad e identidad”, a la vez variable y compleja, de una experiencia de conocimiento que reactualiza un pensamiento olvidado al configurar una visión absolutamente novedosa, “al reactualizarla” (Foucault, 2014, p.197). Esta idea de doctrina no recupera lo pasado, sino que lo actualiza en una nueva constelación, llena de presente. Si para Benjamin (2007c) el concepto clave de su materialismo histórico y dialéctico es: “actualización” (p. 463), la destrucción de la idea de progreso y de su relación con el concepto de cultura es fundamental, pues conforma una doctrina singular que vendría a potenciar una teoría de conocimiento más abarcante con la experiencia del pensar. Benjamin tomaba seriamente las críticas de Adorno, pero no hay dudas de que mantuvo su posición a pesar de ellas. El material relacionado con las preguntas teóricas añadidas al *Libro de los pasajes* después de 1935 intensificó una dirección que de hecho su investigación ya había tomado: fundamentar la premisa básica de su teoría del sueño,

esto es, que el siglo XIX era el origen de un sueño colectivo del cual una generación presente “despertada” podía derivar consecuencias revolucionarias en las teorías de Marx y Freud. Dialécticamente encontró en la teoría marxista una justificación para la concepción de un sueño colectivo, y en Freud un argumento para la existencia de las diferencias de clases en su interior (Buck-Morss, 2005).

La escritura de Benjamin y la de Zambrano son afines no solo por el interés mostrado en el fondo originario de las sabidurías primeras, sino por el carácter filosófico en que aúnan teología, metafísica, historia y política, en cuanto experiencias de conocimiento, pero también en el esfuerzo por identificar un sentir y un pensar que se pliega como forma cognoscitiva hacia una auténtica experiencia. Desde este contexto, María Zambrano (2022) en *Sueño creador* nos recuerda que el tiempo se abre y actualiza en el género presente creado por la palabra. Surge cuando el descubrirse del sujeto en la palabra coincide con la figura que ella revela de la realidad y, en grado eminente, cuando esta realidad es la propia situación del sujeto. Lo que acontece es la liberación del contenido de los sueños y de la historia de los oprimidos por la poesía sagrada, pero también por la creación artística en general. El poder creador de la palabra consigue aquello que para el sujeto resulta lo más difícil: encontrarse consigo mismo y alcanzar un instante de lucidez o iluminación medial, momento extático; un despertar gnóstico e histórico (Muñoz, 2022). Una singular ascesis recorre ambas acciones escriturales, hermanadas como decíamos con el despliegue nietzscheano de la imagen aforística, sobre todo cuando el discurso filosófico desaparece y la expresión del relato muestra una experiencia sublime. Se configura un umbral de conciencia que respeta y actualiza un saber narrativo que aúna el vuelo de la lucidez con el desafío de determinar el sentido del *qué* de las cosas que nos pasan (Morey, 2023). Ambos autores optan por superar y destruir la razón instrumental, tan propiamente moderna e ilustrada, sobre todo la influencia de la representación homogénea y continua del tiempo y el discurso cientificista que ignoraba el sufrimiento y decadencia provocado por el mismo progreso técnico e industrial. Acogen y respetan, en cambio, la fuerza narrativa de la oralidad antigua, no desde un cariz melancólico sino desde su fuerza creativa, cuya experiencia singular y discontinua se traspasa a su figuración escritural, que parece interrumpirse cada vez que vuelve a empezar, de reglón a reglón. Herederos de la versificación lírica y de las primeras prosas, mixturan con fluidez imágenes que se enmarcan en medio de tropos poéticos para volver sobre ellas y actualizar una sabiduría milenaria que ha sido olvidada, pero que permanece en nuestros fondos de bibliotecas. Si la pregunta por el *Ursprung* de Benjamin se apoya en la figura del brinco e interrupción del pensar, que actualiza el pretérito en una imagen, en el instante de su legibilidad (Benjamin, 1995), este despertar se acerca a la unidad de los tiempos en Zambrano (2018). En medio de una vida vivida como unidad absoluta del ser, el sentir superaría la intimidad yendo más allá de las entrañas del alma, para acceder al instante de la aurora:

[C]uando se corresponde el poder vivificante de la luz naciente con el poder del pensamiento de fijar y detener la carrera del mismo, su proliferación; cuando el pensar obedece al pensamiento total y recibe de él fortaleza, quietud, conservando del pensar el temblor (Zambrano, 2018, p. 319).

En este contexto, ambas interrupciones del pensar se conectan en el carácter de su intermitencia y discontinuidad, propia de la acción escritural *en obra*, como prosa del pensar que se detiene, una y otra vez, en la figuración de un sentir que fija en imágenes y que retorna de sí a sí.

[3]

Walter Benjamin y María Zambrano asumen la preponderancia de la imagen, tanto poética como filosófica, como expresión de un lenguaje que va perdiendo su carácter simbólico en medio de la vorágine técnica e industrial. En su madurez no pretenden volver sobre formas mágicas y religiosas sino actualizar una forma de percepción primordial u otras formas de pensar que les conectasen con una verdad que podría revelarse en la misma escritura; muy pendientes de sus objetos de investigación más allá de la intuición de la razón discursiva. Así, la revelación de lo otro en la escritura de la malagueña se nos aparece en tensión con el recordar singular de las ideas del berlinés, que en algunos instantes pueden ser semejantes, aunque no idénticos. La correspondencia entre ambas obras acontece principalmente en la configuración de una experiencia genuina de conocimiento que quiere superar a la ilustrada e incompleta visión kantiana. Su ejercicio escritural valida un pensar singular que recupera el interés por formas históricas que han quedado olvidadas por el reparto *to meson* de la cultura de los viejos imperios. Ambos pensadores vislumbran en este contexto la importancia de la vida vivida de las obras, cuyo entorno moderno e industrial de lo nuevo siempre igual es puesto en tensión con el eterno acaecer de la vida. De ahí el interés por las imágenes simbólicas, alegóricas y dialécticas, pues expondrían formas diferentes de configurar el tiempo histórico, caracterizado por la infinitud de lo divino e icónico, pero también por la eterna caducidad de la materia y de la naturaleza. En ambas obras esta tensión es llevada hacia una figuración más expresiva que lógica; el uso que Zambrano hace del oxímoron es constante, responde no solo al carácter de la poesía ascética y mística que ha frecuentado, sino también a la tradición barroca y moderna de la escritura española. Desecha la dialéctica hegeliana al caracterizarla como el punto culminante del dominio de la razón, sobre todo en la noción de espíritu al secularizar el espacio imaginal de la religión. No por ello deja de tensar las oposiciones, subvirtiendo lo aporético y contradictorio en una síntesis poética que expondría otras formas de expresar el sentir la alteridad.

En cambio, la dialéctica en parada del berlinés alude a una relación de inmediatez, de una experiencia cognoscitiva doctrinaria que se daría únicamente en el lenguaje (Benjamin, 2007b) y se actualiza en una escritura filosófica que se hace eficaz y se forja en su in-*media*-tez. Esta permite mostrar no solo su carácter de medio de conocimiento y de acción, sino también su medialidad pura que se fundamenta en la escritura (García 2015a) y configura una singular relación de tensión que se despliega más allá de la síntesis (Benjamin, 2007b).

Movimientos e interrupciones del pensar en obra, tanto a nivel expresivo como inexpresivo; en la cesura de la palabra poética no solo el silencio de la emoción y del sufrimiento, sino también el grito del oprimido en el gesto que deja la imagen escritural. Benjamin actualiza la dialéctica hegeliana a la vez que la tensión absoluta del viejo Heráclito. Ese reposo puro, casi divino, lo lleva a las ideas y se configura históricamente desde un ahora de legibilidad. El pretérito se vuelca singularmente en la interrupción del pensar, pues no solo tensa los extremos, sino que pliega sus límites hasta ver sus reversos. De tal forma, identifica relaciones entre categorías diferentes, como por ejemplo en su configuración histórica de los oprimidos. Así, más allá del recuerdo y de la rememoración, el pasado actúa a partir de lo muerto y de lo olvidado, desde las ruinas. Su configuración histórica materialista absorbe la dialéctica del *Ursprung* de una idea o ideal, donde lo primigenio se actualiza como singularidad en un ahora que le cita, a partir de una forma novedosa que va más allá de su contexto epocal y más bien lo interrumpe sacándolo de su contexto homogéneo y continuo. De tal forma, la historia decimonónica brincaba como fantasmagoría en el mito del eterno progreso técnico. En ese contexto, la mercancía desechada será la que se transforme en objeto de colección; no hay recuerdo solo *Andenken* o *Souvenir* (Benjamin, 2008). Cuando esta penetración dialéctica se fija en el pasado olvidado lo hace desde una configuración de obras y formas históricas que se despliegan a partir de una originaria forma que las reúne, como esta figura de la fantasmagoría, dada para el proyecto de los *Pasajes*. Aquí, el fetiche de la mercancía genera la imagen que brinca en la dialéctica deseo-miedo, sumándose a los sentimientos de ambigüedad y controversia en torno a su producción industrial y reproducción técnica de la imagen en la fotografía y el cine. *Das Passagen-Werk* quiere exponer y destruir la historia mítica [*Urgeschichte*] del origen del alto capitalismo. El pretérito salta de su contexto historicista hasta un ahora que lo lee en su versión novedosa; no actualiza el tiempo pasado, sino que configura una imagen que cita lo más actual de lo que ha sido. De ahí la relevancia para Benjamin de los desechos y las ruinas de la historia que el capitalismo ha generado en su producción industrial; cuestión que Baudelaire ya había cantado. El problema del conocimiento póstumo de las obras, pequeñas e insignificantes, no impide el brinco de una determinada imagen desde un pasado olvidado, pues su carga singular, como fuerza novedosa,

solo podría abrirse en un instante determinado, por alguna generación visionaria, cuya presencia de espíritu potencia una genuina lectura.⁸

[4]

“Sería la del alba” dice Cervantes que era cuando Don Quijote salió al camino [...] Estas palabras, todas las de un modo u otro sagradas, manifiestan la unidad [...] La hacen y la actualizan, la crean porque todo el *Quijote* se aparece con ella, está en ellas [...] La unidad que reside en ellas es solo suya; se diría que se han individualizado. Actualizan al personaje y a la acción, el libro todo, cifra de unidad de la multiplicidad de los diversos planos de la novela, de la realidad y el ser, de la vida y la historia que en el *Quijote* quizá como en ningún otro libro, se despliegan (Zambrano, 2011, pp. 324-326).

En esta unidad cervantina se nos aparece también la vida y la obra de María Zambrano. Estas imágenes escriturales que, en determinados instantes intuyen un signo sagrado, muestran la salida a la iluminación alboral de una filósofa honesta que opta, después de todas las violencias físicas y espirituales, por un exilio ideal, finalmente logrado. Su rememoración quiere superar los historicismos del poder para acceder a una *historia originaria* que reúna la totalidad de los tiempos, respetando también el sentir poético de mitos y sueños para configurar otras formas de conectar con lo humano y su trascender espiritual, más allá de las religiones. Zambrano busca ensanchar la razón desde una figuración poética y filosófica, cuyas expresiones se acercan al padecer trágico de la historia, especialmente en el rescate del sentido de la vida vivida. Si la existencia de la imagen en el arte enriquecía la complejidad de los tiempos también podría confundirlos; de ahí la necesidad de la pureza de ánimo, esto es, estar presente para una mirada limpia ante las imágenes. Se trata de saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con todo el cuerpo, de participar de la esencia contemplada en la imagen. Y es entonces, cuando se estaba más allá de la memoria y del olvido, pues acontecía una transformación superior (Zambrano, 2011). En correspondencia, se nos aparece la correcta distancia y perspectiva benjaminiana: brinca como fundamento de una contemplación de ideas y formas configuradas en una singular codificación histórica, donde la presencia de espíritu conforma un presente

8 Tal como lo expresara en 1935 el propio Benjamin en relación con las dos fases del proyecto *Passagen-Werk*, estos guardaban entre sí una relación de polaridad, tensando los dos extremos del arco. Se impugnan las dicotomías simplificadoras y a la vez se aboga por un pensamiento que construya máquinas bipolares tensadas entre los extremos del fenómeno estudiado. *Imagen-acción e imagen-recuerdo* han de encontrar su propia unidad polar, su propio campo de fuerzas. La expresión más elocuente de este arco de tensiones es la inclusión por parte de Benjamin de una auto cita del ensayo sobre *Surrealismo*, de 1929, entre los materiales preparatorios de sus tesis “Sobre filosofía de la historia”, de 1940. Con esto, se muestra consciente de un largo proceso de construcción de un concepto, enlazando así el temprano interés por la imagen surrealista con su testamento filosófico (García, 2015b).

singular, cuyo tiempo es figurado como semilla, pues actualiza lo más genuino de un pretérito olvidado. El conocimiento póstumo de las obras de arte contendría en su material histórico el acceso a algunas ideas que en su conjunto conformarían la danza de la verdad. La razón poética se desplegará más allá de las ellas, a partir del sentir absoluto de la persona humana, donde no solo se figura su padecer histórico y mítico sino también las formas primeras para superarlo en soledad, aunque en comunión con la tradición de los oprimidos. Se apuesta por un *ethos* sincrético que se unifica a partir de la esperanza generada en el padecer; entonces, la libertad se siente y se piensa en el gesto político que confluye e inerva un cuerpo social. Así, la Segunda República Española se nos aparece en correspondencia con el instante de la acción política de los oprimidos. En este instante se redime a la tradición de los desvalidos, su conocimiento póstumo. En este contexto, la figura del *exilio logrado* se nos presenta como forma originaria [*Urform*] de una patria ideal. El miedo es destruido y se han sublimado todas las violencias y dominaciones y se supera la autofagia del yo. Sin embargo, la forma originaria de este *exilio* es absolutamente mística; no es el pensar solamente lo que genera la figuración y permite un despertar cognoscitivo, sino una asimilación gnóstica de la vida histórica, asumiendo todos los errores e idealidades. Se baja a los ínfimos vía rememoración para comprender el origen de la violencia, que incluye desde la tradición filosófica platónica hasta el liberalismo moral y económico de la burguesía europea, principales extremos de la catástrofe. Se destruye y supera la imagen del exiliado como refugiado e inmigrante, para acercarse a una forma de quietud y soledad ideal. Ambas permiten la contemplación de un sentir absoluto que ha pasado por todas las pasiones y que apuesta por acceder a una verdad que se revela solo en algunos instantes.

María Zambrano reconoce que el exiliado es desgajado del acontecer colectivo, es expulsado de la historia. Vive en sus márgenes, embebido de un pasado que está estancado, fijo y solidificado en un fragmento absoluto de la historia que no acaba nunca de pasar. Está obligado a rendir cuentas, condenado a repasar su historia como un rosario para extraer algún sentido. Por ello, es un desecho, un resto de una historia truncada (Gómez, 2018). Desde este contexto, con Benjamin (2017) sabemos que el lenguaje ha significado de manera inequívoca que la memoria más que un instrumento para la exploración del pasado es su escenario; es el medio de lo vivido, como la tierra constituye el medio dentro del cual las ciudades muertas yacen en ruinas, sepultadas. En el discurso del premio Cervantes, Zambrano sintetiza, por su parte, algunas de las más importantes figuraciones de su razón poética. Incluye el despliegue teológico, positivo y negativo, el haz epistemocrítico y el envés místico-ascético en el mismo *Quijote* (Zambrano, 2011). Esta manifestación de la unidad ontológica es semejante a lo expuesto en referencia al objeto histórico del investigador materialista, cuando aborda al pretérito única y exclusivamente cuando este se le presenta como mónada (Benjamin 2008). Es en virtud de ella que hace saltar a una

determinada época del decurso homogéneo de la historia, luego hace saltar a una determinada vida de la época y a una determinada obra, la obra de toda una vida. El resultado de su construcción consiste en que la obra entera está conservada y suprimida en la obra, en la obra entera la época y en la época, el entero curso de la historia. El fruto nutricional de lo históricamente concebido tiene en su interior el tiempo como semilla fértil, pero insípida (Benjamin, 1995). Zambrano encuentra en Cervantes, este superviviente y sublimado de la mejor cepa ibérica, la unidad superior de obra, vida, historia y existencia. Con el *Quijote* se muestra que en el camino del alba se dejan atrás los golpes y miedos, para abrirse a la multiplicidad de los tiempos, siempre y cuando la revelación llegue solitaria como destello temprano. Luego aparece una imagen en ese sentir que le fija desde siempre en el lenguaje: signos y palabras sagradas. En la imagen de los misterios del alma, se vuelca cada día la escritura, cuya fuerza y acción prevalece mientras espera ese instante mayor, cuando truena y relampaguea solo por un segundo y desaparece. Así, en su exilio logrado permanece María Zambrano en su escritura iluminada entre el olvido y la rememoración de los oprimidos. Si la dialéctica de ambas figuraciones se juega en la tensión absoluta de los extremos temporales, a la *Guía* correcta de la vida se le enfrenta el desafío del saber perderse en la urbe, para salir definitivamente de ese pensar burgués del progreso y de la catástrofe, pues en el extravío también se inventa un camino y se recupera una tradición olvidada, pues hay creación inmediata; más bien se la actualiza desde sus nuevas perspectivas y desplazamientos. Así, el brinco del pensar se hace cauce del sentir, pues se identifica con el fluir de utopías fallidas en la idea de libertad. Estas constelaciones imaginales nos permiten agrietar la experiencia moderna de los hechos, en el flujo común que circula y les horada hasta acceder al cristal de la vida y la muerte, en ese no-lugar donde la escritura se piensa y se siente para otros.

[5]

El despertar histórico y político benjaminiano se hace efectivo a través de la actualización de la experiencia temporal de la remembranza judía y mesiánica. Esta *Eingedenken* como singular “recuerdo” involuntario se configura al amparo de una constelación teórica en torno al tiempo histórico, más allá del instante numérico. Se establece una conexión entre sueño y vigilia, pasado y presente que cita el despliegue de una memoria singular que se configura desde la *durée* de Bergson hasta la memoria involuntaria de Proust y Baudelaire; pasando por la concepción freudiana del *shock* como experiencia traumática fijada en el inconsciente. Desde esta instancia, la memoria es considerada un medio de lo vivido (Benjamin, 2010), pues está impresa en la materia maltrecha de la historia, producto de su eterno decaer. De ahí la importancia de la *Nachleben* de las obras como conocimiento póstumo (Vargas, 2017). El carácter imaginario y expresivo de las formas históricas artísticas y técnicas permite una singular interpretación de la

realidad histórica, que se puede leer como libro sagrado, desecho, *souvenir*, huella o ruina. Es en este contexto donde la remembranza como experiencia singular acontece en la acción política de la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. “Solo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico” (Benjamin, 1995, p. 93). Acontece una actualización auténtica no solo de lo que ha sido borrado, sino también de una fuerza genuina que interrumpe el decurso temporal historicista. El investigador, materialista histórico, aprehende esta instancia histórica y se la figura como instante de legibilidad, donde este pretérito se vuelca dialécticamente: *Jetztzeit*, cuando el sujeto histórico se despierta. De esta forma, se redime la tradición de los desvalidos, pues se hace justicia a su conocimiento póstumo. Así, la relación profana de “la política y la historia impresa” en las obras se identifica con la “relación teológica de remembranza y redención” (García, 2005b, p.131).

María Zambrano (2011), al citar a Heráclito, llama a despertar a los hombres de su tiempo, a despertar sin dejar de soñarse: comparte el sueño lúcido con la utopía política. El padecer histórico muy cercano a la poética de la tragedia conecta siempre con la esperanza, pues en ella se configura la idea de libertad, dándole sentido a la vida vivida. El tiempo del sueño y el tiempo de la vigilia, que no se oponen ni complementan, se unifican en la misma acción utópica. Así también se rescata la fuerza poética del delirio, cuando siente que penetra en las entrañas del ser, en el alma misma del padecer. Solo en la expresión poética se ha accedido a la historia de este padecer, pues no solo son los hechos lo relevante sino también la ambigüedad del sentido de este vivir. Es en este contexto donde este conocimiento es visión y expresión, pues penetra en lo humano inaccesible, en lo que ha sido borrado y olvidado. Así, ruina y persona serán lo más viviente de la historia, pues solo vive históricamente lo que ha sobrevivido a la destrucción: un sentido superior a los hechos les hace cobrar significación y conformarse en una imagen (Zambrano, 2022). Este saber trágico donde la revelación —*anagnórisis*— es alcanzada como recompensa del padecer se conecta también con el pesimismo griego en el prisma de Nietzsche. El pesimismo dionisiaco que aspira a salir de las miserables pasiones humanas es definitivamente de carácter positivo. Los grandes espíritus estaban dibujando un nuevo camino de superación: el de la interioridad, en un retiro a la intimidad del alma. De este modo, la religión colectiva se supera en una mística, como el impulso de ir más allá, como interioridad del gran individuo. Lo dionisiaco es interioridad pura, sentimiento y voluntad desnudos de imágenes, es estar en el convencimiento de que en la propia alma está el secreto del mundo (Colli, 2020). En Zambrano no es relevante la acción pensante que desvela solo a partir del cuestionamiento, sino la revelación que aparece en la escritura, una vez que la imagen es fijada por el sentir (Zambrano, 2011). No hay pregunta ni deseo de llegar a una meta o finalidad sino religar con lo otro absoluto. Si la expulsión de los poetas de la República de Platón está en correspondencia con la censura de Aristóteles sobre órficos y peripatéticos, el desafío de Nietzsche, al

preguntar por la posibilidad de la filosofía de acercarse a los espacios de la religión y la poesía, se vuelca y actualiza en estos dos filósofos.

Las obras de Zambrano y Benjamin vuelven sobre el esfuerzo constitutivo y doctrinario de un pensar en obra, cuya experiencia filosófica de conocer y sentir había sido borrada y olvidada. Si la pregunta por el eterno sí a la vida se juega en el otro espacio del tablero de ajedrez, cuando el interlocutor se toma en serio la pregunta, tal vez este es el territorio que debe ser explorado por todos, el carácter vocativo de sus escrituras. Cuando el berlinés se pregunta por la verdad, que es traída a presencia en la danza de las ideas, quiere guiar filosóficamente al interlocutor hacia una legibilidad mayor: política, histórica y teológica, para así actualizar una experiencia singular de remembranza involuntaria, para despertar de las fantasmagorías del capitalismo. María Zambrano con su razón poética despliega una serie de imágenes que pretenden exponer una experiencia singular de pensar, donde ser y sentir se unifican en la acción de un mismo gesto figurativo, en la palabra que se da en soledad, sedienta de escritura (Morey 2021). Para ella no solo es importante mostrar el camino hecho sino también entregarles el sentir de un pensar que se está ejerciendo en la misma acción escritural; creando poéticamente una experiencia singular ensimismada en una reminiscencia que cita la memoria sobrehumana de Pitágoras, la que rescata el alma del padecer de su historia, para hacerla reconocer en su origen (Zambrano, 2022). Sin dejar de sentir que es necesario arrojar la máscara, dejar de ser personaje en la historia, para quedar disponible y elegirse como persona, consigo mismo y con los demás.

4. Conclusión.

Ambos pensadores apuestan por la fuerza expresiva de una escritura que se fundamenta en la figuración imaginal, donde lo filosófico conecta con lo teológico, lo político y lo histórico; donde el ejercicio poético y profético de la sabiduría primigenia se actualiza en una ontología singular, que se ha configurado también desde el sentir e interés por el conocimiento póstumo de las obras y formas históricas. Desde esta instancia, el tiempo histórico se cristaliza en medio de la eterna caducidad de la materia, donde ruina, suvenir y desecho también constituyen la deriva crítica de la vida vivida, que se ha dispuesto fragmentada y en permanente estado de *Shock*. En este contexto, la *Eingedenken* benjaminiana y la rememoración poética de María Zambrano participan de alguna afinidad, sobre todo en el esfuerzo por configurar ese pasado borrado por el vencedor y que es rescatado en su misma acción escritural, pues hacen justicia al conocimiento de la tradición de los oprimidos y desvalidos. Si la imagen es fundamental en ambas obras lo es como imagen de legibilidad que brinca en la escritura, pues se esfuerza por configurar un despertar mayor, como experiencia que asume la fuerza

figurativa de un esquema heurístico que se fija en la tensión medial de los extremos. Experimenta y juega en medio de esas fuerzas liminares que se relacionan en la identidad de pensar, sentir y ser para rememorar desde el olvido. Más bien desean exponer el instante de un despertar cognoscitivo superior, donde acción y creación se identifican en la misma obra. Así, María Zambrano configura una constelación histórica de su patria poética y mística: subhistoria y prehistoria de España, que nos muestra el instante de esa peculiar acción creativa que se anuncia fundacional para una utópica república, a la vez plural e igualitaria, que quiere dejar atrás sus fantasmas absolutistas y totalitarios. Entonces, estas escrituras también se nos aparecen en una suerte de *ethos* que se da en medio de sus fragmentos filosóficos y también en la exposición de sus imágenes pensantes, donde figuran esquemas cognoscitivos, cuyos contenidos también abarcan vivencias y sentimientos, sueños y ensoñaciones. Estas figuraciones comparten su acción con tropos poéticos que también citan un saber narrativo, donde oxímoron e imagen dialéctica se cumplen en la actualización de un conocer doctrinario, que les permite ensanchar la experiencia del pensar, superando una razón discursiva e instrumental. Más allá del reconocimiento de contenidos y categorías metafísicas y teológicas, la actualización del ‘viejo’ saber pasa por la configuración de este *ethos* filosófico como forma de verdad y de vida (Levadot, 2010), cuya experiencia política del pensar nos previene de la estetización fascista de la realidad, pero también de la lógica de los hechos y del sentido común (Morey 2023). Si configurar el sentido del pasar de las cosas que nos pasan, involucra determinar nuevos umbrales de conciencia, la pregunta por el origen nos sitúa en medio de lo primigenio y su actualización en nuevas formas de pensar en obra. De ahí que las figuraciones de la categoría histórica de *Ursprung* como brinco y cauce originario estén en correspondencia con algunas imágenes como raíz y principio de la historia que Zambrano va configurando. Pero también en la figura de grieta, pues ambas escrituras se diferencian en el gesto ontológico de una memoria histórica que va más allá de la lectura cognitiva y psicológica: “es la sed misma de la soledad sedienta la que nos conduce derechos al interior opaco de lo que se siente” (Morey 2021, p. 200). Para Benjamin es una experiencia involuntaria de carácter político y comunitario. La remembranza acontece después de la acción política, brinca y agrieta la representación lineal y vacía del tiempo, sobre todo en su discontinuidad histórica. Esta oportunidad revolucionaria se identifica con la posibilidad siempre abierta del instante judío y mesiánico, pero también de un despertar mayor. En cambio, María Zambrano apuesta por una revelación en la palabra a partir de una escritura que cada vez más se despoja de su materia expresiva para acceder a lo netamente simbólico, al icono sagrado, donde el amor puede figurar desde una poética absoluta del sentir. De tal forma, la historia como visión y expresión conforma un peculiar conocimiento, una especie de revelación que padece al mismo tiempo que realiza. Estas prosas del pensar en obra actualizan un conocimiento poético en su raíz, en cuyo brinco escritural

configuran otra forma filosófica de pensar, pues actualizan un saber que se sigue fijando en la palabra memorable, cuando se engasta el cristal precioso en la ocurrencia de una imagen. En determinados instantes, el pasar de las cosas que nos pasan, se detiene en la urdimbre del olvido para desplegarse en la trama escritural que se esfuerza por imaginar el sentido y el valor de ese pasar. Si el despertar superior que siente María Zambrano, con sus ojos bien cerrados, acude más allá del sueño y de la vigilia, en el largo camino de quedarse en silencio, vacío de ego, tal vez, con la luz del alba y de la aurora se perfila el viejo destello de algunas palabras sagradas: “*La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con ‘lo otro’*” (Zambrano, 2022, p 224).

Referencias.

- Agamben, G. (2010). *Ninfas* (A. Gimeno, trad.). Pre-Textos.
- Benjamin, W. (1978a). *Briefe I*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978b). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*, Band I, II, IV. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1995). *La Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (P. Oyarzún, trad.). Lom/Arcis.
- Benjamin, W. (1996). *GS, V-1, V-2. Das Passagen-Werk*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2007a). *Obras I-1. El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. “Las afinidades electivas” de Goethe. El origen del ‘Trauerspiel’ alemán* (A. Brotons, trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007b). *Obras II-1. Fragmento teológico-político. Sobre el programa de la filosofía venidera*. (J. Navarro, trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007c). *Libro de los Pasajes* (L. Fernández; I. Herrera; F. Guerrero, trads.). Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Obras I-2. Sobre algunos motivos en Baudelaire. Sobre el concepto de historia. Parque Central* (A. Brotons, trad.) Abada.
- Benjamin, W. (2013). *Obras V-1. Obra de los pasajes* (J. Barja, F. Duque y F. Guerrero, trads.). Abada.
- Benjamin, W. (2017) *Obras VI. “Crónica de Berlín” en Fragmentos de contenidos misceláneos. Escritos autobiográficos* (A. Brotons, trad.). Abada.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. (N. Rabotnikof, trad.). La balsa de la Medusa.
- Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. (M. Lopez, trad.). Interzona Ensayos.

- Colli, G. (2020). *Apolíneo y dionisiaco* (M. Morey, trad.). Sexto Piso.
- Colli, G. (2022). *El nacimiento de la Filosofía*. (C. Manzano, trad.). Tusquets.
- Eiland, H & Jennings, M. (2020). *Walter Benjamin. Una vida crítica*. (E. Collingwood-Selby, trad.). Tres puntos.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. Frost, trad.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II* (H. Pons, Trad.). Akal Editores.
- Foucault, M. (2023). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. (M. Soler, trad.). Biblioteca Nueva. Grupo Editorial Siglo XXI.
- García, L. (2015a). "Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin". *RECIAL: Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Áreas Letras*, 6, (8). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5293856>
- García, L. (2015b). "Una política de la imagen: Walter Benjamin, organizador del pesimismo". *Escritura e imagen*, 11, 111-133. https://doi.org/10.5209/rev_ESIM.2015.v11.50968
- Gómez, M. (2018). "Presentación y anejo a *Claros del bosque*", en *Obras completas IV.I*. Galaxia Gutenberg.
- Llavadot, L. (2010). "Para una crítica de la novela; Zambrano y Benjamin". *Aurora*, 11, 77-87.
- Morey, M. (2015). *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Sexto Piso.
- Morey, M. (2018). *Vidas de Nietzsche*. Alianza.
- Morey, M. (2021). *Monólogos de la bella durmiente. Sobre María Zambrano*. Alianza.
- Morey, M. (2023) *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*. Alianza.
- Moreno, J. (2018). "Presentación y anejo a *La Aurora*". *María Zambrano Obras Completas IV-I*. Galaxia Gutenberg.
- Muñoz, F. (2022). "Edición y presentación a *Los sueños del tiempo*". En *María Zambrano. Obras Completas III*. Galaxia Gutenberg.
- Pangritz, A. (2014). "Teología". *Conceptos de Walter Benjamin*. Eds. Opitz, M. y Wizisla, E. (M. Belforte y M. Vedda, trads.). Las cuarenta.
- Piedras, P. (2005). *Max Weber y la India*. Universidad de Valladolid.
- Schopenhauer, A. (2013). *Sobre la visión y los colores*. (Edición y trad. Pilar López de Santa María). Trotta.
- Marchesoni, S. (2016). *Walter Benjamin's Konzept des Eingedenkens. Über Genese und Semantik einer Denkfigur*. Kulturverlag Kadmos.
- Vargas, M. (2017). *Nachleben [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin*. *Veritas*, 38, 35-50. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000300035>

- Yates, F. (2011). *El arte de la memoria* (I. Gómez de Liaño, trad.). Siruela Ediciones.
- Zambrano, M. (2011). *Destino y delirio. Los veinte años de una española*. Horas y HORAS.
- Zambrano, M. (2018). OC IV. Tomo I, *Claros del Bosque. De la Aurora. Senderos*. Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2022). *Obras Completas III, El hombre y lo divino. El sueño creador. Persona y Democracia*. Galaxia Gutenberg.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Las dos caras políticas de Jano. Una propuesta de justificación de la relación entre consenso y conflicto en la democracia deliberativa*

Santiago Prono

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (CONICET – UNL).
Santa Fe, Argentina
sprono@santafe-conicet.gov.ar

Recibido: 26 de diciembre de 2023 | Aprobado: 16 de julio de 2024

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355865>

Resumen: Se analiza la teoría de la democracia deliberativa de J. Habermas desde el punto de vista del conflicto. La tesis a defender en este trabajo sostiene que, junto con la búsqueda de consensos, el conflicto resulta también constitutivo de aquel planteo teórico respecto de la democracia. Esta relación entre consenso y conflicto en la democracia deliberativa se justifica teniendo en cuenta no solamente el procedimiento reconstructivo de los presupuestos pragmáticos del discurso argumentativo que resultan inherentes a los procesos decisorios, sino también explicitando las implicancias democráticas de su planteo teórico relativo al ordenamiento institucional y la consecuente interacción entre los espacios formales e informales de la política en el Estado de derecho. La explicitación y el análisis de esta conexión, no reconocida por el filósofo de Frankfurt, contribuye a la expansión teórica de la democracia deliberativa sin por ello anular su estatus conceptual.

Palabras clave: democracia, consenso, conflicto, reconstrucción racional, diseño institucional

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto "Teoría del discurso y Estado democrático de derecho. Un diálogo con otras perspectivas filosóficas sobre las implicancias morales, jurídicas y políticas de la razón práctica", financiado por la Universidad Nacional del Litoral (CAI+D 2020).

Como citar este artículo:

Prono, S. (2025). Las dos caras políticas de Jano. Una propuesta de justificación de la relación entre consenso y conflicto en la democracia deliberativa. *Estudios de Filosofía*, 71, 103-123. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355865>

OPEN  ACCESS





The two political faces of Janus. A proposal for a justification of the relationship between consensus and conflict in deliberative democracy

Abstract: This paper analyses J. Habermas's theory of deliberative democracy from the point of view of conflict. Leaving aside the external criticisms that object to the validity claims of this political theory, it is argued that, along with the search for consensus, conflict is also constitutive of this theoretical approach to democracy. This relationship (between consensus and conflict) in deliberative democracy is justified by taking into account not only the reconstructive procedure of the pragmatic presuppositions of argumentative discourse that are inherent to decision-making processes, but also by making explicit the democratic implications of its theoretical approach to institutional organisation, and the consequent interaction between the formal and informal spaces of politics in the rule of law. The explanation and analysis of this connection, which the Frankfurt philosopher does not recognise, contributes to the theoretical expansion of deliberative democracy without thereby nullifying its conceptual status.

Keywords: Democracy, Consensus, Conflict, Rational reconstruction, Institutional design.

Santiago Prono: Investigador adjunto en la carrera del Investigador Científico (CONICET) con lugar de trabajo en el IHUCSO Litoral (Sede Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales – Universidad Nacional del Litoral). Profesor Titular (ordinario) de Filosofía Social y Política Contemporánea (FCJS-UNL). Docente Investigador de la FCJS-UNL y Director de Proyectos de Investigación. Miembro del cuerpo docente de la carrera de Doctorado en Derecho y de la Maestría en Argumentación Jurídica en la FCJS (UNL), en la que además se desempeña como Coordinador académico. Director responsable del área de investigación sobre Ética y Filosofía política contemporánea del IHUCSO Litoral (CONICET-UNL). Ha realizado estadias de investigación como Profesor invitado en la Freie Universität Berlin y en la Goethe Universität de Alemania.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1025-9326>



Introducción

El núcleo conceptual de la democracia deliberativa es el consenso, el de sus críticas externas, el conflicto. Si bien en estos marcos teóricos se reconocen ambas perspectivas, en realidad esto sólo se plantea (respectivamente) en un sentido, o bien puramente fáctico en lo que respecta al conflicto, o bien solamente provisorio en lo concerniente a la dimensión consensual de la política democrática: mientras que desde el punto de vista del consenso se acepta la existencia de conflictos políticos postulando la viabilidad teórica de intentar subsanarlos mediante la búsqueda y generación de tal clase de acuerdos, desde la perspectiva del conflicto se admite que eventualmente se alcancen consensos, pero cuando esto sucede se considera a los mismos como resultados circunstanciales en el marco de permanentes desacuerdos y luchas entre adversarios políticos. Es precisamente en el marco de estas discusiones filosófico-políticas que se ubica la propuesta teórica de la democracia deliberativa del filósofo alemán Jürgen Habermas, quien por cierto se posiciona conceptualmente del lado del consenso así concebido.

En efecto, esta teoría política comporta un sentido normativo y procedimental, según el cual las decisiones políticas tienen que adoptarse como consecuencia de un proceso intersubjetivo de deliberación racional en el que los propios afectados (o sus representantes) participan del mismo adoptando el rol de “interlocutor discursivo”. Esto implica la necesidad de reconocer muy exigentes requisitos de carácter epistémico, político y moral, y por los que se exponen y confrontan argumentativamente diversas posiciones con el objeto de intentar alcanzar consensos políticos racionalmente motivados. Se trata de una teoría contra la que se plantean numerosos y sistemáticos intentos de refutación por parte de críticas externas a esta concepción de la democracia: el argumento de estos enfoques teóricos es que no resulta posible implementar tal clase de procedimientos debido a que la democracia debe concebirse práctica y teóricamente como un modo de interacción sociopolítica caracterizada esencialmente por el conflicto, y no por la búsqueda de consensos, razón por la cual deben diseñarse mecanismos decisorios mediante elecciones cuyos resultados se definen por el principio de la mayoría, considerando a este último como principio fundamental de todo ordenamiento institucional del Estado democrático de derecho.

Ahora bien, en relación con estas críticas, en parte provenientes de enfoques postfundacionalistas aplicados a este ámbito de la Filosofía práctica¹, Habermas no parece haberse molestado en intentar ofrecer una respuesta que justifique

1 Cfr. Rancière (1996; 2006; 2008); Mouffe (2003; 2007), entre otros. Algunas consideraciones político-democráticas en este sentido se plantean también en el caso de la “condición posmoderna” de Lyotard (cfr. Lyotard, 1990, pp. 10-11, 73 ss.).

las pretensiones de validez de su teoría de la democracia (i.e. no ha dialogado sistemáticamente con tales objeciones). El punto en cuestión aquí es que aun cuando en efecto puede justificarse el planteo teórico de esta última, demostrando conceptualmente que el conflicto no constituye un rasgo excluyentemente central de la política democrática que haría inviable toda concepción de la misma desde el punto de vista de la deliberación y del consenso, aun así tales enfoques críticos llaman la atención sobre un tema que el filósofo de Frankfurt no ha teorizado y, consecuentemente, tampoco analizado en profundidad en el marco de su teoría del discurso (presupuesta por la democracia deliberativa). Ciertamente, Habermas no ha definido en qué sentido, si acaso, corresponde aceptar el conflicto en su teoría de la democracia más allá de identificarlo como una característica fáctica de las interacciones sociales: simplemente se limita a señalar la posibilidad de intentar solucionar el problema que el mismo representa mediante el uso argumentativo del lenguaje, en el que se expresa una prioridad conceptual por él asignada al uso consensu-comunicativo de la racionalidad (justificado en el marco de su teoría de la acción social).

Frente a este posicionamiento del filósofo de Frankfurt, el presente trabajo se propone estudiar este tema con el objeto de explicitar el alcance del conflicto en el concepto de racionalidad subyacente a (y presupuesta por) la citada teoría política de Habermas. La hipótesis a analizar en función de este objetivo sostiene que el concepto de racionalidad argumentativa inherente a toda deliberación democrática comporta una doble dimensión, una identificada con el consenso y otra con el conflicto, ambas *siempre interactuando a un mismo nivel* en el citado proceso intersubjetivo de deliberación racional de la democracia deliberativa: se trata de una relación de presuposición recíproca entre consenso y conflicto que resulta constitutiva de los presupuestos sobre la base de los cuales se diseñan, justifican e implementan los procesos decisorios y también políticos tanto de las instituciones formales como así también de los ámbitos informales del Estado democrático de derecho. La idea con el desarrollo de esta hipótesis y el señalado análisis es contribuir a expandir conceptualmente el marco teórico de la democracia deliberativa de un modo que permita trascender la clásica dicotomía entre consenso y conflicto, que (y respectivamente) tanto Habermas como sus críticos insistentemente postulan.

El siguiente es el plan de trabajo propuesto para intentar corroborar esta hipótesis y alcanzar así el objetivo indicado. Luego de una primera presentación general de la propuesta teórica de Habermas respecto de la democracia deliberativa, a la que se enfrentan críticas externas teóricamente inconsistentes que suscriben a una concepción esencialmente conflictiva de la política democrática (1), se exponen las nociones básicas inherentes al concepto de discurso práctico, en el que se expresa el carácter intersubjetivo y comunicativo de la racionalidad, el cual presupone

la confrontación dialógica de argumentos contrapuestos respecto de un tema o problema objeto de debate (2). Esta es la base a partir de la cual se comienza a explicitar y analizar el conflicto como rasgo estructuralmente constitutivo (aunque no excluyente) del discurso práctico en la democracia deliberativa (3). Particularmente ilustrativo en este sentido es la interpretación de Habermas respecto del conflicto en el marco de su concepto dialógico-deliberativo de Estado democrático de derecho y en conexión con el ámbito informal de la política democrática, porque sólo se limita a identificarlo y reconocerlo (al conflicto) a nivel de la mera facticidad del “mundo de la vida” (4). Las reflexiones finales simplemente exponen sintéticamente los resultados alcanzados a partir de los argumentos presentados (5).

Algunas aclaraciones conceptuales antes de finalizar esta introducción, que en cierto sentido también comportan una reiteración. La presentación y justificación de la hipótesis de este trabajo no significa atribuir prioridad alguna a las estructuras conflictivas de la razón que argumenta discursivamente para intentar alcanzar consensos, pues se trata de dos aspectos de dicho concepto de razón siempre recíprocamente presupuestos. Por esto también es importante aclarar que la idea de conflicto aquí considerada, i.e. como parte constitutiva de la razón, por supuesto implica la necesidad de diferenciar entre tres dimensiones del mismo: en primer lugar están los conflictos concretos sobre problemas específicos que surgen a nivel fáctico de la interacción sociopolítica, y que resulta claramente reconocido por el propio Habermas en sus diversos escritos sobre la razón práctica. También cabe identificar, en segundo lugar, a aquellos conflictos de tipo ideológico que anulan toda discusión porque no se concibe la posibilidad de siquiera reconsiderar las propias posturas respecto de lo político teniendo en cuenta el posicionamiento asumido por quienes piensan distinto y que, por ejemplo, pueden relacionarse con el ordenamiento institucional, o con el alcance de las libertades básicas conferidas a la ciudadanía, entre otros temas (o “ideas”).² Finalmente, en tercer lugar, también corresponde identificar el conflicto en el sentido aquí analizado, el cual resulta inherente a la estructura misma del funcionamiento de la razón argumentativa. Es importante tener presente este último sentido de concebir el conflicto porque aquí se plantea una nueva interpretación del mismo, y consecuentemente también del concepto de discurso práctico en el marco teórico de la democracia deliberativa, cuya manifiesta orientación al consenso ha descuidado (en el caso de Habermas) el rol que desempeña el conflicto en el concepto de razón inherente al procedimiento intersubjetivo de deliberación racional, expresado tanto para los ámbitos formales como así también informales de la política democrática.

2 Este es el posicionamiento planteado por Rawls respecto de las doctrinas comprensivas, que a su entender deben dejarse de lado porque promueven el surgimiento de conflictos irresolubles: frente al hecho del pluralismo razonable, señalaba el autor, el punto de vista liberal “quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social” (Rawls, 2006, pp. 156-157).

1. Democracia deliberativa: una presentación general

La teoría deliberativa de la democracia es una teoría política según la cual las decisiones adoptadas en el Estado de derecho que resulten colectivamente vinculantes tienen que ser resultado de procedimientos intersubjetivos de deliberación, orientados a intentar alcanzar consensos racionalmente aceptados. Ciertamente, este modo de comprender las interacciones socio-políticas se hace extensivo también al diseño institucional de los poderes políticos y jurídico del Estado de derecho. En este contexto teórico, en el que no se desconocen los mecanismos institucionales para la toma colectiva de decisiones mediante la opinión de la mayoría, el principio fundamental es, sin embargo, el principio del discurso, según el cual sólo son “válidas” las decisiones adoptadas a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales (Habermas, 1994, p. 138): esto significa que participar de estos procedimientos democráticos e intersubjetivos de deliberación racional implica adoptar el rol de “interlocutor discursivo”, por el que se reconocen muy exigentes requisitos normativo-morales que resultan inherentes a dicho principio, y por supuesto también al planteo de argumentos expresados en el marco de tales procedimientos. Se trata de una concepción teórica de la política democrática que comporta un sentido, a la vez que marcadamente procedimental, también substantivo, porque entre tales requerimientos inherentes al acto de asumir el señalado rol se encuentran principios como el de igualdad o equidad discursiva (para participar del proceso intersubjetivo de deliberación racional), libertad (para plantear nuevos argumentos o criticar los ya presentados), pero también autonomía, o justicia, entre otros, es decir, principios políticos que ciertamente no resultan moralmente neutrales, y que ya siempre son reconocidos en el proceso decisorio que establece esta teoría habermasiana de la democracia.³ En conexión con el principio del discurso se encuentra el principio democrático de esta teoría política, que en realidad no es más que aquel (primer principio), pero aplicado a los procedimientos políticos de generación legítima del derecho en el ámbito de las legislaturas (Habermas, 1994, p. 139). Ahora bien, este sentido dialógico de interpretar normativamente el diseño y el desempeño de la democracia no sólo se plantea para estos espacios políticos formales y decisorios del Estado de derecho. En efecto, y en relación con el tema del ordenamiento institucional, esta teoría habermasiana de la democracia establece que los distintos poderes del Estado deben poder interactuar con, y resultar receptivos de los aportes, contribuciones y eventualmente demandas provenientes de los espacios informales

3 Esto se contrapone con lo señalado últimamente por el autor, quien critica al que fuera su colega y amigo, K.-O. Apel, por su concepción acerca de la relación entre política y moral (Apel, 1980; 1999; 2001; 2004). Sin embargo, en su anterior trabajo expuesto en las *Tanner Lectures* de 1986, Habermas explícitamente reconoce la conexión entre estas dos partes de la razón práctica (Habermas, 1994, p. 541 ss.).

de la opinión público-política, reconociendo así a estos últimos como los espacios de participación ciudadana de los que también depende la legitimidad del gobierno.⁴

Ciertamente, nada de esto implica asumir la ingenua creencia según la cual en el ámbito de la política democrática no existen conflictos de ningún tipo, o que todas las partes intervinientes en las distintas instancias decisorias siempre actúan de buena voluntad y con total predisposición para alcanzar consensos. Esto es algo que no parece ser reconocido por la mayor parte de las críticas externas a esta concepción dialógica y consensual de la política, las cuales se plantean casi desde el comienzo mismo de la democracia deliberativa como propuesta teórica. El argumento de estas objeciones sostiene que, en realidad, son los desacuerdos los que definen a la democracia de un modo excluyente respecto de toda orientación al consenso: el presupuesto aquí operante es que las interacciones políticas se constituyen como tales sobre la base de relaciones esencialmente conflictivas, un conflicto que se desarrolla no solamente en el nivel de la competencia y la lógica del mercado (cuyas partes involucradas sólo actúan orientándose a la satisfacción de intereses egoístas, motivo fundante de su interés y participación en la política), sino en el sentido más fuerte de las luchas ideológicas y de poder con diferentes medios estratégicos que dificultan o directamente anulan la posibilidad de implementar procedimientos deliberativos orientados a intentar obtener consensos políticos racionalmente motivados.⁵

Está claro que este tipo de objeciones se basa en ciertos malentendidos, no sólo de algunos de los fundamentos filosóficos de esta teoría habermasiana de la política, sino también de ciertas implicancias conceptuales que subyacen al concepto de racionalidad discursiva, constitutiva del trasfondo filosófico de la misma y cuya explicitación permitiría refutarlas. En efecto, los estudios habermasianos anteriores a *Facticidad y validez* (1992) contribuyen a respaldar filosóficamente el planteo teórico de la democracia deliberativa y el concepto de racionalidad allí operante (que los citados trabajos critican): mientras que la pragmática universal del lenguaje (1976) identifica el sentido esencialmente intersubjetivo de la racionalidad, inherente al citado principio del discurso y al correspondiente proceso decisorio en que el mismo se expresa, la teoría de la acción comunicativa (1981) justifica por qué a este proceso de carácter dialógico y deliberativo de confrontación de argumentos no corresponde

4 En sección cuarta se analiza este tema a partir del concepto habermasiano de sociedad civil.

5 Cfr. Touraine (1994); Lyotard (1990); Rancière (1996; 2000); Przeworski (1988; 1998); Elster (1998); Macedo (1999); Fish (1999); Mouffe (2003; 2007); Goodin (2003); Pettit (2004); Aragaki (2009); Bächtiger et. al. (2010), entre otros. Recientemente G. Blakeley ha analizado la democracia deliberativa en relación con el conflicto desde un punto de vista puramente empírico, señalando, a partir de los resultados finalmente obtenidos como consecuencia del movimiento socio-estudiantil del 15 de marzo de 2011 en España, que esta teoría política resulta prácticamente limitada para hacer frente al conflicto político (Blakeley, 2014, p. 17 ss.). Está claro que estos y muchos otros antecedentes más pueden señalarse para demostrar la amplitud de la lista de trabajos que analizan en este sentido el conflicto en la teoría democrática. Sin embargo, desde el marco teórico de la democracia deliberativa no se ha estudiado ni explicitado este carácter estructural del conflicto aquí tematizado.

concebirlo en términos excluyentemente conflictivos, pues, señala Habermas a partir de una reconsideración discursiva de la teoría weberiana de la acción, dicho proceso representa la forma o el “modo original” de la racionalidad comunicativa, respecto del cual el entendimiento indirecto, estratégico, comporta un sentido parasitario o derivado, pues ya siempre está presuponiendo y haciendo uso de tal concepto de racionalidad para sus propios fines de dominación o manipulación estratégica de los interlocutores. Es en este marco que se constituye el fundamento teórico con el que Habermas respalda su idea, repetidamente expresada de diversas maneras en numerosos pasajes de sus diferentes obras, según la cual “pueden resolverse sin violencia todos los conflictos” en la medida en que se cuente con una base compartida de “entendimiento discursivo” (Habermas, 1994, pp. 392-393).⁶

Este es, precisamente, el posicionamiento asumido por Habermas respecto del conflicto. Ahora bien, probablemente debido a la falta de interés que éste manifiesta para responder a tales objeciones, es que en sus desarrollos teóricos específicos sobre la democracia deliberativa no ha tematizado en profundidad, desde un punto de vista conceptual, este problema del conflicto en el marco filosófico de la teoría del discurso, sobre la que teóricamente basa su propuesta deliberativa de la política. El interrogante que aquí se plantea, aceptando la viabilidad teórica de refutar las citadas críticas externas a la democracia deliberativa, críticas que no aceptan la posibilidad de reconocer lugar teórico alguno al consenso en la estructura conceptual de una teoría de la democracia, es ¿cómo justificar aun así la compatibilidad interna entre razón dialógica y conflicto en el marco de la democracia deliberativa, pero de un modo que resulte compatible con sus fundamentos filosóficos, tanto en lo que respecta al principio del discurso como así también de la democracia (antes explicitados)?

2. La teoría del discurso y el carácter esencialmente intersubjetivo de la racionalidad

En el marco de su teoría del discurso, Habermas ha mantenido la exigencia reconstructiva consistente en interrogar por las condiciones universales del entendimiento posible a través de la argumentación, situando de este modo el tema de la racionalidad en el terreno pragmático de la comunicación intersubjetiva,

6 Cfr. Habermas (1995, pp. 28, 385 ss., esp. p. 388; 1997, p. 296 ss.). En obras recientemente publicadas si bien se admite que la democracia deliberativa no es una panacea, al mismo tiempo se concibe que su propuesta de razonamiento público desempeña un importante rol que permitiría solucionar los problemas inherentes a sociedades plurales profundamente divididas (cfr. O’Flynn, 2021, p. 94), porque en una deliberación política los puntos de vista expuestos no son necesariamente opuestos (cfr. Manin, 2021, p. 333 ss.). La idea en este tipo de planteos “optimistas” de la democracia deliberativa, es que sus procesos intersubjetivos de deliberación pública permiten extraer intereses y valores de las partes involucradas y trascender los conflictos, en lugar de tratar a estos últimos como competencias de suma cero entre las partes (cfr. Kiefer, 2015, p. 16).

de la cual depende toda posibilidad de conocer. Naturalmente, esta concepción de la racionalidad y del lenguaje que la misma presupone, se ubica en el llamado “giro lingüístico-pragmático-hermenéutico” de la filosofía contemporánea. En este nuevo giro de la Filosofía aparecen como centrales conceptos como los de “acción comunicativa” y “discurso”, en el contexto de los cuales ya no se concibe la posibilidad de un acceso al mundo independientemente de las prácticas comunicativas llevadas a cabo por individuos socializados, porque tales interacciones se desarrollan a partir de ciertos procesos de comunicación intersubjetiva entre las partes intervinientes en una discusión. Esto supone una superación del solipsismo metódico propio de la modernidad, y por la cual la relevancia del *ego cogito* se traslada a la primera persona del plural, que ahora es el “nosotros de la comunidad”. La idea aquí operante es que el establecimiento y justificación de pretensiones de validez planteadas respecto de cualquier tema ya no van a ser, pues, el resultado de procesos monológicos, sino el producto de la interacción comunicativa de grupos de individuos llevada a cabo en determinados contextos socio-históricos.⁷ Por esta razón es que una reconstrucción racional de los presupuestos pragmáticos del lenguaje inherentes a toda interacción comunicativa, presupuestos que adoptan la forma de las señaladas “pretensiones universales de validez” y en los que a su vez se expresan también principios normativos moralmente “revestidos” (como los ya mencionados de “igualdad” o “libertad”, entre otros), permite mostrar que el logos semántico del lenguaje natural, que entiende la significación lingüística en términos referenciales (modelo sujeto-objeto), no puede ser definido solamente mediante el logos proposicional, sino a partir de una estructura de complementariedad performativo-proposicional que también tenga en cuenta tal dimensión comunicativa e intersubjetiva del lenguaje como instancia que ya siempre y necesariamente hay que presuponer para toda posible constitución de sentido.

El núcleo de la concepción habermasiana del lenguaje estriba, entonces, en la reconstrucción de los presupuestos inherentes a la racionalidad comunicativa, que expresan la base de validez del habla identificando sus correspondientes reglas constitutivas, y que (en términos de pretensiones universales de validez) los interlocutores discursivos ya siempre de hecho presuponen puesto que las mismas

7 Respecto de tales pretensiones de validez, Habermas y Apel concuerdan en explicitar la pretensión de verdad (que depende de la existencia de un mundo objetivo), de veracidad (que estriba en la correspondencia entre lo que el hablante dice y lo que verdaderamente piensa), de corrección normativa (que alude al reconocimiento intersubjetivo de normas que regulan tal interacción comunicativa), y, por último, la pretensión de inteligibilidad de los enunciados expresados. Por su parte, Apel señalaba también una quinta pretensión universal de validez, que refiere a la unidad de sentido de los interlocutores intervinientes (cfr. Habermas, 1994, p. 383 ss.; 1997, p. 299 ss. esp. pp. 328-329; 1999a, p. 244; 2012, p. 8; Apel, 2002, p. 169 ss.). Las contribuciones de Apel y Habermas a la reconstrucción de los presupuestos normativos de la dimensión pragmática del lenguaje argumentativo se evidencian, entre otros lugares, en el volumen colectivo editado por Apel (1976) titulado *Sprachpragmatisch und Philosophie*. Un análisis reconstructivo del discurso argumentativo, en el sentido de Apel, también es posible identificar en los trabajos de su discípulo, D. Böhler (1985, 2003, pp. 221-249).

posibilitan la formulación inteligible de enunciados y el consecuente entendimiento intersubjetivo. Esto significa, nuevamente, que resulta práctica y conceptualmente imposible pensar argumentativamente de un modo estrictamente solipsista, porque ya siempre se presupone la interacción comunicativa con otros interlocutores (reales o potenciales/virtuales), en el sentido de una comunidad de comunicación capaz de juzgar críticamente la verdad, la veracidad o la corrección de las pretensiones de validez planteadas respecto de un tema en particular y con el objeto de intentar solucionarlo.

Por supuesto, y esto es lo importante a señalar a partir de aquí, esta forma de comprender la constitución de sentido implica que entender estos procedimientos de interacción discursiva, como orientándose a la búsqueda de consensos, supone también reconocer que quienes participan del mismo (procedimiento) están desde el principio predispuestos a *confrontar críticamente* mediante argumentos. En el acto de asumir el señalado rol de interlocutor discursivo (y por lo tanto del Logos filosófico del lenguaje argumentativo) cuenta no solamente la necesaria presuposición de que es posible, en principio, y aun cuando por supuesto no siempre es el caso, alcanzar por medio del discurso argumentativo un consenso siempre provisorio acerca de la legitimidad de las pretensiones de validez en juego, sino que también (y al mismo tiempo) cuenta el reconocimiento de que, como señala Habermas una y otra vez, en tal procedimiento intersubjetivo sólo resultará válida la “fuerza de coacción” que ejercen los mejores argumentos (Habermas, 1995, pp. 47-48), lo cual expresa ya una predisposición teórica, aunque ciertamente no tematizada por el autor, a reconocer este sentido racional del conflicto como constitutivo del citado rol.

Dada entonces la inevitabilidad de este procedimiento intersubjetivo de deliberación como instancia necesaria para toda pretensión de justificación racional de pretensiones de validez, un procedimiento caracterizado por este tipo de confrontación argumentativa entre diversas (y también divergentes) alternativas para intentar alcanzar una solución (siempre revisable como resultado) de tal clase de intercambio, la pregunta que ahora se plantea aquí, es ¿en qué sentido corresponde identificar al conflicto en la democracia deliberativa, en tanto que teoría política basada en este concepto de racionalidad discursiva?

3. El conflicto estructural en el discurso práctico y en la democracia deliberativa

La explicitación del trasfondo filosófico de la concepción habermasiana de la democracia deliberativa expresado en la teoría del discurso permite mostrar “la otra cara” (hasta aquí sólo sugerida) de aquella teoría política, la cual se relaciona con el conflicto, aunque

en un preciso y por cierto muy distinto sentido del que se propone en el marco de las críticas externas antes citadas.

El proceso decisorio de carácter intersubjetivo para la definición de normas situacionales y colectivamente vinculantes, que la democracia deliberativa normativamente establece como fundamento del desempeño de las instituciones formales del Estado de derecho, presupone la confrontación crítica de las razones expuestas por los/as interlocutores/as discursivos/as involucrados/as que, señala Habermas desde su *Teoría de la acción comunicativa*, interactúan reconociendo como válida la ya señalada “fuerza de coacción” que sólo los mejores argumentos pueden ejercer. Si bien aquí se evidencia una vez más que el principio fundamental (pero no excluyente) de la democracia deliberativa no es el principio de la mayoría, sino el principio del discurso, la teoría en que este se justifica presupone el conflicto como constitutivo de la razón argumentativa, en el sentido de que forma parte de su estructura conceptual.⁸ En efecto, el carácter intrínseco del conflicto en dicho concepto de razón expresado en la teoría del discurso, se combina con la perspectiva del consenso de aquella teoría política en lo que refiere a su también inherente y también ya señalada pretensión de fundamentación dialógica y consensual. Esto significa que la referencia al diálogo argumentativo por parte de la razón equivale a concebirla (a esta) como un discurso en el que se confrontan argumentos que, por así decir, “piden” tácitamente “ser puestos a prueba” frente a contraargumentos propuestos por otros interlocutores. Se trata esta de una articulación entre ambas perspectivas (consenso y conflicto) que las relaciona en el sentido de que expresa el carácter *bidimensional* de la razón, puesto que cualquier (es decir, todo) intento de fundamentación presupone el surgimiento previo de estructuras conflictivas inherentes al discurso práctico; ahora bien, *en el marco de este concepto de discurso*, presupuesto por la democracia deliberativa, lo mismo sucede a la inversa, porque todo conflicto implica también ya una exigencia de fundamentación para intentar resolver los desacuerdos mediante el referido procedimiento de deliberación racional, consistente en el intercambio crítico de discursos argumentativos *qua* expresiones de pretensiones de validez respecto del problema objeto de discusión. Así entendido, el concepto de discurso práctico tiene que ser considerado, entonces, como un conjunto de acciones necesarias que los/as interlocutores/as discursivos/as realizan para conocer o *juzgar críticamente* cualquier objeto posible, y en cuyo procedimiento se expresa no solamente un desacuerdo respecto de aquello que se intenta solucionar racionalmente, sino también un conflicto inherente a este concepto dialógico de la

8 Si bien se explicita en lo que sigue, en este punto es necesario ya aclarar que esta idea de conflicto aquí tematizada opera a nivel de un presupuesto de la razón, que si bien se expresa en los desacuerdos, no se identifica con (ni tampoco se limita a) estos últimos. Agradezco al/la evaluador/a anónimo/a por el señalamiento de esta importante distinción.

razón que se constituye como un “presupuesto” o “condición de posibilidad” de tal clase de interacción.

Llegados a este punto es necesario realizar un par de aclaraciones tendientes a profundizar conceptualmente lo hasta aquí señalado. Por supuesto, no se trata de afirmar simplemente que el hecho de asumir el rol de interlocutor discursivo en el marco de un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional (realizando un conjunto de acciones consistentes en plantear discursos argumentativos para solucionar problemas teóricos o prácticos) presupone un simple desacuerdo que con tal procedimiento se intenta solucionar. Esto es obvio.⁹ Tampoco se desconoce el carácter eminentemente provisional de los consensos eventualmente alcanzados, motivado por la naturaleza falible de la razón, que da lugar a nuevos desacuerdos. De lo que se trata es de explicitar y por lo tanto justificar el carácter *estructural* que el conflicto comporta en (porque resulta inherente a) la propia racionalidad argumentativa que, en tanto que dialógica, busca alcanzar tal clase de consensos racionales como medio para solucionar desacuerdos entre las partes involucradas en el proceso decisorio. La idea es que en estos procedimientos de la política deliberativa todo planteo de argumentos presupone una doble dimensión del conflicto: *ex ante*, en el sentido de una evaluación y ponderación (y por lo tanto confrontación) previa de posturas distintas sobre el tema en cuestión que el/la proponente realiza antes de definir la pretensión de validez a exponer, y también *ex post*, porque tales pretensiones de validez planteadas para intentar solucionar un problema se conciben para expresarse ante un público de interlocutores/as frente al que se está dispuesto a defender las razones que fundamentan tales propuestas, aceptando por supuesto confrontarlas con otras distintas (u opuestas) que luego y eventualmente puedan plantear los/as demás interlocutores/as involucrados/as en la discusión. Precisamente aquí se evidencia el carácter intrínseco e ineliminablemente estructural del conflicto expresado en el marco de este concepto dialógico de racionalidad, y ello de un modo que trasciende los meros desacuerdos. El desconocimiento de este sentido del conflicto permite ya identificar un déficit reflexivo por parte de Habermas que se evidencia en sus trabajos sobre política expresados en diversos niveles de reflexión teórica. En efecto, si se consideran sus primeros escritos en los que analiza la democracia en conexión con el problema de la legitimidad social¹⁰, pasando por sus estudios vinculados con la teoría política y la constitución¹¹, o sus recientes revisiones de trabajos anteriores (2009a)¹², hasta su última gran obra publicada en

9 Aunque sin considerar los fundamentos filosóficos de la democracia deliberativa, véase en este sentido el interesante trabajo sobre este tema de J. González (2014).

10 Cfr. Habermas (1999b, p. 214 ss. original publicado en 1973)

11 Cfr. Habermas (1991, pp. 101 ss. y 211 ss.)

12 Cfr. Habermas (2009a, pp. 9-34)

dos tomos sobre *Una historia de la filosofía* (2019)¹³, se evidencia que el filósofo de Frankfurt no termina de advertir cabalmente las presuposiciones pragmáticas inherentes a la actividad racional necesaria para plantear discursos prácticos, y cuya sistematización conceptual permite identificar el sentido constitutivo del conflicto al interior del concepto dialógico y consenso-comunicativo de racionalidad que él postula en marco de su propuesta postmetafísica de fundamentación.

En el contexto de la democracia deliberativa es importante tener en cuenta, entonces, que este sentido intrínseco del conflicto aquí señalado, que ciertamente no excluye (sino que presupone) la búsqueda de consensos cuando hay desacuerdos, expresa una tensión que, como bien señalaba Maliandi en su estudio sobre el tema, *pero acotado sólo al ámbito de la razón* (sin considerar ningún planteo de la *Filosofía Política*), debe poder articularse entre ambos extremos sin incurrir en ninguno de ellos en el marco del proceso intersubjetivo de deliberación racional: cuando el conflicto se maximiza anula toda racionalidad y puede incluso alcanzar el nivel de la violencia y la consecuente pretensión de destruir a todo adversario (que por esto pasa a convertirse en “enemigo”¹⁴); pero si se privilegia en un sentido excluyente a la fundamentación y al consenso de un modo que desconozca todo conflicto (considerado en su sentido estructural aquí propuesto), la consecuencia que de aquí se sigue implica la adopción de posturas teóricamente ingenuas respecto de las capacidades prácticas de la razón para imponerse argumentativamente frente al punto de vista del conflicto. La idea es que la necesidad de fundamentación no puede eliminarse mediante intensificación del conflicto (que presupone la crítica), ni la importancia del conflicto puede eliminarse (ni tampoco desconocerse) por el privilegio excluyente conferido al consenso.¹⁵ Dado que resulta inherente a la racionalidad dialógica, el conflicto es condición de posibilidad de toda deliberación, y por esto adopta un sentido, además de gnoseológico, también constitutivo de dicha concepción de la racionalidad presupuesta por la democracia deliberativa.

Así entendida, esta relación estructural entre consenso y conflicto que, y nuevamente, no ha sido reconocida por Habermas pero que aun así corresponde concebirla como un presupuesto ya siempre presente en los fundamentos de su planteo filosófico-político, permite entonces identificar a ambas partes de la

13 Cfr. Habermas (2019, I, p. 21 ss., II, pp. 232 ss., 384 ss., 624 ss., 749 ss.)

14 Este es parcialmente el caso de Ch. Mouffe, quien se propone reemplazar la noción de “enemigo” (característica de planteos schmittianos de la política) por la de “adversario” en el marco de su concepción agonista de la política (Mouffe, 2003, pp. 212, 215; 2007, pp. 36-39).

15 Cfr. Maliandi (1991, p. 36). Para un análisis de este tema, pero, y nuevamente, no desde el punto de vista de la teoría deliberativa de la democracia, sino de la razón dialógica, véase los siguientes trabajos de R. Maliandi (1991, p. 44 ss., 69 ss.; 1997, p. 41 ss.; 1998, p. 161 ss.; 2006, p. 229). Este autor, que consideraba en este sentido también al conflicto como constitutivo de la razón, aludía al “*a priori de la conflictividad*” (Maliandi, 1997, pp. 43-44; 1998, pp. 172, 174, 177).

racionalidad ubicándolas en un mismo nivel de relevancia pragmática para este uso comunicativo del lenguaje, expresando, así también, una relación entre ambas perspectivas que incluso puede caracterizarse como de “presuposición recíproca”, en el sentido de una tesis igualmente constitutiva del planteo conceptual de su teoría política.¹⁶

Ahora bien, si esta es la relación entre el consenso y el conflicto que corresponde identificar a nivel conceptual en la teoría del discurso y en la democracia deliberativa, una concepción del conflicto que por supuesto difiere del asumido por las críticas externas, la pregunta final que aquí se plantea, es ¿cómo abordar en este marco teórico este tema, pero ahora teniendo en cuenta la idea y el consecuente desempeño de las instituciones políticas del Estado de derecho, diseñadas a partir de una teoría deliberativa de la democracia como la que Habermas desarrolla? La respuesta a este interrogante se analiza, en lo que sigue, considerando al conflicto ya no solamente como parte estructural de la racionalidad argumentativa (expresada en los referidos “discursos prácticos”), sino también como un presupuesto fundamental de un ordenamiento político institucionalmente diseñado para conectar los espacios formales con los informales de la democracia, lo cual se conecta a su vez, y nuevamente, con el problema de la justificación del derecho al ejercicio de la crítica política.

4. El conflicto en el concepto político – deliberativo del Estado democrático de derecho

El concepto dialógico de racionalidad presupuesto en la teoría habermasiana de la democracia deliberativa se expresa en el respectivo ordenamiento institucional, que promueve interacciones marcadamente participativas entre las instituciones formales constitucionalmente definidas para tomar decisiones colectivamente vinculantes, y los ámbitos informales de la política democrática que con aquellos interactúa. En lo que respecta a estos últimos, se plantea normativamente el reconocimiento político a la participación y expresión ciudadana, generados a partir de las diversas organizaciones de la sociedad civil (OSC) y la opinión pública en la que aquellas se incluyen. El concepto habermasiano de sociedad civil

16 Mediante esta tesis Habermas establece una conexión entre el Estado de derecho y la soberanía popular. Ciertamente, no se trata ésta de una unión paradójica de principios contradictorios, sino de una “implicación material” de los mismos: la idea es que la autonomía privada (Estado de derecho) y la autonomía pública (soberanía popular) se exigen la una de la otra, al igual que la relación entre el consenso y el conflicto aquí analizada (Habermas, 2004, p. 141 ss.; 2009b, pp. 140-153). En las reflexiones finales se menciona nuevamente este rasgo conceptualmente identitario del filósofo de Frankfurt.

se basa en esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de manera más o menos espontánea que toman la resonancia que los problemas sociales encuentran en los asuntos de la vida privada, condensándolos y elevándoles la voz, y los transmiten al espacio de la opinión pública política [...]. Tal base asociativa [...], constituye el substrato de ese público general de ciudadanos que emerge de la esfera privada y busca interpretaciones públicas para sus intereses sociales y experiencias, ejerciendo influencia sobre la formación de la opinión y la voluntad [política] institucionalizada (Habermas, 1994, pp. 443-444).

En la democracia deliberativa estas organizaciones forman parte del espacio público, del cual surgen para interactuar con los poderes políticos y jurídicos del Estado de derecho, una interacción que supone (en numerosas ocasiones) una crítica a tales poderes como expresión del desencanto social frente a las formas que adopta la política. Con la expresión “sociedad civil”, que se diferencia por igual del punto de vista liberal y del republicano, pero en el que se interconectan lo privado y lo público, no se pretende designar ninguna organización unitaria. Por el contrario, tiene que entenderse (aquella expresión) como un nombre colectivo para una gran pluralidad de agrupamientos que reivindican sus respectivas autonomías y diversidades, por las que luchan social y políticamente frente a los sistemas del Estado y del mercado, razón por la cual (en el caso de aquel) deben habilitarse los canales a través de los cuales puedan ingresar, como una suerte de “input democratizador”, las demandas y exigencias de tales ámbitos de la “periferia”, y cuyo reconocimiento contribuye a la justificación del desempeño y de la legitimidad política.¹⁷

La concepción habermasiana de la democracia articula la “teoría con la práctica”, lo cual implica un ordenamiento político normativamente estructurado que parece reconocer el carácter conflictivo de la realidad social, identificándolo como una parte constitutiva fundamental de su planteo teórico de la democracia. De hecho, Habermas suscribe a la interpretación que Cohen y Arato realizan de este concepto de OSC cuando estos autores le atribuyen un sentido “ofensivo” respecto del Estado, y por el cual tales organizaciones tratan de poner sobre la mesa temas cuya relevancia afecta a la sociedad global, definiendo problemas, denunciando las malas prácticas de

17 Para un análisis de la importancia asignada por Habermas a estos espacios informales de la democracia, que constituyen un “insumo” políticamente insoslayable de los ámbitos decisórios del Estado de derecho, véase Habermas (1994, pp. 461-462, 463; 1999a, p. 244). Comentarios sobre este tema se encuentran también en Lafont (2006, p. 20 ss.); Peters (2007, pp. 36, 44); Erman (2016, pp. 300-301). R. Kreide analiza los conflictos sociales en el ámbito del Estado democrático de derecho y motivados por el rechazo a las corrientes inmigratorias en Europa (2019, pp. 61-90). Por su parte, y en el marco de su estudio sobre el feminismo, N. Fraser ha llamado la atención sobre la ignorancia de Habermas respecto de las críticas internas entre los distintos movimientos sociales de la opinión pública, afirmando que el filósofo no ha tenido en cuenta “las luchas entre movimientos sociales contrarios que tienen una interpretación diferente de las necesidades sociales” (Fraser, 1990, p. 84).

gobierno con el fin de provocar una reacción en los estados de ánimo y en la manera de ver las cosas, y esto de un modo que, contando con el apoyo de la ciudadanía, logre introducir cambios en los parámetros de la formación de la voluntad política organizada y ejercer presión sobre los parlamentos, los tribunales y los gobiernos en favor de determinadas políticas.¹⁸ Ahora bien, este aparente reconocimiento del conflicto democrático por parte de Habermas, inherente al concepto de OSC, si bien parece sentar las bases para fundamentar una relación con el consenso como la aquí analizada, no alcanza, sin embargo, a expresar el sentido constitutivamente estructural del primero, ya señalado en la sección anterior como un presupuesto insoslayable del discurso práctico (y por lo tanto también de la democracia deliberativa), pues sólo se limita a reconocerlo en este nivel fáctico de las interacciones sociales. La razón de esta insuficiencia se expresa en el hecho de que Habermas concibe al espacio de la opinión pública, en el que se conforman y expresan tales organizaciones políticas, como un ámbito que, al igual que el conjunto del mundo de la vida, se constituye y reproduce “a través de la acción comunicativa”, estableciéndose sobre un “entendimiento general” cuyos participantes se comprometen en asumir “obligaciones ilocucionarias”, y por las que además se atribuyen mutuamente “libertad comunicativa” (Habermas, 1994, pp. 436, 437): según el filósofo, “cada encuentro” generado en este ámbito se nutre de relaciones basadas en el reconocimiento mutuo y la cooperación, demostrando, así, que la “facticidad” no puede interpretarse como equivalente al sentido del “conflicto” aquí tematizado. De este modo se evidencia nuevamente una concepción de la práctica democrática en la que se reconoce al consenso como base prioritaria para toda posible interacción, incluida, por supuesto, la de tipo conflictiva respecto de temas específicos y expresada en el marco de estas OSC: Habermas manifiesta así, también aquí, una excesiva confianza teórica en que tales conflictos efectivamente puedan abordarse mediante un procedimiento cuyos interlocutores involucrados aceptan comprometerse con intentar solucionarlos comunicativamente.¹⁹

Por supuesto que se requiere de acuerdos básicos que garanticen no solamente la coexistencia democrática de formas de vida diferentes, sino también, y al mismo tiempo, la posibilidad de comprensión de estas últimas como expresiones eventualmente contrapuestas respecto de un tema objeto de debate intersubjetivo y civilizador: en dicha interacción además de generarse nuevas ideas que enriquecen

18 El reconocimiento habermasiano de esta interpretación de las OSC (desarrollada por Cohen y Arato [1992] en su obra sobre el tema: *Civil Society and Political Theory*) está en Habermas (1994, pp. 447-448).

19 Ya en su teoría de la acción social, cuyo planteo respecto de la racionalidad explícitamente se expresa en la democracia deliberativa, señala el filósofo que “un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de *solventar consensualmente* los conflictos de acción” (Habermas, 1995, p. 34; subrayado agregado). Al respecto ver Habermas (1994, pp. 351, 374, 388, 394).

la discusión, también se promueve la resolución pacífica de tales problemas. Sin embargo, en la concepción habermasiana de la democracia deliberativa esta conciencia de la conflictividad opera sobre la base del consenso, cuya asignada prioridad conceptual comporta, consecuentemente, un desconocimiento del carácter estructural del conflicto. Esto se contrasta con, y por lo tanto se diferencia de, los conflictos (y desacuerdos) políticos concretos sobre temas particulares que inevitable y constantemente surgen en las sociedades contemporáneas y cuya facticidad Habermas intenta una y otra vez articular conceptualmente con el punto de vista de la validez.²⁰

El concepto habermasiano de OSC ciertamente reconoce entonces el conflicto en las sociedades democráticas, pero lo hace simplemente a este nivel fáctico, y en el sentido de un problema que, según señala, se puede solucionar racionalmente; prueba de ello es que el autor apela a los citados fundamentos conceptuales de la teoría del discurso, que a su entender promueven un “*entendimiento general*” sobre la base del reconocimiento intersubjetivo de las señaladas “*obligaciones ilocucionarias*”, y a través de las cuales se despliegan discursos argumentativos para una resolución “*libre*” y “*comunicativa*” de tales desacuerdos. Sin embargo, el carácter democrático del Estado de derecho concebido a partir de los fundamentos de la democracia deliberativa tiene que poder expresar un reconocimiento más profundo del conflicto, es decir, un reconocimiento de la conflictividad como tal, y de su irrevocable estructura conceptual, por ejemplo, subrayando que esta caracterización a nivel empírico del conflicto en realidad es una expresión político-teórica basada en los presupuestos filosóficos del discurso práctico (antes reconstructivamente tematizado), y a partir del cual se fundamenta a su vez un concepto deliberativo del Estado democrático de derecho y su consecuente diseño y también desempeño de las instituciones que lo componen (incluidos los ámbitos informales, representados por las OSC). Se trata de un reconocimiento que Habermas no parece dispuesto a admitir, aun cuando cuenta, también aquí, con las “herramientas conceptuales” que le permitirían hacerlo, tal es el caso de su tesis antes citada de la identidad de

20 En su escrito sobre “Los modelos de espacio público” también S. Benhabib ha señalado en este sentido que “en el modelo habermasiano [el concepto de diálogo en el ámbito de la opinión pública] se juzga de acuerdo con criterios representados por la idea de un *discurso práctico*. La esfera pública aparece cuando y donde todos aquellos afectados por normas generales sociales y políticas de acción entablan un discurso práctico, evaluando su validez” (Benhabib, 2006, p. 123). Las deficiencias que la autora sí atribuye a Habermas se refieren a su deficiente tematización respecto de las reivindicaciones feministas (cfr. Benhabib, 2006, pp. 126-132). Y en el caso de T. MacCarthy, cabe destacar en esta línea que en su estudio sobre la teoría crítica de Habermas, subraya la crítica del frankfurtiano respecto de que en el cientificismo “las decisiones políticas mismas caen fuera de la autoridad de la discusión racional en la esfera pública [porque] el poder de tomar decisiones puede ser legitimado, pero no racionalizado”; aquí “racionalización” significa para este comentarista “el cuerpo político de ciudadanos discutiendo de forma irrestricta sobre asuntos comunes” (MacCarthy, 1987, p. 30). En estos estudios sobre la obra de Habermas también se explicita el lugar central que este autor confiere al concepto dialógico de deliberación mediada por discursos prácticos *desarrollados en el espacio público*.

origen entre Estado de derecho y soberanía popular como expresión del trasfondo hegeliano-marxista de su filosofía.

5. Reflexiones finales

Puesto que reconoce la presuposición recíproca entre “facticidad y validez” (al igual que, inversamente considerada, entre “teoría y praxis” o “conocimiento e interés”), la filosofía habermasiana expresada en su teoría política es claramente consciente de los límites de la razón, o, al menos, de la inconveniencia epistémica y práctica de concebirla puramente en un sentido absoluto. Precisamente por esto llama la atención que no declare, reconozca, ni tematice en profundidad el carácter *estructuralmente* conflictivo de la razón dialógica, que junto con su orientación esencialmente fundamentadora también forma parte de esta: el posicionamiento conceptual que el filósofo de Frankfurt asume respecto de la política le impide reconocer el lugar fundamental (pero, de nuevo, no excluyente) del conflicto como presupuesto de la infraestructura teórica de la democracia deliberativa, pues sólo se limita a reconocerlo (a aquel) como una nota fáctica, característica ineludible de las interacciones sociales de la política y cuya desmedida preponderancia elimina del poder y del derecho su constitutivo aspecto de legitimidad democrática. Ahora bien, un ordenamiento institucional diseñado conforme a los presupuestos de la teoría del discurso y de la democracia deliberativa, tiene que poder contribuir a una interpretación del mismo en el que se articulan, en el sentido de que se presuponen mutuamente, tanto la fundamentación que busca alcanzar consensos como el conflicto que aquella también presupone, dimensiones ambas de la razón dialógica *ya siempre y estructuralmente* presentes en el procedimiento intersubjetivo de deliberación racional.

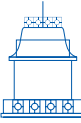
En la medida en que el punto de partida de su planteo teórico estriba en la explicitación de las presuposiciones pragmático-normativas de la interacción discursiva, la propuesta habermasiana de la democracia deliberativa debería mostrarse especialmente sensible para reconocer las condiciones universales de posibilidad que ya siempre interactúan en todo ejercicio de la racionalidad así concebida, en el sentido de identificar al conflicto en *simétrica relación de presuposición recíproca* con el uso consenso-comunicativo de la racionalidad, orientado a intentar alcanzar consensos. La explicitación de esta relación, hasta ahora deficientemente analizada por Habermas debido a que no la considera en el contexto de su filosofía política, posibilita teóricamente establecer un nuevo tipo de relación dialéctica, en este caso, entre el punto de vista del conflicto y de la fundamentación. Una relación que contribuye a reformular conceptual y radicalmente la democracia deliberativa y a expandir su frontera teórica dejando de lado toda excesiva concesión al punto de vista del consenso (aunque sin por ello desconocer el insoslayable alcance que comportan sus pretensiones universales de validez).

Referencias

- Apel, K.-O. (1980). Necesidad, dificultad y posibilidad de una filosofía de la fundamentación de la ética en la era de la ciencia. En Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos* (pp. 215 – 275). Atenas.
- Apel, K.-O. (1999). Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas' Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht. En P. Siller & B. Keller (eds.), *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart* (pp. 27 – 40). Nomos.
- Apel, K.-O. (2001). Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft. En K.O. Apel & H. Burckhart (Eds.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik* (pp. 69-95). Königshausen & Neumann.
- Apel, K.-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera* (G. Lapiedra Gutiérrez, trad.). Síntesis.
- Apel, K.-O. (2004). *Apel vs. Habermas. Elementos para un debate* (N. Smilg, trad.). Comares.
- Aragaki, H. (2009). Deliberative Democracy as Dispute Resolution? Conflict, Interests, and Reasons. En *Ohio State Journal on Dispute Resolution*, 24(3), 407-480.
- Bächtiger, A., Niemeyer, S., Neblo, M., Steenbergen, M.R., Steiner, J.. (2010). Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, their Blind Spots and Complementarities, *The Journal of Political Philosophy*, 18, 32-63. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2009.00342.x>
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la teoría ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (G. Zadunaisky, trad.). Gedisa.
- Blakeley, G. (2014). Conflict and deliberation. En Stephen Elstub y Peter McLaverty (comps.), *Deliberative Democracy: Issues and Cases* (pp. 17-33). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748643509-003>
- Böhler, D. (1985). *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Shurkamp.
- Böhler, D. (2003). Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der apelschen Diskursphilosophie, *Journal for General Philosophy of Science*, 34, 221-249. <https://doi.org/10.1023/B:JGPS.0000005085.01631.3a>
- Cohen, J. & Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*. MIT Press.
- Erman, E. (2016). What is 'critical' about critical theory?, *Philosophy and Social Criticism*, 43(3), 1–2. <https://doi.org/10.1177/019145371667>

- Fraser, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género. En S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (pp. 49-88). Alfons el Magnanim.
- González, J. (2014). Repatriando al desterrado que nunca se marchó ¿Un Habermas conflictivista?, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16(2), 31-43. <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/71>
- Habermas, J. (1991). *Perfiles filosófico-políticos* (M. Jiménez, trad.). Tecnos.
- Habermas, J. (1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Original publicado en 1981). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1997). ¿Qué significa 'pragmática universal'? En *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (pp. 299-368). Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). *La inclusión del otro* (J. Arroyo, G. Vilar Roca, trads.). Paidós.
- Habermas, J. (1999b). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (J. Etcheverry, trad.). Cátedra.
- Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones* (R. Agapito Serrano, trad.). Trotta.
- Habermas, J. (2009a). "Einleitung". En J. Habermas, *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)* (pp. 9-34). Suhrkamp..
- Habermas, J. (2009b). Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien? (2001). En J. Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)* (pp. 154-175). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie (Bd. I-II)*. Suhrkamp.
- Kieffer, M. (2015). Conflict transformation and deliberative democracy: a new approach for interdisciplinary potential. <http://hdl.handle.net/1794/19706>
- Kreide, R. (2019). "The Power of Border Politics: On Migration in and outside Europe". En R. Kreide & A. Langenohl (eds.), *Conceptualizing Power in Dynamics of Securitization. Beyond State and International System* (pp. 67-90). Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845293547>
- Lafont, C. (2006). Is the Ideal of Deliberative Democracy Coherent? En J.-L. Martí& S.Besson (eds.). *Deliberative Democracy and its Discontents* (pp. 1-25). Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315258249>
- Landemore, H. (2020). *Open democracy. Reinventing popular rule for the 21st century*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10crcz5>
- Liotard, J.-F. (1990). *La condición postmoderna* (M. Rato, trad.). Rei.

- MacCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (M. Jiménez, trad.). Tecnos.
- Maliandi, R. (1991). *Transformación y síntesis*. Almagesto.
- Maliandi, R. (1997). *Volver a la razón*. Biblos.
- Maliandi, R. (1998). El papel de la conflictividad en la ampliación de la razón. En R. Maliandi, & M. Cagnolini (comps.), *La razón y el minotauro. Sobre la posibilidad de una ampliación de la racionalidad* (pp.161-184). Almagesto.
- Maliandi, R. (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Biblos.
- Manin, B. (2021). Délibération politique et principe du contradictoire. En L. Blondiaux & B. Manin (comps.), *Le torunant délibératif de la démocratie* (pp. 117-133). Presses de Sciences Po. <https://doi.org/10.3917/scpo.blond.2021.01.0117>
- Mouffe, Ch. (2003). *La paradoja democrática* (T. Fernández y E. Eguibar, trad.). Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político* (S. Laclau, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- O'Flynn, I. (2021). *Deliberative Democracy*. Polity Press.
- Peters, B. (2007). *Der Sin von Öffentlichkeit*. Suhrkamp.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, trad.). Nueva Visión.
- Rancière, J. (2008). *Zehn Thesen zur Politik* (M. Blankenburg, trad.). Diaphanes.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político* (S. Madero Báez, trad.) Fondo de Cultura Económica.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Ontología, historia y epistemología en la teoría de los ensamblajes*

Alberto Villalobos Manjarrez

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM-UNAM), Cuernavaca, México
albertovillalobos@crim.unam.mx; beto1035@hotmail.com

Recibido: 5 de julio 2023 | Aprobado: 17 de octubre 2023

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.354215>

Resumen: Dentro del marco de la teoría de los ensamblajes formulada por Manuel De Landa, en este artículo se desarrollan los siguientes puntos: el esclarecimiento del concepto de ensamblaje, la explicación de su carácter histórico y la problematización de esta teoría a partir de su relación con la epistemología, la ética y la ontología. En la conclusión, se clarifica el concepto de materia presupuesto en esta filosofía. Además, se muestra brevemente cómo esta ontología plana se vincula con la filosofía política y, de nuevo, con la epistemología. Problematizar la teoría de los ensamblajes, cuya fuente filosófica se encuentra en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, permite reconocer los alcances de una ontología que postula la existencia de un mundo compuesto de multiplicidades históricas y heterogéneas.

Palabras clave: ontología plana, ensamblaje, De Landa, causalidad, emergencia, espacio de posibilidades, lógica

* Este artículo fue elaborado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De igual manera, este texto es un producto del proyecto de investigación posdoctoral *Emergencias, ensamblajes e inteligencia: la filosofía de la historia después de Hegel y Deleuze*; y se realizó bajo la asesoría del Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, Investigador del CRIM-UNAM.

Cómo citar este artículo

Villalobos Manjarrez, A. (2025). Ontología, historia y epistemología en la teoría de los ensamblajes, *Estudios de Filosofía*, 71, 124-141 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.354215>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Ontology, history and epistemology in assemblage theory

Abstract: Within the framework of the assemblage theory formulated by Manuel De Landa, in this article, we develop the following points: the definition of the concept of assemblage, the explanation of its historical character and the problematization of this theory from its relation with epistemology, ethics, and ontology. In addition, we show briefly how this flat ontology is linked to political philosophy and, again, to epistemology. Problematizing the assemblage theory, whose philosophical source is in Deleuze and Guattari's work, allows us to recognize the scope of an ontology that postulates the existence of a world composed of historical and heterogeneous multiplicities. To conclude, we clarify the concept of matter underlying this philosophy.

Keywords: flat ontology, assemblage, De Landa, causality, emergence, space of possibilities, logic

Alberto Villalobos Manjarrez: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó una estancia de investigación en el Departamento de Filosofía de la Universidad *Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, para sus estudios de maestría. Actualmente se desempeña como investigador posdoctoral en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (México). Es coautor del libro *Pensar en torno a la experiencia: fenomenología, empirismo y pragmatismo* (UNAM / Fides), y autor de diversos capítulos de libros colectivos y artículos académicos sobre ontología, filosofía de la historia, filosofía de la cultura y filosofía y literatura.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7640-734X>



El realismo lleva a De Landa a esbozar una teoría de lo virtual; su teoría del ensamblaje conlleva una doctrina de la emergencia; su crítica de la esencia adhiere a la génesis histórica por sobre los individuos formados; finalmente, el rechazo de la causación lineal afirma que ciertos factores catalizan las interacciones en vez de producirlas de manera mecánica.

Graham Harman, *La teoría del ensamblaje*.

Introducción

La teoría de los ensamblajes encuentra su primera exposición en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010). No obstante, su ampliación y sistematización es elaborada por el filósofo mexicano-estadounidense Manuel De Landa, particularmente en *Teoría de los ensamblajes y complejidad social* (2021) y en *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason* (2011). Se trata de una ontología que, dentro de la filosofía contemporánea, figura como uno de los planteamientos más destacados a propósito de la formación de nuevos materialismos que prescinden de la dialéctica como operación estructural. Un ensamblaje es una síntesis de propiedades heterogéneas cuyas capacidades exceden o son irreductibles a las de sus partes consideradas de manera aislada. Los organismos, los ecosistemas, las personas, las ciudades y los gobiernos son ejemplos de ensamblajes.

La teoría de los ensamblajes es una ontología plana. Esto significa que ninguna síntesis de propiedades física, biológica o lingüística posee una preeminencia ontológica frente al resto, así como tampoco la relación sujeto-objeto funciona como un centro absoluto que determina la forma de lo existente. Las personas que conocen y actúan ya son por sí mismas ensamblajes, puesto que se caracterizan por “propiedades emergentes producidas por relaciones de exterioridad entre componentes sub-personales (sensaciones, ideas, actitudes proposicionales, hábitos, habilidades) y estas propiedades sirven de base para disposiciones, como la capacidad de usar medios para lograr objetivos personales” (De Landa, 2021, p. 72).

Así también, esta ontología es plana porque se deslinda de un esencialismo donde el género, la especie y el individuo constituyen una jerarquía. En cambio, los ensamblajes son entidades individuales, históricas y contingentes cuyas propiedades implican cierto grado de heterogeneidad. Y si los ensamblajes son históricos de manera inherente, el análisis de sus relaciones puede dar cuenta de la emergencia de propiedades. Entonces, esta ontología se constituye como la articulación entre la síntesis de propiedades diversas, la contingencia histórica y el surgimiento de nuevas entidades. En este contexto, el presente artículo abarca los siguientes puntos: en primer lugar, la definición del concepto de ensamblaje; en segundo lugar, la elucidación de su carácter histórico; y, en tercer lugar, el desarrollo de tres posibles problemas presentes en esta ontología plana, que remiten a la relación

entre lo que hay y su conocimiento, al lugar de la agencia humana en un mundo compuesto de multiplicidades y a la existencia potencial de una lógica material. Finalmente, en la conclusión se define el concepto de materia que subyace a la teoría de los ensamblajes y se explica, de manera sintética, la conexión que esta ontología mantiene con la filosofía política y la epistemología. Para tratar estos puntos, es preciso clarificar conceptos como causalidad y emergencia, del mismo es necesario mostrar que el ensamblaje es una noción que atraviesa la distinción entre naturaleza y cultura.

El concepto de ensamblaje

Aunque la cuestión de los ensamblajes aparece de manera fragmentaria en *Mil mesetas*, la filosofía de Deleuze y Guattari constituye la base conceptual para su posterior sistematización realizada por De Landa. En la segunda parte de *Capitalismo y esquizofrenia*, los ensamblajes son definidos como agenciamientos (*agencements*): territorios compuestos de partes heterogéneas, donde la interacción entre sus componentes determina tanto su unidad como su identidad. Con Deleuze y Guattari (2010), los agenciamientos son unidades transitorias y heterogéneas donde los signos y las acciones, la semiótica y la pragmática, se ensamblan. La unidad del agenciamiento es su territorialidad, mientras que su apertura a la articulación o a la comunicación con otros ensamblajes corresponde a su desterritorialización. Por eso Deleuze y Guattari (2010) escriben que, en los agenciamientos, los “eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan [...] con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc..., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas” (p. 13). En el pensamiento de De Landa, el concepto de embonaje (*meshwork*) figura como un antecedente directo del ensamblaje. Un embonaje consiste en el acoplamiento o encajamiento de dispositivos técnicos diversos que han sido capaces de transformar la historia material de los seres humanos. El embonaje es ya pensando como un todo cuyas propiedades no se encuentran presentes en sus partes (De Landa, 2017).

Tanto para Deleuze y Guattari como para De Landa, los ensamblajes se forman y se vinculan sin atender a las categorías de género y especie, donde se parte de entidades ya formadas, como los animales divididos en las clases de bípedos y cuadrúpedos, en las que se identifican lógicamente determinadas propiedades que terminan por reificarse. Contra un esencialismo aristotélico y taxonómico,

debemos enfocarnos en el proceso histórico que produjo esos productos, con el término ‘histórico’ haciendo referencia a la historia cosmológica y evolutiva además de la historia humana. La identidad de cualquier ensamblaje a cualquier

escala es siempre el producto de un proceso de territorialización y codificación, y esa identidad es siempre precaria, ya que otros procesos (de desterritorialización y descodificación) pueden desestabilizarla. Por esta razón, el estatus ontológico de cualquier ensamblaje, grande o pequeño, es siempre el de un ser único y singular (De Landa, 2021, p. 42).

La singularidad de los ensamblajes es opuesta a la idea de que una entidad constituye una totalidad orgánica donde las partes y el todo se fusionan de manera indisoluble en una unidad. En un todo orgánico, las relaciones parte-a-todo son interiores, por lo que la identidad de las partes depende de su relación con la totalidad. Un ejemplo del uso de esta ontología orgánica se encuentra en la sociología de Anthony Giddens (1995), donde la sociedad constituye un todo uniforme en el cual la agencia humana y la estructura se forman recíprocamente mediante relaciones dialécticas (De Landa, 2021). La oposición entre la totalidad orgánica y el ensamblaje corresponde a una disputa ontológica entre G. W. F. Hegel y Deleuze. Para Hegel, la totalidad determina las propiedades de sus componentes, ya que dentro “de la relación del todo y las partes, ambos lados son estas subsistencias de suyo, pero de tal modo que cada uno ha dejado parecer dentro de él al otro y se da solamente, al mismo tiempo, como esta identidad de ambos” (Hegel, 2011, p. 573). Más aún, el todo constituye la referencia de las partes: “sin todo no hay partes” (Hegel, 2011, p. 574). En cambio, los ensamblajes de Deleuze son “todos caracterizados por relaciones de exterioridad entre sus partes, pero irreducibles a ellas. Los componentes de un ensamblaje retienen su identidad no solo dentro del todo, sino también cuando son separados de este e introducidos dentro de otro ensamblaje diferente” (De Landa, 2021, p. 17).¹

Si la totalidad hegeliana subsume las partes al todo, la síntesis de propiedades del ensamblaje organiza las capacidades que han de ser ejercidas en virtud de su conservación. Por tanto, un “todo puede reprimir la actualización de una capacidad, si su ejercicio va en contra de la integridad del ensamblaje, y promover la actualización

1 Las síntesis de propiedades heterogéneas y las relaciones de exterioridad de los ensamblajes son indisolubles del concepto de multiplicidad, el cual es constitutivo de la ontología de Deleuze: “la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema” (Deleuze, 2002, pp. 276-277). En continuidad con esta definición, en *Intensive Science and Virtual Philosophy* de De Landa (2002), la multiplicidad se conceptualiza como “un conjunto encanastado de campos de vectores que se relacionan mutuamente a través de bifurcaciones que rompen la simetría, junto a distribuciones de atractores que definen, cada uno, sus niveles internos” (De Landa, citado en Harman, 2015, p. 190). Como señala el filósofo Graham Harman (2015), tal multiplicidad es irreducible a su realidad actual, puesto que su existencia también incluye a sus atractores, es decir, a sus virtualidades, las cuales pueden o no concretarse. Estos atractores “definen los estados que son estadísticamente más probables de ocurrir, los estados en los que el sistema tiene una fuerte tendencia a estar. Un proceso recurrente de síntesis puede ser definido por una distribución de estas tendencias, guiando la secuencia histórica de pasos que llevan al producto final” (De Landa, 2021, p. 44).

de otra, y de esta manera controlar y regular las interacciones entre sus componentes sin comprometer su identidad” (De Landa, 2021, p. 18). Otra diferencia entre las totalidades hegelianas y los ensamblajes concierne a sus relaciones: mientras que las totalidades orgánicas poseen relaciones lógicas y necesarias, los ensamblajes constan de relaciones contingentemente obligatorias, cuya descripción se basa en la investigación de hechos empíricos. Y si el ejemplo privilegiado de esta disputa reside en el concepto de organismo, se dirá que las “relaciones entre órganos no son lógicamente necesarias, su alto grado de integración es debido a que, dentro del organismo, los diferentes órganos han coevolucionado y sus funciones se han vuelto obligatorias” (De Landa, 2021, p. 19). Esto significa que la transformación de los ensamblajes depende de los problemas planteados por los medios en los que se encuentran.

Además de señalar que el ensamblaje proviene de lo que Deleuze y Guattari llaman agenciamiento, que sus relaciones son exteriores y que se trata de una síntesis de propiedades que no puede asimilarse a la totalidad hegeliana, la elucidación de su concepto se obtiene con la definición de su carácter histórico.

El carácter histórico del ensamblaje

Ya desde *Mil años de historia no lineal* (2017), obra que prefigura la teoría de los ensamblajes, la historia se define como una multiplicidad de procesos y acumulaciones materiales en coexistencia, donde abundan las causalidades no lineales. Aquí, los seres humanos y sus designios no son la culminación de ningún progreso necesario y teleológico. En palabras de su autor, este libro no es “una crónica del ‘hombre’ y sus logros históricos, sino una reflexión filosófica sobre la historia de la materia y la energía en sus diferentes manifestaciones, así como de sus múltiples coexistencias e interacciones” (De Landa, 2017, p. 21). Sobre esta vía, afirmar que el ensamblaje es una entidad histórica significa que tanto su identidad como las relaciones entre sus partes cambian de manera irregular, azarosa o sistemática. De Landa (2021) indica que para “poder representar el cambio histórico sin postular una dirección teleológica de la historia, el concepto de ensamblaje tiene que ser complementado por varias dimensiones de variación” (p. 29). Tales dimensiones se refieren a los roles que los componentes de los ensamblajes pueden realizar, a los procesos que estabilizan o desestabilizan sus identidades y a los efectos que medios expresivos específicos, como los genes y el lenguaje, tienen sobre los ensamblajes que conciernen a los seres vivos. Además, como señala Karla Castillo Villapudua (2019), los ensamblajes “construyen su propia historia en su constante interacción con otros ensamblajes, o sea, autogeneran trayectorias capaces de pavimentar un registro, creando la posibilidad de rastrearlas para estudiar sus múltiples combinatorias a lo largo del tiempo” (p. 239).

No obstante, nosotros sostenemos que la historicidad de los ensamblajes se clarifica principalmente a partir de dos cuestiones: los tipos de causalidad que los constituyen y el funcionamiento de la emergencia de nuevas propiedades y entidades. Distanciándose de una concepción idealista de la causalidad, donde la causa estructura la experiencia subjetiva –como en la filosofía trascendental de Kant–, y de un modelo causal empirista, en el que un sujeto observa que cierto acontecimiento sigue regularmente a otro –como en el pensamiento de Hume–, De Landa defiende una comprensión realista de las relaciones causales, basada en el trabajo del filósofo de la ciencia Mario Bunge (1997). En el realismo, la causalidad se refiere a que un acontecimiento genera otro acontecimiento, con independencia de si un sujeto conoce este hecho (De Landa, 2021). En palabras de Bunge (1997): “todo puede ser resultado de un proceso y puede a su vez originar otros acontecimientos, aunque no sea en forma legal” (p. 47). Se trata más de una causalidad productiva que de una lógica.

La concepción del mundo a la que apunta De Landa se constituye “como una red continua de acción recíproca, como una totalidad integrada de interdependencias funcionales, o como un bloque de interconexiones sin límite” (De Landa, 2021, p. 31). Este mundo compuesto de relaciones de exterioridad entre ensamblajes no opera bajo la estructura de la causalidad lineal, en la que una causa provoca siempre el mismo efecto. Además, remite a lo que Deleuze y Guattari entienden como los principios de conexión y de heterogeneidad del rizoma, que se refieren a las articulaciones que puede haber entre ensamblajes de dominios diversos, como “eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales” (Deleuze y Guattari, 2010, p. 13). Para eludir la causalidad lineal, el concepto de afecto, perteneciente a la filosofía de Spinoza (2011), se incorpora a la teoría de los ensamblajes, cuando se define que la capacidad de afectar de una entidad que opera como causa se acopla a la capacidad de ser afectado del ensamblaje sobre el que actúa. Esta relación desborda el esquema causal en el que las mismas causas producen, de manera invariable, los mismos efectos.

Contra la causalidad lineal, De Landa (2021) define tres tipos de causas que existen en las relaciones que los ensamblajes mantienen entre sí: estas son no lineales, catalíticas y estadísticas. La causalidad no lineal se refiere a situaciones en las que grandes causas provocan pequeños efectos y viceversa: causas menores cuyos efectos son de mayor proporción. En la causalidad catalítica, “la capacidad de ser afectado juega el papel más importante, convirtiendo a las causas externas en meros detonadores o catalizadores” (De Landa, 2021, p. 32). Por ejemplo, un incendio forestal puede provocarse por intenciones humanas o por el aumento de la temperatura del ambiente. Las causalidades no lineales y catalíticas muestran que la relación causa y

efecto es irreductible a la reciprocidad y a la unilateralidad, mientras que la causalidad estadística rompe con la necesidad de los procesos lineales al introducir un elemento probabilístico. En la causalidad estadística se consideran “no solamente interacciones entre dos entidades, sino entre los miembros de una población de tales entidades. [...] Lo más que podemos afirmar acerca de la causalidad en una población es que una causa *incrementa la probabilidad* de la ocurrencia de su efecto” (De Landa, 2021, p. 33). Si se dice que exponerse frecuentemente al sol causa cáncer en la piel, no se afirma una causalidad lineal en la que tal acto desemboca necesariamente en la enfermedad, sino que sólo se señala el aumento de la probabilidad de adquirirla, puesto que también estarían involucradas las predisposiciones genéticas y los rasgos fenotípicos.

En *Teoría de los ensamblajes*, se asevera que las interacciones causales entre los ensamblajes y sus partes dan lugar a propiedades emergentes (De Landa, 2021). Sin embargo, la sistematización del problema de la emergencia se encuentra en *Philosophy and Simulation*. El aspecto más general de la causalidad de los ensamblajes, la capacidad de afectar y de ser afectados, es incorporada a lo que De Landa (2011) denomina como la estructura del espacio de posibilidades (*the structure of the space of possibilities*). Los componentes principales de esta estructura ontológica son las capacidades y las tendencias de la materia, las cuales implican la existencia de virtualidades que son reales, aun cuando no ocurran ni se actualicen como tales. Mientras que las tendencias de la materia son sus estados potenciales —sólido, líquido, gas y plasma—, las capacidades se refieren a los modos de afectar y de ser afectados de los ensamblajes. Otro componente del espacio de posibilidades consiste en la estabilidad relativa de los procesos materiales que, una vez alterados, tienden a retornar a sus regularidades (De Landa, 2011).

Por un lado, las tendencias de la materia son limitadas; por otro, las capacidades de los ensamblajes, cuya existencia está condicionada por sus propiedades, son indefinidas debido a que dependen de las interacciones que mantienen entre sí. Las capacidades y las tendencias específicas de los ensamblajes son contingentes. Pero tomadas en cuanto tales, estas son caracterizadas como singularidades universales porque se encuentran presentes, como realidades virtuales, en casi cualquier entidad conocida (De Landa, 2011). Tales singularidades no preexisten ni suceden a la existencia actual de los ensamblajes.

Las propiedades emergentes provienen de la interacción de las capacidades y las tendencias de los ensamblajes. Desde la perspectiva de una historia planetaria y mediante la estructura ontológica del espacio de posibilidades, en *Philosophy and Simulation* se explican los procesos y los mecanismos que dan lugar al surgimiento de propiedades emergentes concernientes a ensamblajes físicos, biológicos y sociales. De Landa escribe al respecto:

El libro comienza con entidades puramente físicas, tormentas eléctricas, que son ya lo bastante complejas para evitar la idea de que su comportamiento puede deducirse de una ley general. A continuación, se explora la sopa prebiótica, los ecosistemas bacterianos, la inteligencia de los insectos, la memoria de los mamíferos, las estrategias sociales de los primates y la emergencia del comercio, el lenguaje y las organizaciones institucionales en las comunidades humanas. Cada uno de estos estratos se analizará en los términos de los mecanismos de emergencia involucrados, extrayendo ideas y perspectivas de los campos científicos pertinentes, así como en función de la estructura de sus espacios de posibilidad (De Landa, 2011, p. 6; traducción propia).

La emergencia de tales propiedades, entidades y estratos, explicada a partir del espacio de posibilidades, constituye una historia de la materia que prescinde de la necesidad y la teleología para desarrollarse. Se trata, más bien, de acumulaciones materiales, contingentes y coexistentes. Por su parte, en *Teoría de los ensamblajes*, el análisis histórico se centra en la formación e interrelación de diversos ensamblajes sociales humanos, los cuales se contienen unos a otros, y parte de la existencia de las personas como las entidades de menor escala consideradas. Según De Landa, esto

nos ofrece la oportunidad de pasar de lo micro a lo macro por medio de una serie de ensamblajes intermedios: las comunidades y las organizaciones son ensamblajes de gente; los movimientos de justicia social son ensamblajes de varias comunidades; los gobiernos centrales son ensamblajes de múltiples organizaciones; las ciudades son ensamblajes de personas, comunidades y organizaciones, así como de una variedad de componentes materiales que van desde los edificios y las calles hasta los conductos de flujos de energía y materia; de igual forma, las naciones son ensamblajes de ciudades y regiones geográficas organizadas por estas, así como de las provincias que forman dichas regiones (De Landa, 2021, p. 13).

Tanto la explicación de la historia material como el análisis de los ensamblajes sociales humanos, que van desde las personas hasta las naciones, muestran que se trata de una ontología de multiplicidades o de síntesis heterogéneas que atraviesa, sin hesitación, la distinción entre naturaleza y cultura, eliminando la supuesta trascendencia que implicaría. Así, el carácter histórico de los ensamblajes queda brevemente delimitado a partir de las causalidades no lineales, catalíticas y estadísticas presentes en sus interacciones, las cuales dan lugar a propiedades emergentes. Y la emergencia de nuevas propiedades y ensamblajes ocurre, a su vez, desde un espacio de posibilidades –integrado por las tendencias, las capacidades y la estabilidad relativa de la materia– al que De Landa dota de cierta universalidad.

¿Problemas con los ensamblajes?

Si bien la teoría de los ensamblajes se erige como una propuesta con una gran potencia explicativa en el campo de los nuevos materialismos, su formulación puede conducir a determinados problemas que cruzan por la epistemología, la ética y la ontología. Tales problemas, abordados a continuación, pueden sintetizarse como la fragmentación de los ensamblajes, la paradoja de la agencia humana y la lógica material. El primer problema apunta hacia una posible desestabilización de esta ontología plana debido a una cuestión epistemológica; el segundo conduce a la pregunta por el lugar de las acciones humanas en un mundo compuesto por multiplicidades heterogéneas. Y el tercero se refiere a la lógica de las determinaciones que organiza la existencia de los ensamblajes.

Entonces, el primer problema consiste en que esta ontología plana puede fragmentarse cuando se distinguen los ensamblajes que se dan de manera directa a la percepción de aquéllos que son imperceptibles. El término ensamblaje pretende aplicarse a entidades descritas por las ciencias naturales, del mismo modo que a realidades investigadas por ciencias sociales:

La relación parte-a-todo, esto es, la relación entre un sistema y sus componentes, existe por doquier en la naturaleza, desde los átomos y las moléculas hasta los organismos, las especies y los ecosistemas. [...] La teoría de los ensamblajes puede asimismo ser aplicada a entidades sociales, y el hecho mismo de que pueda traspasar la división entre cultura y naturaleza es evidencia de sus credenciales realistas (De Landa, 2021, p. 10).

No obstante, en la continuidad formal entre los ensamblajes naturales y los sociales se revela un *impasse*, pero que no necesariamente coincide con la diferencia entre naturaleza y cultura. El problema, en concreto, es que las multiplicidades dadas directamente a la percepción no son los mismos tipos de objetos que determinadas entidades imperceptibles, como las neuronas, los átomos y las partículas subatómicas, cuya intelección pasa por complejas instrumentalizaciones, modelaciones matemáticas y perspectivas terciopersonales. Esta cuestión es concomitante a lo que el filósofo neopragmático Wilfrid Sellars (1971) define como la crítica del mito de lo dado, cuya fórmula puede expresarse así: percibir *x* no implica percibir *x* como *x*. Esto significa que las cualidades perceptuales de un objeto sobre las que se dirige la reflexividad filosófica —la imagen manifiesta del mundo— no son análogas, ni simétricas, ni isomorfas a la representación científica de este “mismo objeto” —la imagen científica del mundo—, conceptualizado como una multiplicidad de partículas imperceptibles. Sellars propone el siguiente ejemplo:

Así, concebimos “una sensación azul y triangular” por analogía con cierta superficie azul y triangular (situada frente a nosotros) de un objeto físico,

superficie que será causa de aquélla cuando la miremos a la luz del día; mas la cuestión crucial es ahora la de si en el marco de la neurofisiología podemos definir unos estados que sean suficientemente análogos, en su carácter *intrínseco*, a las sensaciones para hacer plausible la identificación. Parece evidente que la respuesta a tal cuestión ha de ser negativa (Sellars, 1971, p. 44).

Si se traslada este problema a la ontología plana de De Landa, se dirá que ensamblajes de partículas *imperceptibles*, como determinadas agrupaciones de átomos, no pueden solo equipararse *formalmente* a una multiplicidad *perceptible* y social como lo sería una ciudad, que “contiene una población entera de personas, y múltiples comunidades y organizaciones, a las que organiza en el espacio por medio de casas, edificios y calles” (De Landa, 2021, p. 125). La ciudad compuesta de conglomerados de átomos imperceptibles de manera directa no es la misma ciudad percibida como los espacios que las personas experimentan y transitan. La división presente en este mismo objeto, la ciudad, no se resuelve simplemente apelando a la existencia de dos multiplicidades complementarias. El hecho de que casi cualquier ensamblaje es susceptible de ser concebido doblemente y sin paralelismo, desde la perspectiva de la reflexividad perceptual y filosófica, y desde la perspectiva científica y terciopersonal, amenaza la coherencia interna de la teoría de los ensamblajes. Las identidades de los ensamblajes estarían así atravesadas por una división estructural, aun cuando se trata de unidades transitorias capaces de descomponerse y recomponerse.

Esto ocurre a pesar de que De Landa defiende que la existencia de los ensamblajes sociales posee una autonomía respecto a las interpretaciones que se realizan sobre estos. Dicho de otro modo, “aunque estas entidades no son independientes de la existencia de nuestras mentes, sí lo son del contenido de nuestras mentes” (De Landa, 2021, p. 9). La disyunción entre los ensamblajes dados a la percepción y los que no lo están, o que son imperceptibles, también afecta el carácter histórico de esta ontología plana. La razón es la dificultad que existiría al establecer analogías entre los cambios e interacciones de los ensamblajes perceptibles y las transformaciones de aquellas entidades materiales que no se encuentran dadas, de modo directo, a la percepción.

El siguiente problema corresponde al lugar que ocupa la agencia humana en un mundo integrado por ensamblajes capaces de transformarse. En *Mil años de historia no lineal*, De Landa (2017) sostiene que “las sociedades humanas pueden ser vistas como un ‘material’ capaz de sufrir cambios de estado en puntos críticos de la densidad de población, de la cantidad de energía consumida o de la intensidad de la interacción social” (p. 12). Del mismo modo, tales sociedades son parte de un solo flujo de materia y energía, capaz de organizarse de manera autónoma, el cual es identificado con la realidad (De Landa, 2017). Y en esta realidad moviente, ¿dónde se encuentran la agencia humana? De Landa (2017) insiste en que “debemos tomar en cuenta que cualquier explicación de la conducta humana debe introducir entidades

intencionales irreductibles, como las creencias y los deseos individuales, dado que tanto preferencias como expectativas sirven de guía y motivación para las decisiones humanas” (p. 14). Tales comportamientos intencionales, comúnmente dependientes de roles y posiciones jerárquicas, son capaces de afectar, en mayor o menor grado, la organización autónoma e impersonal de la materia.

En *Teoría de los ensamblajes*, la agencia humana es distribuida en distintos niveles o estratos, los cuales incluyen a las personas, las comunidades, las clases sociales, las instituciones, las organizaciones económicas y las entidades gubernamentales como los cuerpos legislativos. Deben agregarse también las ciudades y los ensamblajes de mayor extensión aquí considerados: las naciones o países “compuestos de provincias (o estados), las que a su vez están constituidas de varias regiones urbanas y rurales” (De Landa, 2021, p. 149). Y como las personas y las comunidades integran a los ensamblajes subsiguientes, los comportamientos intencionales individuales se pierden de vista, a menos que el análisis se encuadre en la singularidad del ensamblaje en cuestión. De lo que se trata es de notar que las capacidades de los ensamblajes de mayor escala son irreductibles a las capacidades de los ensamblajes de menor gradación que los conforman. Por ejemplo, las capacidades de un movimiento de justicia social exceden las potencialidades de cada persona que lo integra. Entonces, la agencia humana se reparte en una diversidad de ensamblajes sociales cuyas capacidades son lo suficientemente heterogéneas como para evitar que se postule la existencia de una totalidad planetaria que arrastra y subsume sus partes de manera sistemática.

La agencia humana, tanto al nivel de los comportamientos individuales como al de los ensamblajes sociales de diferentes escalas, se enfrenta a que las entidades materiales que la sostienen, aunque pueden organizarse de manera autónoma, no poseen ninguna intencionalidad que favorezca o perjudique voluntariamente sus designios y prácticas. La relación de la materia con la agencia humana es de indiferencia. Tal cuestión, sin duda, constituye también un límite para la experimentación entre los dispositivos técnicos y las organizaciones institucionales que De Landa (2017) postula como alternativa a la homogeneización gradual del mundo, en detrimento de lo heterogéneo y lo diferente, impulsada desde la modernidad.

Y dado que la agencia humana se encuentra integrada a la inmanencia de un flujo constante de materia y energía, esto hace de la teoría de los ensamblajes una filosofía del devenir, que incluye una explicación sobre la emergencia de propiedades. Sin embargo, es precisamente en las filosofías del devenir donde puede ubicarse la siguiente paradoja que desafía a la agencia humana y a su potencia emancipadora:

En otras palabras, la metafísica del devenir revela un dilema paradójico para la acción humana: si no hay llegada al ser [*coming-into-being*], el futuro ya está determinado y, por tanto, la idea de que los agentes pueden cambiar su mundo parece absurda porque no hay libertad real ni oportunidad para la novedad

y la diferencia. En cambio, si existe el advenimiento de los acontecimientos, entonces el futuro está indeterminado, ya que es el lugar de la novedad radical, de la contingencia absoluta o del Acontecimiento [Event], pero entonces nuestra planificación racional y nuestras acciones anticipadoras resultan inútiles porque fracasan ante la indeterminación (Negarestani, 2018, p. 239; traducción propia).

Este dilema resulta en una paradoja de la inacción, puesto que la agencia humana y racional fracasaría en ambos casos. Sin acontecimientos que lleguen a ser, que retroceden desde un futuro indeterminado o virtual hacia un pasado actual, el determinismo del mundo anula la eficacia de los planes y las acciones humanas. Y si los acontecimientos llegan a la existencia y son capaces de novedad y divergencia, los planes y objetivos racionales de los seres humanos se hunden en el futuro indeterminado de un mundo que los cancela. La filosofía de De Landa parece ubicarse en esta segunda parte de la paradoja, ya que “resulta imposible determinar a priori las ventajas y los méritos relativos” (De Landa, 2017, p. 85) de las combinaciones posibles entre los dispositivos técnicos y las organizaciones institucionales destinadas a la emancipación de los seres humanos. La experimentación técnica y política, propuesta en esta filosofía de los ensamblajes, es desafiada por la indeterminación de una historia material regida por la contingencia. Sin embargo, tal paradoja no indica, como tal, una insuficiencia interna de la teoría de los ensamblajes, sino que impone una prueba a las filosofías del devenir o del proceso, frente a la que el pensamiento conceptual, en el horizonte de su autocorrección permanente, debe elaborar nuevas teorizaciones.

Finalmente, el tercer problema remite a cierta cercanía entre el espacio de posibilidades de los ensamblajes y la idea hegeliana sobre que la realidad es racional, considerada a la luz de la lógica especulativa. Esta lógica, a diferencia de la trascendental y la formal, “es la ciencia del *pensamiento*, de sus *determinaciones* y *leyes*, pero el pensamiento en cuanto tal constituye solamente [...] el *elemento* en el que está la idea en cuanto lógica” (Hegel, 2005, p. 125). Sin embargo, no se trata de una lógica que supone un solipsismo radical, sino que, a través de la investigación de las determinaciones puras del pensamiento, en ella se conceptualizan “la génesis y las transformaciones históricas de las relaciones entre subjetividad y objetividad” (Rühle, 2014, p. LXXVIII). Es bajo este esquema que el filósofo Volker Rühle interpreta la cuestión de la racionalidad de lo real:

Pero la realidad es “racional” no en su forma objetiva de manifestarse, sino como un devenir en el que los objetos se constituyen y que implica diferenciaciones y procesos, es decir, relaciones lógicas. Toda realidad de forma empírica, por muy “irracional” que parezca su manifestación, continuamente revela a una observación diferenciada nuevas relaciones y razones cada vez más complejas que hacen inteligible su forma de ser y modifican su forma de aparecer. En este

sentido, “real” no es la imagen que tenemos de una realidad, ni su presencia objetiva, sino su devenir real, en el que también nuestra visión subjetiva no es más que un momento que experimenta modificaciones. La vida propia inmanente a todo objeto, que se desarrolla de forma “racional” y “lógica», no puede sujetarse, como decimos, a los presupuestos de una consideración objetiva. Para comprenderla en su lógica, la razón objetiva debe, por así decirlo, sumergirse en su objeto para desplegar la infinita complejidad de sus determinaciones —y haciéndolo se modifica y diferencia su propia manera de verla (Rühle, 2014, pp. LXXVIII-LXXIX).

Entonces, la racionalidad de lo real significa que tanto el sujeto que conoce como el objeto conocido se transforman a través de sus relaciones históricas, las cuales se determinan mediante la lógica especulativa. El conocimiento del objeto altera la visión y el lugar del sujeto que se dirige sobre él: las perspectivas epistemológicas del sujeto se modifican dando lugar a la historia del saber. Mientras que la lógica especulativa de Hegel trata de las determinaciones puras del pensamiento —como el ser, la nada y su síntesis: el devenir—, desde las cuales se definen las relaciones históricas entre el sujeto y el objeto, las singularidades universales de los ensamblajes —o la estructura del espacio de posibilidades— quizá pueden entenderse como una lógica material, es decir, como los límites o constreñimientos habilitadores que determinan los comportamientos, las interacciones y las emergencias de las entidades. Tales límites o singularidades no son otros que la estabilidad relativa, las tendencias y las capacidades de la materia: los estados en los que puede existir y las capacidades que posee para afectar y ser afectada. No obstante, las singularidades universales son por completo inmanentes a la existencia contingente de los ensamblajes. En este sentido, el término universal corresponde a dos razones que están relacionadas:

primero, los acontecimientos en los cuales se manifiestan las tendencias y se ejercen las capacidades pueden ser enteramente diferentes en sus detalles y, aun así, estar formados por las mismas singularidades; y, segundo, dos series de acontecimientos que constituyen cada uno un mecanismo diferente pueden, sin embargo, poseer espacios de posibilidades que se superponen [*overlapping*] y mostrar características comunes que son independientes del mecanismo (De Landa, 2011, p. 186; traducción propia).

La primera razón se refiere a que las singularidades universales están presentes en ensamblajes o acontecimientos que difieren en composición: tanto en los ecosistemas como en las ciudades existen las tendencias virtuales de la materia, además de que ambos pueden interactuar entre sí según sus capacidades para afectar y ser afectados. Por ejemplo, la ciudad puede funcionar como una entidad parasitaria que consigue su subsistencia mediante la depredación de ecosistemas periféricos (De Landa,

2017). La segunda razón indica que existen múltiples espacios de posibilidades que corresponden a los tipos de ensamblajes en cuestión. Las personas, las comunidades y los gobiernos poseen, respectivamente, espacios de posibilidades específicos. Sin embargo, por el hecho de que cada uno de estos ensamblajes los posean, puede conceptualizarse una sola estructura común donde ocurre este singular anudamiento entre lo uno y lo múltiple.

En este punto cabe señalar una diferencia crucial entre la lógica especulativa y la lógica material: mientras que la lógica de Hegel no puede presuponer ningún objeto, ni sujeto, ni concepto para desarrollarse, por lo que comienza con la determinación más básica y absolutamente simple —el ser identificado con la nada—, la lógica material de De Landa, al contrario, solo puede constituirse a partir de las investigaciones empíricas provenientes de diversos campos científicos. Y a pesar de esta diferencia, en ambos casos la historia se despliega según determinaciones específicas: con Hegel, mediante las determinaciones puras del pensamiento —el ser, la nada, el devenir, el ente, lo finito, lo infinito, etc.— que condicionan las relaciones entre el sujeto y el objeto; con De Landa, a través del espacio de posibilidades —la estabilidad relativa, las tendencias y las capacidades de las entidades— que constituye la estructura virtual de la historia material.

Conclusiones. Materia, filosofía política y epistemología

La fragmentación de los ensamblajes, la paradoja de la agencia humana y la lógica material son problemas que confluyen en el concepto de materia presupuesto en esta ontología plana. Por tanto, para concluir este artículo se explica tal concepto, además de que se muestra brevemente la relación que esta ontología materialista mantiene con la filosofía política y la epistemología. En la teoría de los ensamblajes, el concepto de materia se compone de lo que las ciencias naturales nos informan que es. Empero, también las ciencias sociales, especialmente la historia y la economía, contribuyen a la formación de esta noción, a través de metodologías específicas que posibilitan la intelección de objetos —como los flujos que conformaron la historia material del milenio pasado: la vida material, la vida comercial y el capital financiero (De Landa, 2017; Braudel, 1984)— que determinan las dinámicas de las sociedades humanas.

A su vez, el carácter histórico de la materia se define a partir de la causalidad de los ensamblajes y de la sistematización de las emergencias. Y aunque aquí no se afirma la concepción de una materia unificada, la estructura del espacio de posibilidades permite asegurar que la estabilidad relativa, las tendencias y las capacidades son comunes a casi cualquier ensamblaje o entidad. Además, en esta ontología plana se efectúa una integración entre este concepto de materia y la filosofía de la univocidad de Deleuze, donde se sostiene que lo que hay es ontológicamente uno, pero diverso

en sus modalidades: “El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es ‘igual’ para todas, pero ellas mismas no son iguales” (Deleuze, 2002, p. 72).

Ahora bien, De Landa (2010) defiende que la teoría de los ensamblajes y sus clarificaciones ontológicas, las cuales son de corte materialista y realista, pueden contribuir a la constitución teórica de una nueva izquierda. Por eso escribe:

Desafortunadamente, gran parte de la izquierda académica actual se ha convertido en presa del doble peligro de abandonar el materialismo y de apuntar políticamente a generalidades reificadas (Poder, Resistencia, Capital, Trabajo). Todavía puede emerger una nueva izquierda de estas cenizas, pero solo si recupera su equilibrio en una realidad independiente de la mente [*mind-independent reality*] y si centra sus esfuerzos en la escala social correcta. Aquí es donde algún día los filósofos materialistas pueden hacer la diferencia (De Landa, 2010, p. 47; traducción propia).

Entonces, la tarea de la filósofa o del filósofo materialista consiste en proveer una ontología capaz de dar cuenta de una realidad autónoma, que no solo es independiente de la subjetividad, sino que la sostiene, en la cual el sufrimiento, la explotación y la exclusión poseen una existencia objetiva que precisa ser intervenida y transformada. Y si la teoría de los ensamblajes es capaz de aportar elementos conceptuales para la realización de esta empresa, su crítica de las generalidades reificadas es un ejemplo que puede resultar adecuado para ello. Si el Estado y el Mercado son considerados como entidades reificadas en esta ontología, lo que los sustituye son ensamblajes gubernamentales y económicos, concretos y localizables, que se contienen unos a otros e interactúan, respectivamente, a diferentes escalas (De Landa, 2021). Por tanto, la investigación filosófica, política y social debe dirigirse sobre estos últimos, con el fin conocer su funcionamiento.

Por otra parte, suponer que cualquier ensamblaje, ya sea natural o social, posee tendencias y capacidades que conducen a postular la existencia de una estructura común casi a toda entidad, requiere una aclaración epistemológica. Si el espacio de posibilidades es lo ontológicamente uno, la existencia actual de la multiplicidad de ensamblajes corresponde a la diversidad de sus modalidades. Con ello se reafirma y renueva la filosofía de la univocidad de Deleuze. Pero, ¿qué relación hay entre el espacio de posibilidades y la epistemología? Para De Landa, la existencia de este espacio puede dar respuesta a la cuestión sobre el isomorfismo entre los procesos físicos y sus representaciones, el cual corre el riesgo de ser mistificado.

Lo que De Landa pretende probar a lo largo de *Philosophy and Simulation* es que los procesos físicos, las realidades biológicas, los comportamientos sociales y el lenguaje poseen una estabilidad relativa que está presente independientemente

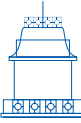
de los componentes y los mecanismos de sus ensamblajes. Para el filósofo, este hecho significa que tienen una misma estructura, lo cual hace posible que puedan representarse y, aun con sus limitaciones, simularse computacionalmente. Por ende, él expresa: “la estabilidad de las propiedades emergentes se explica por la estructura de un espacio de posibilidades; y el hecho de que esta estabilidad pueda mostrarse por mecanismos enteramente diferentes se explica por el hecho de que sus espacios de posibilidades comparten la misma estructura” (De Landa, 2011, pp. 17-18; traducción propia). Sin embargo, como se ha señalado, el espacio de posibilidades no es una estructura que se haya conceptualizado de manera *a priori*, sino que su conocimiento es dependiente de la investigación empírica de las ciencias. Por tanto, este debe contrastarse con el saber empírico disponible sobre el ensamblaje investigado, con el objetivo de determinar sus alcances estructurales.

Mientras que el ensamblaje es una síntesis de propiedades cuyas capacidades son irreductibles a las de sus partes, su carácter histórico reside en sus relaciones causales y en sus propiedades emergentes. Y aun con el peligro de su fragmentación, los ensamblajes y sus interacciones han podido representarse mediante el uso de conceptos, matemáticas y, si se sigue a De Landa, simulaciones computacionales. En este materialismo, la estructura del espacio de posibilidades permite articular ontología, historia y epistemología: porque todo ensamblaje posee tendencias, capacidades y estabilidad relativa; porque estas últimas determinan sus interacciones, sus emergencias y, por tanto, su historicidad; y porque su conocimiento es posible debido a una misma estructura compartida.

Referencias

- Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo II. Los juegos del intercambio* (V. Bordoy Hueso, trad.). Alianza.
- Bunge, M. (1997). *La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna* (H. Rodríguez, trad.). Editorial Sudamericana.
- Castillo Villapudua, K. (2019). Claves teóricas en Manuel De Landa: de la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal. *Andamios. Revista de investigación social*, 16 (40), 229-250. <https://doi.org/10.29092/uacm.v16i40.705>
- De Landa, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Continuum.
- De Landa, M. (2010). Materialism and Politics. En W. Schirmacher (Ed.), *Deleuze: History and Science* (pp. 29-47). Atropos Press.
- De Landa, M. (2017). *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad* (C. De Landa Acosta, trad.). Gedisa.

- De Landa, M. (2011). *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*. Continuum.
- De Landa, M. (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social* (C. De Landa Acosta, trad.). Tinta Limón.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy y Hugo Beccacece, trad.). Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, trad.). Pre-Textos.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (J. L. Etcheverry, trad.). Amorrortu.
- Harman, G. (2015). La teoría del ensamblaje. En F. Noceti (Ed.), *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias* (C. Iglesias, trad.) (pp. 183-217). Caja Negra.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813)* (F. Duque, trad.). Abada y UAM.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases* (R. Valls Plana, trad.). Alianza.
- Negarestani, R. (2018). *Intelligence and Spirit*. Urbamonic/Sequence.
- Rühle, V. (2014). G. W. F. Hegel, la transformación de la metafísica. En Gredos (Eds.), *Hegel I. Fenomenología del espíritu* (J. Chamorro Mielke y A. Gómez Ramos, trad.) (pp. XI-XCVIII). Gredos y RBA.
- Sellars, W. (1971). La filosofía y la imagen científica del hombre. En W. Sellars (Ed.), *Ciencia, percepción y realidad* (V. Sánchez de Zavala, trad.) (pp. 9-49). Tecnos.
- Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, trad.). Alianza.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Jean-Luc Nancy, el comunismo ontológico y la revolución del espíritu

Daniel Alvaro

CONICET/UBA-IIGG, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
danielalvaro@gmail.com

Recibido: 12/07/2024 | Aprobado: 04/09/2024

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.357754>

Resumen: Este artículo se propone realizar un análisis histórico, filosófico y político de la concepción del comunismo de Jean-Luc Nancy (1940-2021). Con ese fin, se toma como referencia una serie de textos del autor, publicados entre 1986 y 2021, donde la cuestión del comunismo es abordada en relación con temáticas tales como el totalitarismo, la comunidad, lo común, la literatura, la democracia y la civilización capitalista. A lo largo del trabajo se indaga el desarrollo de su planteo hasta el momento en que alcanza su forma más o menos definitiva, a mediados de la década del 2000, en el marco del debate sobre “la Idea del comunismo” (Alain Badiou). La interpretación de la posición que Nancy adopta en este debate de alcance internacional desemboca en los dos principales aportes del artículo. En primer lugar, la caracterización de una comprensión ontológica o existencial del comunismo que se diferencia radicalmente de otros posicionamientos actuales y que no registra antecedentes dentro de las tradiciones teóricas comunistas. En segundo lugar, la identificación de un umbral en el pensamiento de Nancy, y por extensión en el pensamiento contemporáneo, donde el sentido del “comunismo”, como la exigencia de otorgar un valor inestimable a cada existencia, se comunica con la búsqueda de otro “espíritu” para nuestro tiempo.

Palabras clave: Comunismo, Espíritu, Sentido, Ontología, Política

Cómo citar este artículo:

Alvaro, D. (2024). Jean-Luc Nancy, el comunismo ontológico y la revolución del espíritu. *Estudios de Filosofía*, 71, 142-160. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.357754>

OPEN  ACCESS



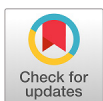


Jean-Luc Nancy, ontological communism and the revolution of the spirit

Abstract: This article aims to carry out a historical, philosophical, and political analysis of Jean-Luc Nancy's conception of communism. To achieve this end, a series of texts by the author, published between 1986 and 2021, are referenced, where the question of communism is approached in relation to themes such as totalitarianism, community, the common, literature, democracy, and capitalist civilization. The paper investigates the development of Nancy's approach until it reaches its more or less definitive form in the mid-2000s, within the framework of the debate on "the Idea of communism" (Alain Badiou). The interpretation of Nancy's position in this international debate leads to the two main contributions of the article. First, the characterization of an ontological or existential understanding of communism radically differs from other current positions and does not have antecedents within communist theoretical traditions. Secondly, the identification of a threshold in Nancy's thought, and by extension in contemporary thought, where the sense of "communism," as the demand for granting inestimable value to every existence, communicates with the search for another "spirit" for our time.

Keywords: Communism, Spirit, Sense, Ontology, Politics

Daniel Alvaro es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Se desempeña como Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente de grado y de posgrado en la UBA. Dirige el "Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos", radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha traducido obras de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy y ha publicado artículos en obras colectivas, revistas especializadas y medios de comunicación. Es coordinador de *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política* (Buenos Aires, Prometeo, 2012), autor de *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber* (Buenos Aires, Prometeo, 2015) y coautor de *Lecciones de la comuna* (Buenos Aires, Red Editorial, 2019). Recientemente publicó como coordinador *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* (Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2021) y *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo* (Buenos Aires, IIGG, 2023).



ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0498-1670>

1. Más de un comunismo

“The Idea of Communism” fue el título de un importante congreso celebrado en marzo de 2009 en Londres. Allí, bajo el auspicio de Alain Badiou y Slavoj Žižek, se dieron cita intelectuales de reputación internacional con el propósito de reflexionar sobre el sentido teórico, histórico, y político del nombre *comunismo*. Debido al alcance y a la buena recepción de la iniciativa, la actividad volvió a organizarse en tres oportunidades. Al año siguiente se celebró en Berlín, en 2011 en Nueva York, y en 2013 en Seúl.¹ El encuentro de 2009 puede servir tentativamente para fechar el comienzo del debate contemporáneo sobre el comunismo como pregunta filosófica. La fecha es aproximada puesto que para entonces ya había aparecido una serie de textos donde la cuestión estaba presente, entre ellos el libro de Badiou (2008) en el que introduce el motivo de la “Idea comunista” en torno al cual girarían gran parte de las discusiones posteriores. Otro coloquio relevante de aquel momento fue “Puissances du communisme”, organizado por Daniel Bensaïd en París en 2010.² Estos primeros eventos académicos contribuyeron a retomar un problema parcialmente abandonado después de la caída del Muro de Berlín y dejaron en evidencia que el *ismo* en cuestión continuaba suscitando profundos desacuerdos sobre asuntos tales como la nominación de la cosa misma, su estatuto de realidad, sus historias y temporalidades, sus figuras políticas reales y potenciales, sus formas de organización, sus discursos, prácticas y estrategias, entre otros. El debate se propagó rápidamente en múltiples direcciones. En 2017 tuvo lugar “La Conferenza di Roma sul Comunismo”, organizada por el colectivo italiano C17. A un siglo de la Revolución de Octubre, la conferencia invitaba a examinar las ideas y las prácticas comunistas del presente, en un escenario deliberativo que no solo incluyó a representantes de la academia, sino también a periodistas, artistas y militantes.³ Entretanto, vieron la luz dos valiosos dossiers temáticos⁴ y varios trabajos en los que se buscaba responder a la pregunta por el sentido del comunismo en la actualidad. Pienso, sobre todo, aunque no son los únicos, en los libros de Tariq Ali (2009), Bruno Bosteels (2021), Gianni Vattimo y Santiago Zabala (2012), Jodi Dean (2013), Álvaro García Linera (2020) y Domenico Losurdo (2021).

En este contexto general, apenas delineado a partir de algunas referencias destacadas, se inserta el aporte de Jean-Luc Nancy que me propongo indagar

1 Las conferencias correspondientes a cada uno de estos encuentros están publicadas en varios idiomas. Hay traducción al castellano de todas ellas, excepto de las conferencias pronunciadas en Berlín. Véase Hounie ([Comp.], 2010), Žižek ([Ed.], 2014) y Taek-Gwang Lee y Žižek ([Eds.], 2018).

2 Los videos de las mesas redondas que se llevaron a cabo en el marco del coloquio están disponibles en la página web de la Université Paris 8: <https://llcp.univ-paris8.fr/colloque-puissances-du-communisme>.

3 Las intervenciones de esta actividad se encuentran recogidas en C17 (2019).

4 El primero apareció en la revista *Contretemps* (Nº4, 2009), titulado “De quoi communisme est-il le nom ?”, y el segundo salió poco después en la revista *Actuel Marx* (Nº 48, 2010) bajo el rótulo “Communisme?”.

a lo largo de estas páginas. Parece conveniente empezar por señalar sus rasgos distintivos. Por un lado, el propio Nancy no era comunista, en ninguna de las acepciones corrientes que se le pueden dar a este adjetivo en el siglo XX y aun en el XXI. Esto no fue un obstáculo para que a lo largo de su vida adoptara posturas políticas vinculadas al socialismo de izquierda, como tampoco evitó que algunas de sus mejores páginas estén dedicadas a la lectura atenta y en principio admirativa de la obra de Marx. Sin embargo, es un dato significativo si se tiene en cuenta que fue uno de los expositores del congreso de 2009 junto a algunas de las figuras más representativas de la teoría comunista contemporánea. Por otro lado, y esta será mi hipótesis de lectura, la concepción del comunismo que ofrece Nancy supone un posicionamiento único dentro del contexto que se acaba de esbozar. En realidad, no solo se desmarca de las posiciones asumidas en el debate actual, sino que resulta difícil encontrar antecedentes de su apuesta filosófica en las tradiciones de pensamiento comunistas.

Para entender lo que está en juego en esta apuesta habría que situarla lo más cerca posible del momento de su lanzamiento. La reflexión de Nancy sobre el comunismo se remonta a principios de la década de 1980. Comenzó justo después, y en parte como resultado, del trabajo que llevó adelante junto a Philippe-Lacoue Labarthe en torno a la cuestión de *lo político*.⁵ Esto significa que aquella coincidió con la redacción de sus primeros ensayos sobre la “comunidad” y lo “común” (Nancy, 2000 [1986]), ensayos que le valieron el reconocimiento público del que hasta entonces carecía y que figuran, por cierto, entre sus trabajos más leídos y discutidos. Para Nancy, pero también para Maurice Blanchot (2002 [1983]) y algunos otros, dentro y fuera de Francia, la así llamada “exigencia comunista” resultaba sencillamente inseparable del pensamiento sobre el “ser-” o el “estar-en-común” (*être-en-commun*). No es mi intención aquí volver sobre una historia y unos conceptos sobre los que tanto se ha escrito.⁶ Con todo, es importante llamar la atención a propósito de un hecho hasta ahora inadvertido. La controversia filosófica sobre la comunidad que se extendió a lo largo de las últimas décadas del siglo XX y que tuvo a Nancy como protagonista, diría incluso como propiciador, puso en circulación una serie de formulaciones sobre el comunismo que en aquel momento eran difícilmente asimilables y que hoy empiezan a ser leídas de otra manera a la luz de las discusiones empeñadas en volver sobre esta idea.

5 Este trabajo, materializado en publicaciones, actividades académicas y programas de investigación, se terminó concentrando en lo que Lacoue-Labarthe y Nancy (1981; 1983) dieron en llamar *le retrait du politique*, esto es, la retirada (la puesta en suspenso, la interrogación, el cuestionamiento), pero también el re-trazo (el retrazamiento, la remarcación) de lo político. Si este acto de desplazamiento y reelaboración de la cosa política resulta significativo para lo que intento plantear aquí acerca del comunismo ontológico y la revolución del espíritu, ello se debe precisamente a que ambas cuestiones implican una re-irritación de la dimensión política cuya necesidad empezó a esbozarse en aquel trabajo conjunto.

6 Véanse, por ejemplo, los estudios recogidos en Cragnolini ([Comp.], 2005) y ([Comp.], 2009).

En los textos que componen *La comunidad inoperante* (2000 [1986]), todos ellos redactados entre 1983 y 1989, la palabra “comunismo” adopta distintos significados y abarca registros muy diferentes. Remite, en primer lugar, a las experiencias históricas de los regímenes comunistas devenidos símbolos del totalitarismo o, como prefiere decir Nancy, del inmanentismo. Luego, hace referencia a un ideal social de comunidad caracterizada como la realización plena de la humanidad, es decir, como obra acabada y total. El comunismo así entendido simboliza tanto un mito de origen como de destino, que se basa en una noción del hombre como productor de su propia esencia y de la esencia de la comunidad. Por último, y en contraposición a las connotaciones negativas que tiene en los usos anteriores, Nancy se sirvió del sintagma “comunismo literario” para indicar la condición común de la existencia a través de la escritura en cuanto literatura, aunque como él mismo explica en otro lugar no tardó en descartarlo ya que a menudo fue leído erróneamente como apelación a una comunidad de artistas.⁷

Ahora bien, de las interpretaciones del comunismo que Nancy propone en esta época, me interesa destacar especialmente la que despunta en un libro del que también participó el escritor Jean-Christophe Bailly: *La comparecencia* (2007). La primera edición de este libro data de 1991, año de la disolución formal de la Unión Soviética. En un contexto geopolítico signado por el colapso del “socialismo realmente existente” y el despliegue de la mundialización capitalista, los autores se habían propuesto —como explican en una nota añadida a la reedición del libro muchos años más tarde— “pensar el *después* del comunismo” (Nancy & Bailly, 2007, p. 7). El valor histórico y transicional de esta coyuntura era patente en el título del ensayo de Nancy incluido en esta publicación: “La comparecencia (De la existencia del ‘comunismo’ a la comunidad de la ‘existencia’)”. Me interesa esta interpretación en parte porque difiere de las anteriores al introducir un giro hermenéutico novedoso dentro de su filosofía, en parte porque anticipa de manera parcial y todavía incipiente lo que se podría llamar su *comunismo ontológico*. Con este nombre, en lo que sigue, identifico el posicionamiento de Nancy en el interior del debate en curso sobre la idea del comunismo.⁸

El pasaje que se lee a continuación resume en cierta medida un planteo que con el correr de los años fue ganando en precisión y profundidad, sin llegar a encontrar no obstante un desarrollo sistemático. La atención que no recibió en aquel momento la obtuvo en años recientes. Aunque por lo general se trató, y se trata, de una recepción

7 Sobre la articulación entre comunismo y literatura o escritura a partir de lo que Nancy llamó transitoriamente “comunismo literario”, véase Duchesne Winter (2009).

8 Vale señalar que la denominación de “comunismo ontológico” no es necesariamente novedosa. Ha sido utilizada por intérpretes y comentaristas de la obra de Nancy, como por ejemplo Christopher Watkin (2011), aunque en un sentido diferente del que tiene aquí. Lo que intento decir con esta expresión es comparable hasta cierto punto con lo que Frédéric Neyrat (2013), en un bello ensayo dedicado a la filosofía nancyana, llama “comunismo existencial”.

que acusa perplejidad más que valoraciones afirmativas o críticas. Más adelante volveré sobre la acogida a un mismo tiempo vacilante y reservada de este planteo. De momento, leamos lo que escribía Nancy en 1991 a propósito del comunismo en sentido ontológico y en sentido político.

El comunismo es una proposición ontológica, no es una opción política (pero, ¿qué es una proposición ontológica?, he aquí toda la cuestión —a la que ya no es posible responder por fuera del estar-“en”-común). El comunismo es una opción política en la medida en que el estar *mismo* (el estar de la existencia) está para ser comprometido, decidido y elegido: es decir, en la medida en que es inconmensurable a lo que está, de hecho, dado (si acaso algo está, de hecho, simplemente dado, si acaso hay “hecho” puro y simple) (Nancy, 2007, p. 69).

¿Cuáles son las implicaciones de definir el comunismo, antes que nada, como un enunciado ontológico? ¿Qué clase de comunismo y qué clase de ontología se descubren a través de esta interpretación? Pero también, y no menos importante, ¿qué lugar ocupa la dimensión política en semejante definición? ¿Es o no es el comunismo una elección política? ¿Cómo sería, si tal cosa fuese posible, una política imaginada, guiada y practicada a partir de la constatación de la existencia en común? Estos interrogantes, junto a otros que no se dejan formular tan directamente en el marco de un apartado introductorio, forman parte de la serie de preguntas a la que intento responder en este artículo.

En otro libro aparecido a comienzos de los años 90, Jacques Derrida (2003) llamaba a hacer lo imposible por mantener con vida la herencia del marxismo. En su opinión, para ello hacía falta asumir su carácter diferencial y por lo tanto plural. Derrida argumentaba que había que reconocer la multiplicidad intrínseca de dicha herencia a fin de poder escoger aquellos aspectos lo suficientemente críticos y radicales del marxismo en detrimento de aquellos otros que desde su punto de vista no lo eran. Pues bien, creo que el debate en torno al comunismo parte de una premisa comparable a la que servía de guía a la hipótesis de Derrida (2003) acerca del espíritu de Marx y del marxismo: “*hay más de uno, debe haber más de uno*” (p. 27). Si el legado comunista se redujera al dogmatismo que caracterizó en gran medida a sus esquemas ideológicos, sus instituciones político-partidarias y hasta sus formas de socialidad, entonces no habría nada que debatir en relación con su porvenir, nada que valga la pena prolongar o hacer vivir de otra manera. Justamente porque hoy la palabra “comunismo” se abre a nuevas significaciones referenciadas en una profusión de experiencias y pensamientos, arriesgo este enunciado como título de un problema a desarrollar: *los espíritus del comunismo*. El enunciado podría ser problemático desde el momento en que se revela portador de una ambigüedad inquietante. Al tiempo que intenta nombrar la pluralidad de significados y tendencias que incluye esta palabra en la actualidad, pretende llamar la atención sobre una cierta comprensión *espiritual*

del comunismo. Como se verá enseguida, esta comprensión ciertamente singular y quizás escandalosa no es ajena al discurso de Nancy sobre el comunismo ontológico.

Luego de esta breve introducción, voy a avanzar en el análisis de las cuestiones planteadas. En el próximo apartado me dedicaré a presentar en líneas generales la concepción nancyana del comunismo, tomando como punto de partida su doble vínculo con la ontología y la política, para luego mostrar su confluencia con el interés por el espíritu y lo espiritual. Mientras que, en el apartado final, me centraré en aspectos relativos a la estela filosófica y conceptual en que se sitúa esta concepción, atendiendo también a las variadas críticas que ella ha motivado y a su posible inscripción en la historia del comunismo.

2. Comunismo de la existencia

El comunismo como preocupación filosófica, y más precisamente ontológica, tuvo desde muy temprano un peso considerable en el pensamiento de Nancy. Por esta razón, no debería sorprender su respuesta casi inmediata al planteamiento de Badiou sobre la Idea comunista que encendió la mecha del debate. Básicamente, lo que Badiou entiende por la “Idea” o “hipótesis comunista” es la existencia de un conjunto de principios de igualdad y justicia que conforman el horizonte para la acción colectiva de quienes deciden militar por la emancipación de la humanidad –Idea sin la cual, se encarga de resaltar el autor, nada de lo concerniente al devenir de la historia y de la política puede tener sentido para la filosofía (Badiou, 2008, pp. 95-114).

La reacción de Nancy a los argumentos de su colega se encuentra en *La verdad de la democracia* (2009), un libro dedicado a rememorar el mayo francés a partir de una reflexión sobre la democracia donde no casualmente reaparece la cuestión del comunismo. Nancy responde discretamente en una nota al pie, pero de un modo enérgico y sin margen para la conciliación. Allí escribe:

[...] el “comunismo” no debería proponerse como una “hipótesis”, tal cual lo hace Alain Badiou –y, por consiguiente, menos aún como una hipótesis política por verificar mediante una acción política presa, a su vez, en el esquema de una lucha clásica–, sino que debería postularse como un dato, un hecho: nuestro dato primero. Ante todo, somos en común. Seguidamente, debemos llegar a ser lo que somos: el dato es el de una exigencia, y esta es infinita (Nancy, 2009, p. 25).

Desde esta perspectiva, entonces, el comunismo no sería una hipótesis, esto es, una suposición cuya verdad debe ser probada o comprobada. Pero tampoco sería una Idea, no al menos en el sentido en que Platón teorizaba el *eîdos* o la *idéa*, ni en el sentido en que Kant pudo referirse a una “idea reguladora”. Y es preciso tener en cuenta que ambos sentidos se encuentran entrelazados en el planteamiento de

Badiou. Ahora bien, para Nancy no se trata solamente de que el *comunismo* tenga un estatuto filosófico diferente al de la hipótesis y la Idea, sino que además la palabra dice algo que en principio sería extraño a los modelos tradicionales bajo los cuales se piensa y se experimenta la política. Lo que la palabra nombra es un “dato”, a la vez sensible y significativo, que nos viene dado como el sentido que compartimos. Es un dato originario o archi-originario en la medida en que es “nuestro dato primero”. Se entiende que desde este punto de vista el comunismo no es algo por hacer, sino un “hecho”, un *factum* del que resulta imposible sustraerse, a saber, que somos o estamos en común, de esta manera y de ninguna otra. El hecho de estar en común, siempre ya en relación, lejos de ser una posibilidad entre otras de la existencia, es la condición misma del existir. Es, pues, la hechura de la coexistencia, de lo cual se deduce que para Nancy lo real es *en común* y que, por consiguiente, la realidad es *comunista*.

Resulta sencillo vincular estas afirmaciones con lo que escribía Nancy en 1991 sobre el comunismo como “proposición ontológica” y con lo que escribió pocos años más tarde, en ese libro capital que es *Ser singular plural* (2006 [1996]), sobre el comunismo y la posibilidad de articular un “nosotros”. Más difícil, en cambio, es pensar en qué medida el comunismo entendido como postulado de la realidad podría ser al mismo tiempo una “opción política”. De haber una vinculación en este sentido, tal vez, habría que preguntarse qué involucra el deber de “llegar a ser lo que somos” y, en el mismo orden de cosas, qué compromete esta “exigencia” proclamada “infinita”. Sea como sea, lo cierto es que el comunismo ontológico de Nancy debe ser leído en contrapunto a la concepción más “ideológica” y de hecho más “política” de Badiou. No deja de ser paradójico que, en el ensayo ya referido de *La comparecencia* (2007), Nancy cite extensamente a Badiou para referirse a “a la palabra o al nombre comunismo”, advirtiendo además que se trataba de alguien “mejor posicionado” que él mismo para hacerlo (p. 67). Sin embargo, para entonces ya existía entre ambos un desacuerdo profundo en relación con el sentido de la política, cuya pista podría seguirse en publicaciones anteriores y posteriores tanto de uno como de otro. En el mismo ensayo también se lee que “‘comunismo’ fue el nombre de la gran aventura, de la gran deriva, del gran naufragio y de la puesta al desnudo de lo ‘político’” (Nancy, 2007, p. 105). Todavía tuvieron que pasar muchos años para que el comunismo empezara a significar algo distinto a lo que podríamos denominar, para servirnos de un neologismo nancyano, la *declosión* de lo político y, para decirlo todo, algo distinto a lo político como tal.

En *La verdad de la democracia*, así como en otro texto aparecido al año siguiente, “Democracia finita e infinita” (2010b), se puede apreciar la separación cada vez más marcada entre comunismo y política. Sin poder emprender aquí un comentario del lúcido análisis sobre el “espíritu de la democracia” que ofrecen estos textos, quisiera hacer solamente dos observaciones. En primer lugar, que para Nancy el

comunismo fue durante un siglo y medio el portador de un sentido de la existencia compartida que la democracia habría perdido o que, en cualquier caso, no tenía ni tiene en la actualidad. En segundo lugar, que lo que aquel designa alternativamente con los nombres de “sentido”, “verdad” y “espíritu”, pero también con los de “deseo”, “impulso” y “fervor”, pertenece primeramente al registro de la “metafísica” y luego al de la “política” (Nancy, 2009; 2010b).

Por extraño que sea o pueda parecer la apelación al *espíritu* tiene un significado concreto, indisociable del sentido de la materialidad, que se resiste a ser pensado dentro de un esquema idealista, espiritualista o místico. Nancy comienza a servirse de esta palabra, del modo preciso y sin duda provocador al que me acabo de referir, simultáneamente a la gestación del debate sobre el comunismo y la seguirá utilizando hasta el último de sus textos. Me atrevería a decir, incluso, que se trata de una idea decisiva para entender los giros y movimientos finales de su filosofía. Si hubiera que arriesgar una definición mínima para semejante idea, a sabiendas de su insuficiencia y provisionalidad, se podría decir que aquí “espíritu” corresponde a “sentido”. Aunque no habríamos ganado gran cosa puesto que entonces habría que entenderse con el *sentido* y estaríamos en una situación similar dada la complejidad que encierra este cuasi-concepto en la filosofía de Nancy. Sin embargo, por medio de esta correspondencia sabemos al menos que el espíritu no alude a nada abstracto que ocurra fuera o más allá del mundo. Por el contrario, hace alusión al “hálito”, al “aliento” o a la “respiración” que inspira el mundo, que lo hace surgir, que lo abre infinitamente, que hace que este sea lo que es. El espíritu, como todas las figuras neumáticas que le están indefectiblemente asociadas, es inaprensible, pero no por eso ajeno a la materia del mundo, de los cuerpos y las presencias de todo tipo. De ahí que pueda describirlo no solo como un “soplo”, sino también como “la penetración de una punta muy aguda, de una agudeza” que se adentra en “la impenetrable materia”, “en el sentido de un orificio abierto en el seno del espesor compacto y común” (Nancy, 2010c, p. 9).

Desde luego que Nancy conocía los riesgos a los que se exponía al usar un término sobrecargado de connotaciones problemáticas, vinculado históricamente a la tradición de la metafísica clásica y la teología, y que por si fuera poco también tiene, en el uso que le dio Heidegger en torno a 1933, una significación política temible, como había puesto en evidencia Derrida (1987) en un ensayo titulado, precisamente, “Del espíritu”. Nancy era muy consciente de estos riesgos, hasta el punto de que él mismo advirtió y criticó el componente espiritualista, políticamente orientado a un “pensamiento de derecha”, que caracterizó a los escritos de Blanchot de los años 1930 (Nancy, 2011a; 2016a). Nada de esto lo disuadió de aventurarse en intrincados discursos sobre el espíritu y de hacerlo, fundamentalmente, en el contexto de reflexiones sobre la democracia, el comunismo y la civilización. Todos problemas caros a la filosofía contemporánea y a un mismo tiempo de notoria relevancia política.

Pese a todo, Nancy reivindicaba el léxico del espíritu. Para empezar porque no creía que aquel pudiera agotar su alcance en las inflexiones espiritualistas viejas o nuevas y, más puntualmente, porque veía en esa “palabra anticuada” la posibilidad de “decir lo que nuestras palabras no dicen, o no de manera comprensible: cómo nuestra existencia —la de todos, la de todas las presencias, humanas, vivas, cósmicas— existe en el sentido fuerte del término, es decir, se hace, se forma, se abre a relaciones...” (Nancy, 2016b, p. 113). A partir de estas primeras indicaciones debería empezar a quedar claro que el espíritu y lo espiritual en general no tienen más que indirectamente un contenido político. Su sentido primero es ontológico o existencial, y su elemento es la relación, son las relaciones. De seguir la veta heideggeriana que indudablemente posee este razonamiento, se podría afirmar que la cuestión del espíritu es la cuestión del ser diferenciado del ente, la cuestión del ser como no-ser, es decir, como aquello que sin ser justamente un ente hace posible que los entes sean y comparezcan en común, los unos con y contra los otros, entre varios y esencialmente juntos. Pero a diferencia de Heidegger, para quien la existencia estaba reservada únicamente al “ente que somos nosotros mismos”, Nancy postula que todos los entes, humanos, animales, minerales y divinos existen, y que, por eso mismo, co-existen. La pertenencia entre el espíritu y el sentido se comprende mejor cuando se descubre que aquello que se trata de decir con estas palabras graves y por momentos inciertas no es otra cosa que lo que tiene lugar en la co-existencia, en la relación de todo con todo, en las relaciones de proximidad y distancia, reciprocidad y exclusión de los entes en su totalidad.

Llegados a este punto, es forzoso reconocer que lo espiritual, toda vez que compromete el sentido mismo de lo que nos es más en común, termina por vincularse con la política, aunque no fuera más que de un modo limitado y subsidiario. Quizás con la intención de reorientar un asunto muy a menudo ligado a posiciones políticas conservadoras y reaccionarias, Nancy se dedicó a comentar ampliamente y en numerosas ocasiones una famosa frase de Marx (2015) donde este apela al espíritu de un modo sugerente: “La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin espíritu (*der Geist geistloser Zustände*)” (p. 92). En los escritos y entrevistas donde recuerda este pasaje, Nancy no disimula su asombro por el hecho de que uno de los materialistas más grandes de todos los tiempos se haya referido al espíritu en estos términos. La interpretación que hace de estos juegos de palabras —a los que Marx, como sabemos, era tan aficionado— no es concluyente. Creo que más bien busca llamar la atención sobre el hecho de que incluso Marx tenía un entendimiento acerca del espíritu. Y que este entendimiento es ambivalente en tanto y en cuanto deja entrever que esta falta o este defecto de espíritu como condición de la religión, y con ella de toda una época, debe ser subsanada. Para Nancy (2016b), lo que Marx sobreentiende por espíritu es “la producción por el hombre, a través de su trabajo, de su propio sentido” o, como también dice, “de su propio valor en cuanto valor absoluto” (p. 112). El valor más

allá de toda medida y todo cálculo que Marx le atribuye al ser humano, el valor que escapa al circuito de la equivalencia general y resiste a toda forma de explotación, es una de las marcas indelebles de la exigencia comunista. Desde una perspectiva crítica del humanismo y del productivismo inherentes al discurso marxista, Nancy prolonga el gesto que invita a pensar lo inconmensurable y lo incalculable del “hombre”, para ponerlo en relación de continuidad con lo que dice sobre el espíritu como sentido infinito de la “existencia”, vale decir, del existir de todas las existencias.

Frente a esta clase de razonamientos y referencias, resulta cuando menos trabajoso mantener la política apartada, distinguida o diferenciada de aquello que la precede, como reclama decididamente el último Nancy (2009; 2011b; 2016b). La única forma de sostener esta posición sin ceder a un idealismo arcaizante ni a la mera ingenuidad política es, por un lado, definir o redefinir el vocabulario empleado a fin de evitar malentendidos groseros, y, por otro lado, precisar al máximo qué tipo de relación hay o debería haber entre la instancia existencial y la instancia propiamente política. En mi opinión, esto es lo que Nancy comenzó a hacer a fines del siglo pasado cuando definió el comunismo en términos ontológicos antes que políticos. Aunque tanto la separación como la clarificación del vínculo entre estas instancias supuso un largo camino no exento de contradicciones políticas y filosóficas sobre las que no me detendré aquí. En todo caso, a los fines de este trabajo importa saber que para el momento en que se produjo el debate sobre la idea comunista Nancy ya utilizaba la acepción de comunismo que mantendría hasta el final, aquella que designa sin ambigüedades algo diferente y algo más que una cuestión política o partidaria. Se trata de una acepción que incluye la dimensión ontológica y asimismo la dimensión espiritual de las que todavía diré algo en el próximo apartado. Esta última dimensión, más insinuada que realmente dicha, se vuelve cada vez más palpable en sus últimas intervenciones, como ocurre por ejemplo en una larga entrevista con Peter Engelmann en la que Nancy, interrogado sobre sus divergencias teóricas con Marx y con el marxismo de su tiempo, llega a afirmar lo siguiente:

“pienso que la palabra ‘comunismo’, en la medida en que la comunidad está contenida en ella, indica la dirección hacia el espíritu, porque la comunidad, es decir, la conexión con el otro, es la cosa en la que surge el sentido o el espíritu” (Nancy & Engelmann, 2019, p. 45).

3. Los espíritus del comunismo

La intervención de Nancy en el congreso de Londres, en 2009, supuso un cambio de registro en su discurso. El contexto de enunciación era uno muy particular. Téngase en cuenta que el encuentro organizado por iniciativa de Badiou y Žižek estaba consagrado a reactivar un significante que el lenguaje político y filosófico había dejado en

suspense. Para ello, invitaron una docena de intelectuales que, a pesar de sus disímiles trayectorias políticas, de mínima simpatizaban con la idea comunista, como por ejemplo Judith Balso, Terry Eagleton, Michael Hardt, Toni Negri, Susan Buck-Morss, Jacques Rancière y Gianni Vattimo. Nancy no parecía ajustarse al perfil de la convocatoria y eso quedaría demostrado en su conferencia, titulada “Comunismo, la palabra” (2010a). En este texto, como en ningún otro antes o después, se ocupa de precisar qué entiende ontológicamente por esta palabra, lo cual es un modo de posicionarse frente a la “hipótesis” de Badiou, pero también respecto de aquellos y aquellas que ante todo piensan el comunismo como una ideología y un régimen político. Desde el inicio deja en claro que dicha palabra, además de tener una historia y una etimología ligadas al origen moderno de los movimientos comunales europeos, “es presencia, es sentimiento, es sentido (más que significación)” (Nancy, 2010a, p. 146). Una vez más, la pregunta por el comunismo es reconducida al sentido, a la sensibilidad que circula continuamente y sin identificarse jamás con un único significado. Comunismo es sensación de lo que nos viene dado, de lo que Nancy llama alternativamente “vida” y “existencia en común”. En este punto es importante diferenciar la “vida en común” de lo que conocemos habitualmente bajo los conceptos modernos de “comunidad” y “sociedad”, que no son más que representaciones de aquella, vale decir, formas de figurarse lo común en un momento histórico determinado. Lo que para bien y para mal está dado desde siempre es el “ser” o “estar conjunto” (*être ensemble*), expresión que debe ser tomada a la vez en sentido antropológico y ontológico, evitando moralizar el estado de conjunción inherente a los individuos: “la primera clase de humanidad nunca fue un individuo sino un grupo, una reunión de muchos” (Nancy, 2010a, p. 147).

El cambio en el modo de expresarse de Nancy queda reflejado en el esfuerzo por clarificar su aproximación al comunismo ontológico, una aproximación que, sin ser nueva, recién en esta intervención encuentra una formulación más o menos definida. Ahora bien, en el contexto del congreso resultó polémico que, por una parte, Nancy recurriera nada menos que al aparato conceptual de Heidegger para definir el “comunismo” y que, por otra parte, y en el mismo acto, relegara a un segundo plano cualquier contenido político para esta palabra. Sin poder detenerme aquí en las sutilezas de este análisis, me contento con señalar lo que me parece elemental para comprender el argumento de Nancy, así como el contrargumento de quienes no tardaron en presentar objeciones. A grandes rasgos, se puede afirmar que aquel hace girar su reflexión sobre el significado del comunismo en torno al *Mitsein* heideggeriano. En efecto, interpreta el comunismo como “ser-con”, “estar-con” o “coestar”, según las traducciones usuales del término ontológico que, recordémoslo, Heidegger introduce en el § 26 de *Ser y tiempo* para hacer patente el carácter esencialmente relacional del *Dasein*, o, dicho de otra manera, para evidenciar la determinación de la existencia como coexistencia. Siguiendo la terminología de este libro, Nancy explica que el co- de *comunismo* no es “categorial”, es decir, meramente formal y accesorio, sino

“existencial”, y, por lo tanto, constitutivo del ser que somos. El *co-* el *con* del que aquí se trata, al igual que el *mit* del *Mitsein*, no relaciona individuos aislados cuya existencia se presupone anterior a la propia relación, como tampoco implica la simple contigüidad de individuos, sino que “corresponde a la constitución o disposición misma o, si se prefiere, al *ser* de nosotros” (Nancy, 2010a, p. 148). Entiéndase, pues, que el comunismo en cuanto relación en general, en cuanto compartición o *partage*, es la condición de posibilidad para la enunciación de un “nosotros”, pero sin dotarlo de significado y, sobre todo, sin asignarle una significación política determinada. En un pasaje decisivo de su exposición, Nancy (2010a) lo plantea de esta forma:

[...] *comunismo* significa la condición común de todas las singularidades de los sujetos, es decir, de todas las excepciones, de todos los puntos singulares cuya red hace un mundo (una posibilidad de sentido). No corresponde a lo político. Está antes que cualquier política. Es lo que obliga a la política a satisfacer un requisito absoluto: la exigencia de abrir el espacio común a lo común mismo —que no es lo *privado*, ni lo *colectivo*, ni la separación ni la totalidad— pero sin permitir ningún logro político de lo común mismo, ninguna manera de convertirlo en una sustancia. El *comunismo* es un principio de activación y limitación de la política (p. 150).

De aquí se puede deducir que el comunismo deja de ser una elección política entre otras, lo que no quiere decir que pierda toda vinculación con lo político. El comunismo ontológico es anterior a la política y, en más de un sentido, la interpela. Aquello que requiere de ella es la apertura al mundo de singularidades humanas y no humanas entre las cuales circula el sentido, pero también le exige no subsumir el sentido circulante a ninguna sustancia o esencia común, a ninguna obra, unidad o totalidad. La exigencia comunista activa la política, impulsándola a considerar la igualdad de todos los existentes, al mismo tiempo que la limita desde el momento en que circunscribe su accionar a la tarea de abrir el espacio común donde proliferan incesantemente las diferencias y los diferendos. Es por eso que, tanto en política como en filosofía, no debe confundirse igualdad con equivalencia. Según esta lógica paradójica, el deseo de igualdad que empuja a los movimientos comunistas desde sus orígenes dieciochescos es perfectamente compatible con “un comunismo de la inequivalencia” (Nancy, 2012, p. 69).

Este posicionamiento generó desconcierto, ya que era difícil de asimilar, en especial para quienes no aprobaban el enfoque ontológico-existencial. Para colmo carecía de propuestas políticas. Como era de esperar, no obtuvo una aprobación decidida. E incluso las críticas, salvo excepciones, fueron moderadas y en buena medida indirectas. Las primeras objeciones pertenecen a Bosteels (2021) y Dean (2013), quienes desde lugares diferentes le reprochan promover un pensamiento donde la filosofía tiene un peso superlativo en relación con la política. Buck-Morss (2014),

por su parte, sin nombrar a Nancy, se posiciona contra el intento de anteponer lo ontológico a lo óntico que “lleva a la teoría a un punto muerto desde el que no hay retorno posible a la práctica política real” (pp. 73-74). Más severa y directa es la crítica de Christian Laval y Pierre Dardot (2015), para quienes la operación nancyana tiene como consecuencia “desanimar toda política de lo común” (p. 312). Al margen de sus diferencias de grado y tono, todos los señalamientos apuntan a marcar un cierto filosofismo, una tendencia al purismo filosófico que posterga interminablemente la dimensión empírica del problema.

Ciertamente, hay una tensión no resuelta, y quizás irresoluble, entre “metafísica” y “política”, entre la elevación del espíritu, del sentido o del valor y el terrenal ejercicio del poder, incluido el contra-poder y asimismo el no-poder, donde surgen las acciones individuales y colectivas, las negociaciones, las luchas y los conflictos. Pero no es menos cierto que esta meditación sobre el comunismo siempre intentó dar cuenta de experiencias históricas situadas, ya sea en las coyunturas del presente, en la actualidad renovada de cada *aquí y ahora*, ya sea en las circunstancias del pasado reciente o más bien remoto. Sin ir más lejos, la conferencia a la que acabo de referirme comienza evocando la curiosa historia de la palabra “comunismo” y la de aquellos comunistas precursores que, como Victor d’Hupay, Restif de la Bretonne y Gracchus Babeuf, proyectaron comunidades políticas basadas en formas de organización económica y preceptos morales cuya principal finalidad era instaurar la igualdad entre todos sus miembros. Nancy recuerda que Restif de la Bretonne fue el primero en utilizar el término “comunismo” en un escrito publicado a finales del siglo XVIII titulado *Monsieur Nicolas*. Y también da a entender que el modo en que allí se presenta este sistema de gobierno en el cual los individuos “trabajan juntos por la mañana y juegan juntos por las tardes” (Restif de la Bretonne, en Nancy 2010a, p. 146) no es muy distinto del modo en que el joven Marx imagina la división del trabajo en la sociedad comunista. De acuerdo con el historiador Jacques Grandjonc (2013 [1989]), responsable de una investigación monumental sobre el vocabulario comunitario premarxista, Restif fue autor de una obra extensa y variada que incluye desde escritos libertinos hasta novelas utópicas y manifiestos de reforma social. *Monsieur Nicolas* (1794-1797) es una mezcla de crónica política, autobiografía y reflexión teórica, que hoy es recordado fundamentalmente por incluir en sus páginas finales, redactadas en 1797, el primer registro escrito del neologismo *communisme*. Este dato, documentado por Grandjonc de forma exhaustiva y evocado por Nancy en su exposición, fue puesto en duda poco tiempo atrás por Joseph Albernaz. Según este traductor y especialista en la poesía del período romántico: “Hölderlin acuñó la palabra ‘comunismo’. Probablemente, su uso de ‘Communismus’ sea la primera aparición de la palabra en cualquier lengua moderna, y aparece a comienzos de la década de 1790, en un texto corto y fragmentario llamado *Communismus der Geister*” (Albernaz, 2022, p. 7). “Comunismo de los espíritus” es un texto en prosa

de unas pocas páginas que Hölderlin habría escrito alrededor de 1794. Si bien este fragmento figura en algunas ediciones tempranas de sus obras completas, a partir de cierto momento fue considerado de dudosa autenticidad, razón por la cual hoy es desconocido para la mayoría de su público lector. No obstante, la reciente investigación de Albernaz aporta nuevas evidencias que vuelven más que probable tanto la autoría de Hölderlin como la fecha de datación. Pero más allá de las querellas historiográficas y filológicas, este hecho cobra toda su relevancia cuando se descubre que el *Communismus* de Hölderlin, al igual que el *communisme* de Restif, tiene un sentido que pertenece de pleno derecho a la historia moderna del término. A pesar de su brevedad y su carácter inacabado, el manuscrito es lo suficientemente claro respecto de la necesidad de encontrar “aquí”, en “nuestro tiempo”, una “comunidad” (*Gemeinschaft*), un “centro” o “punto medio” (*Mittelpunct*) donde todo tiende a la “concordancia” (*Übereinstimmung*); tal como sucedía con las “órdenes monacales” y la “religión” en la “Edad Media”, con plena conciencia de que “ese tiempo”, el “allá”, está “perdido para siempre” (Hölderlin, 2006-2007). En la cuidadosa lectura que propone Albernaz (2022), este explica que “*Geist* en Hölderlin está casi siempre asociado con la comunidad, y a menudo con formas radicales de colectividad y lo común” (p. 19). Por mi parte, encuentro tan significativo el hecho de que uno de los mayores poetas de la lengua alemana haya acuñado el término *Communismus* (escrito con “c”, a diferencia del más actual *Kommunismus*) como el hecho de que lo haya vinculado de entrada a *Geister* antes que a *Geist*, esto es, a una pluralidad de espíritus antes que a un espíritu uno y único. De hecho, todo sucede como si la palabra y la idea misma de “comunismo” estuviera contaminada desde su origen más remoto y a la vez espurio por el *más uno*, el *más de uno* y el *más que uno* de lo que está dado como irreductiblemente múltiple.

Por motivos que no es necesario explicar, este hallazgo abre nuevas preguntas en el vasto campo problemático de la historia del comunismo.⁹ Curiosamente, Nancy, que era un gran conocedor de la literatura del romanticismo alemán, hasta donde sé no hace mención en sus escritos al fragmento atribuido a Hölderlin. Sea cual sea la razón, pues descarto de plano la posibilidad de que no lo conociera, pareciera existir una afinidad extemporánea y de parte a parte intempestiva entre ambos pensamientos. Naturalmente, al decir esto no estoy insinuando una continuidad ni tampoco una analogía entre lo que cada uno de ellos da a pensar sobre el comunismo. Cualquier intento de comparación en este sentido sería absurdo. La afinidad, si efectivamente la hay, tiene que ver con cierta inquietud manifiesta por lo común, por lo que nos es común a la totalidad de los seres, en momentos separados en el

9 En efecto, el trabajo de Albernaz, del cual extraigo apenas algunos datos aislados, pone al descubierto una trama de hechos históricos, filosóficos y políticos que las futuras indagaciones sobre los orígenes del comunismo difícilmente puedan subestimar. Para un análisis del manuscrito de Hölderlin que toma en cuenta el debate contemporáneo sobre el comunismo, véase Neyrat (2023).

tiempo y sin embargo históricamente conectados por la dificultad persistente de acceder a un sentido de la existencia compartida. Esta dificultad esencial, que en Hölderlin llega a convertirse en una de las grandes líneas temáticas de su poesía, en Nancy también adquiere una enorme importancia, aunque se manifiesta de manera más sobria, sin los visos nostálgicos tan caros al imaginario social europeo de 1800. Sin embargo, como hemos visto, esto no impidió que en los últimos años de su vida Nancy volviera una y otra vez sobre el “espíritu” para decir las formas diferenciadas en que nos relacionamos o existimos. En uno de los libros más políticos de los muchos que escribió en la última década, *¿Qué hacer?* —título que homenajea los textos revolucionarios que bajo el mismo nombre publicaron primero Chernishévski y luego Lenin—, nos lanza sin mayores rodeos la sugerente pregunta “¿Dónde encontrar el espíritu hoy?” (Nancy, 2016b, p. 111). Reconoce a continuación que es una pregunta doblemente extraña: en primer lugar, porque supone que el “espíritu” es una cosa que puede hallarse en algún lugar y, en segundo lugar, porque se trata de una palabra arriesgada, si no peligrosa. A esta altura, es claro que Nancy no solo se hizo eco de tal peligro, sino que estaba dispuesto a correrlo. La búsqueda del espíritu o, para decirlo con una expresión suya que resuena con todo lo anterior, “la inquietud por otro ‘espíritu’” (Nancy, 2020a, p. 85), es una tarea que se despliega en las más variadas esferas de la existencia. Si bien el espíritu no es algo que se pueda encontrar aquí o allá, tampoco es simplemente *nada*. Esa cosa inhallable, y asimismo vital como el aire que respiramos, estaría presente en la amistad y en el amor, en las artes y en el pensamiento, en la acción y en la pasión, en lo sublime y en lo banal. El sentido que comparece en estas esferas constituye lo que se denomina con la expresión no menos aventurada de “vida profunda” (Nancy, 2020b).

Para concluir, quiero hacer notar que para Nancy se trata menos de encontrar en nuestro tiempo un espíritu presuntamente perdido, que de transformar el espíritu presente. Pues de un modo u otro, siempre hay sentido y sentidos, incluso en tiempos como este donde tiende a imponerse la inercia nihilista del sin sentido. Lo que hay que cambiar es nada menos que el rumbo de una civilización mundializada cuyo espíritu está fijado en la lógica del cálculo y de la producción. Al menos es así como interpreto el llamado de último momento a una “revolución del espíritu” (Bouthors & Nancy, 2019). El gesto revolucionario pasa entonces por comprometerse a provocar una mutación del espíritu, lo que equivale justamente a renovar su pulsión, su impulso, su fuerza. Este gesto puede ser afectivo, intelectual, artístico, político o todo eso al mismo tiempo. Lo que importa es inscribirlo en experiencias prácticas capaces de resistir, pero también de subvertir el principio del tecnocapitalismo que arrastra hacia la equivalencia mercantil de todo con todo, y que hoy se presenta, agotado el tiempo de las advertencias, como el preludio de nuestra autodestrucción. Revolucionar el espíritu o recrear el sentido, dicho en el lenguaje postrero de Nancy, es una invitación a hacer valer lo invaluable de la existencia más allá del diseño y de la producción total de la vida.

Siempre habrá quien considere excesivo un pensamiento como este. O demasiado especulativo, y en el fondo idealista, o muy poco político y politizado, sin descartar una combinación de ambas cosas. Así fue juzgado, mayoritariamente, el planteo sobre el comunismo ontológico. Nancy no contestó ninguna de las críticas que le fueron dirigidas. Sin embargo, y esto puede leerse como una forma de respuesta, se esforzó por mostrar hasta qué punto lo que intentaba pensar bajo el nombre de *comunismo* remitía a una condición concreta y a la vez acuciante. No es un azar si en el último libro que escribió, titulado *Crúor*, que es un antiguo apelativo para la sangre que se derrama y que coagula, se refiere desde las primeras páginas al “comunismo” como una cuestión que habla del “sentido de los cuerpos”, de las “existencias ni abstractas, ni jurídicas, ni funcionales que son lo vivo del existir” (Nancy, 2021, p. 16). Como si a través de este reenvío a la exposición de los cuerpos entre sí quisiera recordarnos una vez más, y quizás por última vez, que la “tensión de existir” se juega enteramente entre “la materialidad del espíritu y la espiritualidad de la materia”, entre la “resistencia” y la “insistencia”, puesto que, agrega: “Su juego contiene toda la ontología” (2021, p. 57).

Bibliografía

- Albernaz, J. (2022). The Missing Word of History: Hölderlin and ‘Communism’. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 97, 1, pp. 7-29. <https://doi.org/10.1080/00168890.2022.2052432>
- Ali, T. (2009). *The Idea of Communism*. Seagull.
- Badiou, A. (2008). ¿Qué representa el nombre de Sarkozy? (I. Ortega, trad.). El Lago.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable* (I. Herrera, trad.). Arena.
- Bosteels, B. (2021). *La actualidad del comunismo* (S. M. Roggerone, trad.). Prometeo.
- Bouthors, J.-F. & Nancy, J.-L. (2019). *Démocratie! Hic et nunc*. François Bourin.
- Buck-Morss, S. (2014). Una ética de lo común(ista). En S. Žižek (Ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)* (pp. 73-98) (J. Gorostidi Mungia y F. López Martín, trad.). Akal.
- C17 (Ed.). (2019). *Comunismo necesario. Manifiesto a più voci per il XXI secolo*. Mimesis.
- Cragolini, M. B. (Comp.). (2005). *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*. Santiago Arcos.
- Cragolini, M. B. (Comp.). (2009). *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. La Cebra.
- Dean, J. (2013). *El horizonte comunista* (M. J. Aubet Semmler, trad.). Bellaterra.
- Derrida J. (1987). *Del espíritu: Heidegger y la pregunta* (M. Arranz, trad.). Pre-Textos.
- Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (J. M. Alarcón y C. de Peretti, trad.). Trotta.

- Duchesne Winter, J. (2009). Por un comunismo literario. En J. Duchesne Winter, *Comunismo literario y teorías deseantes: inscripciones latinoamericanas* (pp. 9-22). Plural.
- García Linera, Á. (2020). ¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos. CLACSO/Prometeo.
- Grandjonc, J. (2013). *Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*. Éditions des Malassis.
- Heidegger, M. (2003) *Ser y Tiempo*. Trotta.
- Hölderlin, F. (2006-2007). Comunismo de los espíritus (A. Arvelo Ramos, trad.). *Revista Filosofía*, 17-18, pp. 9-11.
- Hounie, A. (Comp.). (2010). *Sobre la idea del comunismo* (A. Bixio, trad.). Paidós.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. (Eds.). (1981). *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. (Eds.). (1983). *Le retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Galilée.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (A. Díez, trad.). Gedisa.
- Losurdo, D. (2021). *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*. Carocci.
- Marx, K. (2015). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En K. Marx, *Antología* (pp. 91-106) (Á. Rosenblat y M. H. Alberti, trad.). Siglo XXI.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante* (J. M. Garrido, trad.). LOM Ediciones / Universidad ARCIS.
- Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural* (A. Tudela Sancho, trad.). Arena.
- Nancy, J.-L. (2007). La comparution. (De l'existence du 'communisme' à la communauté de l'existence). En J.-L. Nancy, J.-C. Bailly (2007), *La comparution* (pp. 51-105). Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. (2009). *La verdad de la democracia* (H. Pons, trad.). Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2010a). Comunismo, la palabra. En A. Hounie (Comp.), *Sobre la idea del comunismo* (pp. 145-153) (A. Bixio, trad.). Paidós.
- Nancy, J.-L. (2010b). Democracia finita e infinita. En G. Agamben et al., *Democracia, ¿en qué estado?* (pp. 67-79) (M. Gajdowski, trad.). Prometeo.
- Nancy, J.-L. (2010c) *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2011a). *Maurice Blanchot, passion politique*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2011b). *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2012). *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*. Galilée.

- Nancy, J.-L. (2016a). *La comunidad revocada* (L. F. Alarcón, trad.). Mardulce.
- Nancy, J.-L. (2016b), *Que faire?*. Galilée.
- Nancy, J.-L. & Bailly J.-C. (2007). *La comparution*. Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. & Engelmann, P. (2019). *Democracy and Community*. Polity.
- Nancy, J.-L. (2020a). La vida, la muerte. Entrevista con Daniel Alvaro. En J.-L. Nancy, *Un virus demasiado humano* (pp. 79-83). La Cebra.
- Nancy, J.-L. (2020b). Política y vida profunda. Entrevista con Iván Torres Apablaza. *Disenso. Revista de pensamiento político*, 1 (2), pp. 72-79. <https://revistadisenso.com/nancypolitica/>
- Nancy, J.-L. (2021). *Cruor*. Galilée.
- Neyrat, F. (2013). *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*. Lignes.
- Neyrat, F. (2023). Devolver el comunismo a lo desconocido. *Disenso. Revista de pensamiento político*, 4 (5), pp. 106-129. Dossier temático: Comunidad, Común, Comunismo. <https://revistadisenso.com/devolver-el-comunismo-a-lo-desconocido/>
- Taek-Gwang Lee, A. & Žižek, S. (Eds.). (2018). *La idea de comunismo. The Seoul Conference (2013)*. (A. J. Antón Fernández, trad.). Akal.
- Vattimo, G. y Zabala S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (M. Salazar, trad.). Herder.
- Watkin, C. (2011). *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh University Press. Doi: <https://doi.org/10.3366/drt.2016.0134>
- Žižek, S. (Ed.). (2014). *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)* (J. Gorostidi Mungia y F. López Martín, trad.). Akal.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Lenguaje y grupos sociales. Algunas observaciones sobre el programa intencional en ontología social*

Leandro Paolicchi

Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina
E-Mail: leandropaolicchi@gmail.com

Recibido: 20 de diciembre de 2023 | Aprobado: 12 de agosto de 2024

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355837>

Resumen: En el siguiente trabajo se examina la explicación de Raimo Tuomela acerca de la aparición de los hechos sociales básicos. En esa propuesta, los componentes elementales de una ontología social se deben a la “intencionalidad colectiva” compartida por diferentes actores. Si bien Tuomela hace alusión al lenguaje presente en algunas formas de intencionalidad, su reconstrucción está orientada a otras formas de generar hechos sociales que supuestamente no lo incluirían o serían más básicas que las generadas por esa praxis. En este escrito se sostendrá, por el contrario, que no es posible eludir al lenguaje como principal mecanismo de generación de fenómenos elementales de la socialidad en ninguna instancia. Una vez que el lenguaje ocupa su lugar como principal instrumento de coordinación de la acción, creador de grupos sociales y desarrollo de una ontología social, muchas de las distinciones del programa intencionalista pierden relevancia desde un punto de vista ontológico.

Palabras clave: ontología, sociedad, intencionalidad, lenguaje, grupos.

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación denominado “Pragmática y Ontología Social. La performatividad del habla entre las estructuras semánticas y la agencia colectiva” del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, correspondiente a los años 2022-2023..

Como citar este artículo

Paolicchi, L. (2025). Lenguaje y grupos sociales. Algunas observaciones sobre el programa intencional en ontología social. *Estudios de Filosofía*, 71, 161-179. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355837>





Language and social groups. Some remarks on the intentional program in social ontology

Abstract: The following paper examines Tuomela's explanation of the appearance of basic social facts. In this proposal, the elementary components of a social ontology are due to the "collective intentionality" shared by different actors. Even though Tuomela alludes to language being present in some forms of intentionality in his exhibition, his reconstruction is oriented towards other forms of generating social facts that supposedly would not include it. In this writing, it will be argued, on the contrary, that it is not possible to avoid the main mechanism of generation of basic phenomena of sociality in any of its instances. Once language takes its central place as the main mechanism for coordinating action, creator of social groups and guide for a social ontology, many of the distinctions of the intentionalist program lose relevance from an ontological point of view.

Key words: ontology, society, intentionality, language, groups.

Leandro Paolicchi: Doctor en Filosofía (UNLa - Argentina). Docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). En la actualidad es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Como becario del DAAD, ha realizado estudios doctorales (2012) y postdoctorales (2014), bajo la dirección de Axel Honneth, en la Goethe Universität de Frankfurt am Main (Alemania). Durante el 2023 ha sido investigador invitado en el Cluster Normative Ordnungen también de esta Universidad. Es autor de los libros "Discurso y Facticidad" (2009), "Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas" (2014) y "Pragmática y Ontología Social. La performatividad del habla entre las estructuras semánticas y la agencia colectiva" (2023).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9484-7754>



1. Las bases ontológicas de lo social

La búsqueda de los elementos característicos de lo social, de una manera específica e independiente de cualquier otra rama de investigación, no tiene mucha historia, si se la compara con otras disciplinas. La filosofía tradicionalmente ha ignorado este ámbito como un área diferente, por ejemplo, del ámbito político o de la metafísica (Scholz, 2008, p. 1229). Está claro que para que hubiera una inquietud siquiera por cuáles son los mecanismos que identifican a este espacio debía producirse un desarrollo histórico que hiciera aparecerlo *claramente* como sistema junto a lo político o a otros ámbitos sociales. No puede interesarse ninguna empresa intelectual por algo que todavía no existe históricamente con contornos claros y debe decirse que no siempre existió *lo social* tal como podemos reconocerlo desde hace unos siglos. Es así como las pesquisas en torno a las formas de vida en común y de los lazos que las estructuran se manifestaron primeramente como una rama de la metafísica y luego en un interés por la política.

Es común encontrar en las obras de los pensadores de la Antigüedad la discusión acerca de la diferencia entre aquello que se encuentra en la naturaleza y aquello producido por el hombre, o también, la pregunta por el contraste entre la naturaleza y aquello surgido de la sociedad, como las leyes o el Estado. Es conocida la posición, puesta por Platón en boca de Protágoras, acerca de las leyes como parte del orden natural. Pero hasta aquí llegan las indagaciones de los antiguos. El mundo social no se presentaba con la complejidad que lo haría algunos siglos después, por lo que no indagaron los mecanismos *específicos* mediante los cuales los individuos pueden producir lo social o algunos de sus componentes.

Hubo que esperar recién al siglo XIX y al XX para que empezaran a aparecer los intentos de explicar la realidad social en sus propios términos, como *diferentes* a los de la política y se los comenzara a agrupar en forma de *ontologías*. Un antecedente importante en este punto lo constituye Hegel con su teoría del espíritu objetivo. Si bien no existe allí una distinción tajante entre lo social y lo político, esa teoría sirvió para distinguir una realidad que se encontraba y desarrollaba entre la subjetividad de los individuos y el espíritu absoluto. Esta clasificación hegeliana sirvió para que después pudiera estudiarse la constitución de la realidad social (y cultural) de manera *independiente* a las otras instancias concebidas por Hegel, por ejemplo, en las obras de Hartmann (1931, pp. 24-30) o en las de Freyer (1973).

Naturalmente, es con el inicio de la sociología como ciencia que la tematización de lo social se acentúa y su explicación se vuelve un objetivo primordial. La sociología es la disciplina que nace con la sociedad moderna y su preocupación fundamental es, no sólo la caracterización de los procesos históricos de la transición desde las formas de organización tradicionales, sino también la estabilidad y los rasgos básicos

de la sociedad que vio su surgimiento como rama de investigación. Las figuras más importantes, consideradas iniciadoras de este tipo de pesquisa (Weber, Durkheim o Simmel), no pudieron dejar de preguntarse, no sólo qué estatus tiene la realidad social, sino también por la existencia de hechos propios de ese ámbito, por el tipo de rasgo constitutivo de sus lazos y por los procesos de socialización en general.

A partir de aquí una serie de temáticas no serán abandonadas por quienes tienen bajo su vista aquello que constituye de manera elemental las formas de la socialidad. Una es precisamente por dónde pasa el límite entre lo social y lo no social, es decir, donde encontrar un criterio para comenzar a distinguir qué es lo propio de ese campo y lo que no. Esta será una cuestión recurrente y aparecerá constantemente bajo la comparación con el mundo natural y lo típico de sus interacciones, por ejemplo, en el universo animal. Las fronteras aquí se han movido todo el tiempo con posturas que han intentado asimilarlos y otras que han procurado separarlos tajantemente.

Otra cuestión muy abordada es la que surge inmediatamente de la anterior, es decir, si hay elementos no sociales, cómo se relacionan éstos con lo social. Algunas teorías sostendrán que la sociedad se construye, podríamos decir, *básicamente* a partir de elementos *no sociales*. Según estas posturas, la socialidad puede reducirse a componentes físicos o biológicos. Otras, en cambio, sostendrán que si bien estos componentes existen y es imposible negarlos, no tienen mayor incidencia en la forma en que el espacio social se constituye.

A partir de esa última posición, existen quienes se preguntan directamente cuáles son los mejores elementos *sociales* para empezar a responder las cuestiones básicas de la ontología social. Lo común no puede reducirse a elementos físicos o biológicos, por lo que deben encontrarse constitutivos específicos de este campo para describir su configuración. Como ejemplo típico puede mencionarse la tradición sociológica aludida en párrafos anteriores, allí algunos creyeron que esa ciencia debía construirse bajo el estudio de hechos sociales (Durkheim, 2012), otros pensaron que eran leyes lo que debía observarse (Mill, 1843) y otros, más recientemente, que las prácticas sociales (Bourdieu, 2012; Giddens, 1984; Schatzki *et al.*, 2001) son las herramientas conceptuales más adecuadas para desentrañar las estructuras típicas de las modernas formas institucionales.

La filosofía pareció arribar a estas problemáticas, o retomarlas después de Hegel, mejor dicho, en los trabajos de algunos continuadores de Husserl (Scholz, 2008, p. 1230) y es aquí donde el perfil de una ontología social recién encuentra sus contornos más claros, por ejemplo, en la obra de Gerda Walther *Ontologie der sozialen Gemeinschaften* (1922). En la actualidad empieza a consolidarse desde esa disciplina una tendencia a indagar las estructuras elementales de ese campo con la aparición del término “ontología social” en una serie de obras más recientes como la de Michael Theunissen (1977) o la de Panagiotis Kondylis (1999).

2. La pregunta por los elementos básicos de la sociedad

Es conveniente en esta instancia distinguir y delimitar de algún modo el campo de las indagaciones socio-ontológicas contemporáneas. Por un lado, puede hablarse de la investigación por aquellos elementos o componentes que constituyen de manera indispensable el plano de lo social, como los grupos, las instituciones y demás estructuras. Es decir, es una pregunta por el tipo de *entidades* que *conforman* este ámbito (Renault, 2016, pp. 17-32).¹ No obstante, por otro lado, las preocupaciones ontológicas también se han extendido en la indagación del origen de las *categorías sociales* como, por ejemplo, raza, género u otras que utilizamos a menudo para orientarnos o instalarnos en determinados espacios (Epstein, 2018). Es decir, es una pesquisa orientada hacia el surgimiento de determinadas *clasificaciones* u otras manifestaciones simbólicas. En este artículo nos ocuparemos sobre todo de la primera línea de exploración, mientras que la última solo será abordada más adelante, aunque con un rol destacado.

Dentro de aquellas corrientes que se preguntaron por los componentes básicos de lo social están aquellas que vieron la posibilidad de reducir todas las manifestaciones de ese espacio a un solo elemento. Este es un reflejo muy común y aparecerá en varias ocasiones a lo largo de la historia de este tipo de indagaciones. Así, en muchos casos es un elemento *no social* el que es esgrimido a la base de la aparición de fenómenos sociales —tales como el condicionamiento geográfico o el biológico— como se mencionó al comienzo. Sin embargo, es también a veces un dispositivo *social* el que se invoca para explicar la totalidad de ese campo. Así aparecen términos económicos o psicológicos como clave para demarcar sus límites. La sociedad es un espacio heterogéneo de confluencia de muchos elementos, no obstante, se sostienen en estas perspectivas la posibilidad de encontrar algún componente básico común a toda esa heterogeneidad.

Esta manera de aproximarse a lo social y sus estructuras básicas ha sido criticada. Así, se ha señalado que las formas de lo social no son “emanaciones” de un único substrato, sino más bien cristalizaciones (siempre precarias y provisorias) producto de la interacción de varios elementos (Kondylis, 1999, p. 186), y, por lo tanto, la tarea no consistiría en reducir todas las manifestaciones fluidas y variadas de la socialidad a un fundamento o a un factor genético que se encontraría a la base de ellas, sino encontrar esos dispositivos que con su dinámica dan lugar a las diferentes formaciones. Se trataría entonces de describir el conjunto de factores que intervienen, estructuran y delimitan la superficie de lo social, sin ordenarlos en jerarquías de importancia.

1 Renault cree que, junto a esta clase de interrogación, existe otro sobre la modalidad de ser que es propia de la realidad social (p. 23). No hace referencia, en cambio, al tipo de indagación acerca de las categorías sociales también mencionadas en este trabajo.

La estrategia teórica de buscar un elemento que sirva de común denominador a la constitución de los componentes básicos de lo social no impide de todos modos dar cuenta cabalmente de todas las manifestaciones históricas diversas de este espacio. Todas las propuestas que se han hecho en este sentido —y se siguen haciendo— tienen la característica de ser lo suficientemente formales como para permitir su inclusión en una explicación sostenible de los más variados fenómenos. Es más, estas estrategias son tan amplias y formales que no permiten una confrontación tan fácil entre ellas. No es sencillo compatibilizar el planteo intencionalista con la teoría de las prácticas o el postestructuralismo. Más bien, como se verá a continuación, el problema parece residir en el elemento básico que se elige como común denominador de las estructuras elementales de lo social.

Un ejemplo del tipo de explicación que recurre a un elemento social como clave para desentrañar la *totalidad* de la sociedad es el llamado *psicologismo*, abrazado tanto por economistas como por otros teóricos sociales (Epstein, 2018). Allí se ha tendido a explicar lo social en función exclusivamente de los estados psíquicos individuales de los sujetos, dividiéndose esta corriente en dos versiones principales: una versión internalista y una externalista. La primera afirma la dependencia *exclusiva* de los hechos sociales del contenido de la psiquis de los individuos y la externalista sostiene, primero, la determinación de las condiciones externas sobre el contenido de sus estados internos para, luego, estos últimos determinar los hechos sociales. Otro grupo de teorías creen que los hechos sociales dependen, no ya de los estados psíquicos de los individuos, sino de sus creencias y sobre todo de sus intenciones. De este grupo se hablará particularmente en este trabajo.

Muchas de las teorías que proceden de esta manera para explicar lo social están definidas por lo que se ha llamado *atomismo social*. Es decir, la idea de que es posible desentrañar este ámbito recurriendo al comportamiento de personas *individuales* y que dichas personas tienen un alto grado de independencia del comportamiento de otros individuos de esa misma sociedad. Detrás de varias de estas formas de atomismo está por supuesto el modelo de las ciencias naturales y la creencia según la cual se pueden aplicar sus patrones explicativos, no sólo al comportamiento de los sujetos individuales, sino también a la forma en que dichos sujetos pueden relacionarse entre sí y dar lugar a diferentes estructuras e instituciones.

Una ventaja que parecen presentar algunas variantes de atomismo es que no echan mano de un arsenal conceptual psicologista para describir la conducta y los hechos sociales, como los planteos de párrafos anteriores. Lo social parece construirse sobre la base de acciones *visibles externamente* por parte de terceros, por lo tanto, las ciencias que procuran explicar cómo se constituyen los elementos básicos de la sociedad no se reducen a ciencias de la psiquis y se atienen a la *manifestación visible* de las acciones de los individuos.

3. El intencionalismo y el surgimiento de los elementos básicos de la socialidad

En continuidad, y también ruptura, con algunas de las líneas reconstruidas anteriormente, la base de la sociedad para esta tradición —en sus diferentes variantes— lo constituyen relaciones sociales, y de una manera aún más elemental, son las *acciones sociales* las que pueden encontrarse como partes constitutivas últimas de estas relaciones. En esta matriz explicativa encontramos, no a los individuos como las partículas elementales ni tampoco a las estructuras o a las prácticas, sino a las relaciones sociales que pueden establecerse entre dos o más sujetos como génesis de la institucionalidad.

A diferencia del naturalismo, por ejemplo, las acciones sociales son explicadas haciendo referencia a determinadas reglas y normas que esas acciones siguen, pero que también pueden *transgredir* (Cela Conde, 1989, pp. 602-634; Detel, 2007, pp. 49-50). Es decir, no son leyes naturales las determinantes últimas y totales del comportamiento humano, sino regulaciones prácticas propias de los hombres las que identifican las relaciones sociales. Entonces, cuando las acciones sociales son descritas en estos términos todo el esquema del naturalismo pierde poder interpretativo. Cuando las acciones son entendidas en función de regularidades naturales no tiene sentido hablar de *transgresión*, pues las leyes naturales a la base de las acciones humanas simplemente no pueden transgredirse. Por lo que cuando lo característico de la acción es una relación voluntaria o *intencional* con una regla, el naturalismo pierde capacidad explicativa.

Las acciones sociales desde este punto de vista son entonces concebidas como acciones en donde los individuos que intervienen en ella se atribuyen recíprocamente *estados intencionales* y se reconocen como seres racionales que pueden interpretarse de alguna manera unos a otros. La referencia de un sujeto de la acción a otro es aquí fundamental, pues se piensa que la determinación para la acción y el sentido que la constituye está determinada, no sólo por estados intencionales propios de cada individuo, sino por los estados intencionales de los *otros sujetos* intervinientes en la acción. La acción de estos individuos con estados intencionales que se constituyen recíprocamente termina en la conformación de *grupos sociales con intenciones propias*.

De esta manera, una ontología proyectada sobre estas especificaciones iniciales entiende que las entidades sociales básicas se pueden concebir como el producto de *estados intencionales colectivos*, como, por ejemplo, convicciones comunes o actitudes compartidas por varios individuos que luego se transforman en acciones colectivas. Los grupos estarían basados en creencias compartidas y las instituciones de la sociedad surgirían cuando determinados sujetos se consideran unos a otros portadores de determinados roles o atributos sociales (Searle, 2009a, pp. 504-533) otorgados a partir de estas ideas colectivas. En palabras de uno de los iniciadores

de esta corriente: “Afirmamos, con otras palabras, que la socialidad o las relaciones sociales, que son centrales para la acción conjunta de los hombres, resultan en un sentido básico de sus actitudes colectivas relevantes” (Tuomela, 2009, p. 76).

Esta forma de entender los constitutivos elementales de las formaciones sociales obliga a explicar qué son específicamente dichas actitudes colectivas, qué estatus tienen y cómo pueden alcanzarse. Así, por ejemplo, se ha dicho que esas actitudes no pueden confundirse con las convicciones de un sujeto individual, sino que la colectividad a la base de las acciones grupales se debe a un *convencimiento compartido* por todos los miembros del grupo actuando socialmente. En este sentido, se ha sostenido que la existencia de un grupo social no consiste solo en un conjunto de personas en un determinado espacio y tiempo actuando simplemente, sino que debe identificarse un elemento aglutinante de la acción de ese colectivo. Pues bien, la idea de intencionalidad colectiva (Schmid & Schweikard, 2009) ha servido para sostener que un grupo social existe cuando cada uno de sus miembros comparte una intencionalidad para actuar en algún sentido, es decir, comparten valores y normas, pero también *objetivos*, es decir, *intenciones* de realizar algún tipo de acción conjunta.

Ahora bien, antes de pasar a una indagación más en detalle de la intencionalidad colectiva debe destacarse que para estas ontologías sociales la mente humana no solo tiene un papel visible dejado de lado, por ejemplo, por el naturalismo, sino que posee un rol *determinante* en la constitución de los hechos sociales. En este sentido, como se ha señalado (Detel, 2007, p. 100), para esta corriente la mente es constitutiva de la sociedad de una manera completamente *diferente* a como podría serlo de la naturaleza. A este tipo de constitución se ha propuesto llamarla propiamente *construcción social* y se ha tratado de diferenciarla de la llamada *construcción de objetos*, algo que sería común tanto a los animales como a los hombres en su relación con el mundo *natural*.

La construcción social estaría caracterizada, según esta clasificación, por el hecho de que ella *construye literalmente* el mundo social. Mientras que la construcción de objetos en el mundo natural es tan solo un efecto recíproco entre seres representacionales con un mundo independiente de ellos, la construcción *social* no representa la interacción de esos seres con un mundo existente *con independencia* de su actividad creadora. La coordinación de las actitudes y de las intenciones dando lugar a alguna forma de intencionalidad colectiva es esencial a la creación de los hechos sociales *como tales*. Sin la atribución de funciones a los objetos mediante esa forma de intencionalidad, esos objetos no representan socialmente nada, *no hay hecho social propiamente*.

Esta distinción puede servir para diferenciar entre aquellas formas de construcción social más radicales de aquellas más moderadas. Algunas posturas no parecen diferenciar entre la construcción en el mundo natural y en el mundo social, o mejor dicho, no distinguen cuál es el alcance de la construcción en la existencia de los

respectivos ámbitos. Así, existen posiciones, deudoras de ciertos planteos idealistas como el kantiano o del idealismo en general, que sostienen *literalmente* la dependencia *total* de la existencia objetual de la actividad de construcción por parte de un sujeto o de varios. Algunos momentos del pensamiento de Marx, así como también sus seguidores recaen igualmente en esta confusión. Así, lo que sostienen para el mundo social lo afirman sin restricción también para el mundo natural, recayendo en una forma de constructivismo *radical*. En este sentido, una de las ventajas de los planteos intencionales es que no sólo rescatan el lugar de la intencionalidad dentro del mundo social, sino que también diferencian *claramente* entre la construcción del mundo social del mundo natural. El punto débil del intencionalismo no es entonces la forma en la cual plantea las entidades básicas de lo social, ni tampoco el alcance asignado a la capacidad constructiva, sino *el rol que le cabe al lenguaje en su planteo*. Esto es lo que se abordará en el siguiente apartado.

4. El programa intencionalista y el lenguaje

En muchos de los programas intencionales el lenguaje es escasamente referido cuando se trata de explicar el surgimiento de los fenómenos básicos de la socialidad. Otros, por el contrario, lo mencionan como el componente más importante, pasado por alto, tanto por los clásicos de la sociología, como por las teorías sociales en general del siglo XX. Dentro de esta última enumeración, Searle (2009a, p. 507) ubica, por ejemplo, a Bourdieu, Foucault o Habermas como los que se han propuesto desentrañar las estructuras elementales de la sociedad, pero no le han hecho justicia al lenguaje. Este último tendría, de acuerdo con esta variante de intencionalismo, un rol constitutivo que no es reconocido por quienes sólo le asignan un poder en el manejo de ciertas categorías (Bourdieu y Foucault) o como medio para lograr acuerdos racionales (Habermas). De todas maneras, cuando se observa más en detalle el enfoque intencional, puede verse que el lenguaje termina teniendo en su propio desarrollo un lugar bastante más modesto comparado con el asignado por Habermas o Foucault en sus propios esquemas.

Cuando se considera el papel que el lenguaje puede cumplir en una ontología social deben hacerse una serie de precisiones conceptuales previas, diferentes a las hechas en los apartados anteriores. En este sentido, se puede sostener el rol predominante de la praxis lingüística como elemento conformador de lo social o también la afirmación, ciertamente más moderada, de que este desempeña su papel sólo en el establecimiento de ciertas *categorías* sociales. Esta última podría parecer una afirmación casi banal, pues qué otra forma pueden adoptar nuestras categorías sino es una articulación lingüística. De todas maneras, esa discusión no pasa por la constitución lingüística o no de nuestras categorías sociales, sino si estas *reflejan*

propiedades naturales o las *crean*, entre otros debates. Naturalmente, luego del giro pragmático lingüístico tal como se llevó adelante, por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, se tendió a dar fuerza a las tesis más fuertes acerca del rol del lenguaje en la constitución de lo social y no solo de nuestras categorías sociales. De cualquier modo, se puede sostener que también nuestras categorías sociales juegan un rol fundamental en la constitución de nuestra realidad social, lo cual mezcla un poco esta clasificación. Esto último también tendió a defenderse luego del mencionado giro con cierta asiduidad.

Las posturas que han señalado la constitución lingüística de la totalidad de lo social, y no solo de ciertas categorías o productos específicos en él, tienen una larga tradición tras de sí (Epstein, 2018). En esta línea, han sido los continuadores de Wittgenstein —especialmente de las *Investigaciones*— los que han llevado este pensamiento hacia sus desarrollos más acabados, por ejemplo, en la obra de Peter Winch (1990). Otras formas de constructivismo lingüístico radical han tendido también a proliferar en el siglo XX, sobre todo en el postestructuralismo francés.

No se abordará en su totalidad aquí ese tipo de teorías, pues obviamente no es objeto de este trabajo. Se hará foco en cambio en el lugar que el lenguaje ha tenido en los programas intencionales de ontología social (y no en todos, pues estos presentan un frente variado), específicamente en la obra de uno de sus iniciadores, a saber, Raimo Tuomela. El motivo de esta elección se justifica además por ser Tuomela, no solo uno de los que han propiciado el debate de la intencionalidad colectiva, sino por ser también quien más lo ha conectado con el desarrollo de una *ontología social*. A diferencia de otros autores como Gilbert, Bratman, Miller o Pettit, quienes no han unido sus proyectos de intencionalidad colectiva con una ontología de ese tipo, en el caso de Tuomela esa conexión es bien explícita. En este sentido, convendría señalar que esta teoría de la intencionalidad colectiva no puede desarrollar una ontología de esa clase sin poner *en la base* alguna forma de lingüisticidad. Como se mencionó anteriormente, algunos planteos intencionales señalan la importancia de las prácticas discursivas en la constitución de esa ontología, pero terminan ubicándolo en un lugar *secundario*, derivado de otros conceptos más *fundamentales*. Esto los lleva a abordar una serie de problemas y elaborar una serie de distinciones que, *si se toma al lenguaje con la totalidad de su capacidad constitutiva, no son relevantes para la conformación de determinados hechos sociales* como, por ejemplo, los grupos. El lenguaje aparece en esas ontologías en algún momento, pero no lo hace desde *el punto cero* del planteo y como *origen directo* de los hechos básicos. La base de sus construcciones es alguna forma de *pensamiento* o *actitud*, en algunos casos considerada no lingüística, y *luego* aparece el lenguaje para terminar de consolidar su edificio social. En última instancia puede verse en el bosquejo de Tuomela una concepción unilateral e *insuficiente* del lenguaje.

5. La intencionalidad colectiva bajo el foco

Según esta variante de ontología social presentada por Tuomela, erigida sobre la noción de intencionalidad colectiva, las formas primigenias de lo social surgirían allí donde dos o más sujetos, no sólo actúan de manera grupal, sino que también tienen la *intención* de actuar conjuntamente en alguna dirección. En este sentido, ha sido un tópico muy transitado para estas teorías, por ejemplo, la cuestión de la capacidad de agencia de determinados grupos de individuos y también la posibilidad de compartir *creencias* o *intenciones* de tal manera que se pueda lograr algo así como una *intencionalidad colectiva*. Si estos pueden llevar a cabo acciones conjuntas o si pueden compartir de tal manera una serie de *creencias* que los haga poder llevar a cabo acciones colectivas, han sido debates que han estado en el centro de esta línea de pensamiento. Las propuestas centradas en la intencionalidad han tenido que explicar entonces cómo es posible para un grupo de individuos actuar *conjuntamente*, es decir, coordinar acciones, pero antes también cómo es posible tener una *intención* común o cómo coordinar algún tipo de creencia compartida hacia algún objetivo. Esta problemática ha sido abordada, por ejemplo, bajo la cuestión de quién es el sujeto de la intencionalidad colectiva (Schmid & Schweikard, 2009, pp. 46-47).

Un punto de partida usual ha sido negar lo que pareció en un primer momento evidente, tender a reducir las formas de acción colectiva a la acción individual de los sujetos que la componen. Así se ha tratado de capturar lo propio de la acción colectiva más allá de la acción particular de los agentes que la conforman (Petit, 2003). En este sentido, uno de los intentos más conocidos de captar lo propio de la acción conjunta ha consistido en señalar que lo distintivo de los grupos con respecto a la acción meramente individual es el *compromiso conjunto* (*joint commitment*) (Gilbert, 2003 y 2014) de los integrantes de ese grupo de actuar con algún sentido. Desde esta perspectiva, la socialidad no empezaría en la acción *casual* de dos o más personas moviéndose en un mismo espacio y tiempo, sino en cierto *compromiso* entre ellas de realizar algún tipo de actividad particular y concreta.

Otras posturas dentro de esta línea de pensamiento, pero críticas de la anterior, han remarcado que incluso en esos casos es posible pensar que la acción de ese grupo se deduce de la *actitud* de determinados individuos de realizar algún tipo de acción. Es decir, en esos grupos no habría nada nuevo que ya no estuviera en la *intención* de sus miembros individuales. Los intentos de reducir la acción conjunta de los grupos a las acciones e intenciones de sus miembros particulares son constantes dentro de esta tradición y se los conoce como los intentos “reduccionistas” (Schmid & Schweikard, 2009, p. 52).

Una respuesta a esta última objeción ha sido la diferenciación en algunos planteos de dos tipos de *actitudes*: las actitudes individuales de actuar *solitariamente*, podríamos decir, y las actitudes individuales de actuar *conjuntamente* con otras

personas. Tuomela, específicamente, ha distinguido dos tipos de actitudes mentales, la de aquellos sujetos que se mueven en “I-mode” y las de aquellos que se orientan por “we-mode” (2003, pp. 93-128; 2009, p. 535; 2013, p. 2ss). Esta es una distinción clave que debe ser tenida en cuenta, según este enfoque, para poder explicar de manera exhaustiva “la creación colectiva de aspectos centrales del mundo social” (2009, p. 534). La acción conjunta desde la perspectiva de esta última consideración se produce, no cuando los sujetos agregan sus actitudes individuales y logran formar un grupo, sino cuando los individuos con “we-attitudes” confluyen con otros de la misma actitud. En palabras de Tuomela: “A grandes rasgos, pensar y actuar en ‘we-mode’ significa que se actúa como miembro de un grupo. Esto incluye que se respetan los objetivos, valores, estándares y normas constitutivas del grupo” (2009, p. 535). Un ejemplo de este tipo de acción podría ser un equipo de fútbol, como menciona este autor, o los miembros de una orquesta, en los cuales los individuos actúan sabiendo que son parte de un colectivo más amplio. Esta diferenciación le permite a Tuomela sostener que, si bien ontológicamente la agencia de los grupos está basada en la acción de cada uno de sus miembros (2013, p. 22), *conceptualmente* y de un modo *derivado* puede hablarse de agentes grupales actuando *intencionalmente*.

Aquí pareciera abrirse la posibilidad de una primera consideración a esgrimirse contra este tipo de fórmulas y que sirve para empezar a desentrañar cuál puede ser el rol del lenguaje en este tipo de esquemas. Así, podría preguntarse cuál es el estatus de esas actitudes, es decir, si son naturales, formadas en el proceso de socialización o si surgen en un proceso deliberativo en el curso de la interacción social. Por lo dicho anteriormente, parecería que en estas explicaciones el lenguaje no sólo es puesto en un segundo plano en su capacidad de crear lazo social, sino que tampoco cumple un rol destacado en la *creación* de las actitudes o intenciones detrás de esos lazos y los grupos, es decir, no sólo en el acto de la creación del lazo social, sino incluso *antes* de este.

De todos modos, en este punto elemental, parece ser difícil a este planteo intencionalista liberarse del lenguaje. Existe toda una tradición posterior al giro lingüístico que ha remarcado la existencia de los contenidos proposicionales *previa* a toda relación cognitiva con los objetos del mundo. La posibilidad misma de identificar vivencias intencionales dependería, según esta última tradición, enteramente de la posesión de estos contenidos proposicionales (Habermas, 1984, p. 315). En última instancia, *el mismo sujeto de la intencionalidad* necesitaría para su *auto comprensión* como tal de los significados públicos de los signos lingüísticos (Apel, 2008, p. 153). Estas ideas iniciales abren todo un campo de exploración acerca de en qué medida las condiciones intersubjetivas del uso público del lenguaje y otro tipo de prácticas hacen posible algo así como la intencionalidad individual y con ella también la intencionalidad colectiva (Fultner, 2017, p. 529ss).

De todos modos, debe reconocerse que sobre este punto la cuestión está lejos de ser saldada. Existen todavía discusiones, sobre todo en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea, acerca de en qué medida el lenguaje —y específicamente los contenidos proposicionales— son imprescindibles para poder desarrollar estados intencionales individuales. Si bien existen posiciones importantes que argumentan en favor de dicha idea (por ejemplo, la de Robert Brandom o la de John McDowell), como se ha dicho, la controversia sigue abierta. Aun así, y aunque el problema de si las intenciones tienen o no un contenido proposicional es *también* una discusión importante incluso dentro de esta tradición (Schmid & Schweikard, 2009, p. 44), el caso de Tuomela y su distinción entre I-mode y we-mode parece paradigmático en este punto *igualmente* para los sucesivos niveles *meso social* del vínculo intersubjetivo y *macro social* de las estructuras. Según su planteo, los we-modes son fundamentales para explicar el surgimiento de hechos clave de la sociedad, sobre todo en su dimensión macrosocial (2003, pp. 93 y 114; 2013, p. 6). Estos hechos se conforman mediante individuos que emprenden acciones colectivas en we-mode. Ahora bien, para que los sujetos puedan realizar acciones colectivas de ese tipo deben primero tener un objetivo *colectivo* y luego este objetivo debe ser *aceptado* por todos los miembros del grupo (2003, p. 95). Es decir, el “we-mode” se expresa paradigmáticamente en el concepto de *aceptación colectiva* de las normas, los valores y sobre todo de los objetivos del grupo. Así lo expresa:

Actuar en “we-mode” exige actuar como miembro del grupo y esto presupone que los participantes acepten colectivamente y de una manera reflexiva la acción, o sea, el objetivo (o de lo que sea que se trate) como una acción, mejor dicho, un objetivo del grupo como “nuestra” acción o “nuestro” objetivo (2009, p. 535).

Esto es lo que Tuomela llama “condición de colectividad” (*collectivity condition*). Está claro que esa aceptación solo puede encontrar una forma lingüística (o implícitamente lingüística) de llevarse a cabo, aunque Tuomela no lo menciona explícitamente y parece dar por sentado allí (y *en general*) el rol del lenguaje. Más recientemente ha sido más explícito con respecto a la praxis lingüística en el cumplimiento de la condición de colectividad:

mediante nuestro comportamiento *verbal* y no verbal nosotros expresamos que colectivamente aceptamos el objetivo de realizar la transacción [el ejemplo refiere a una acción comercial, pero aplica a cualquier tipo de acción] —que compartimos el objetivo como grupo es nuestra razón grupal (2013, p. 29).

De cualquier manera, hasta aquí parece llegar la reconstrucción del lugar que puede caber al lenguaje. Ahora bien, para Tuomela, más allá de esta explicitación de lo verbal, un objetivo colectivo es tal si es aceptado por todos los miembros de

ese grupo como *su* objetivo y esta aceptación decanta en una *actitud compartida* (*shared attitude*) de cierto contenido (2003, pp. 96 y 2009, p. 536), la cual, para Tuomela, parece ser *más fundamental* que la *aceptación colectiva* para la formación del grupo como tal y en última instancia para entender el modo de la construcción social (2009, p. 537). La *actitud* es más importante que la *aceptación*.

Cuando el orden de importancia es ese, se suscita el problema con aquellos individuos que realizan su acción en *we-mode*, pero lo hacen en un sentido *instrumental*, es decir, sin estar comprometidos *enteramente* con el objetivo del grupo. A partir de esta circunstancia, Tuomela contempla la posibilidad de actitudes o pensamientos grupales en un sentido *débil*, es decir, más propios de aquellos sujetos con actitud en *I-mode* (2003, p. 97). A las acciones basadas en este tipo de actitudes debería entenderse las como formas de actuar en grupo que carecen del compromiso colectivo y por eso se las llama *we-mode* en un sentido débil. En su última obra al respecto, la distinción es entre intencionalidad colectiva en *we-mode* e intencionalidad colectiva en *I-mode* o *pro-group I-mode* (2013, p. 23).

Ahora bien, cuando lo que se toma como importante para la formación del grupo es la *aceptación colectiva explícitamente lingüística* del objetivo colectivo, y no las *actitudes o pensamientos* correspondientes de los miembros del grupo, todas estas distinciones son irrelevantes desde el punto de vista *ontológico*. Desde esta última perspectiva, la *coordinación lingüística* pasa a ser lo fundamental y no la *actitud* de cada individuo que produce o subyace a esa aceptación. Por más diversas que sean las actitudes de los individuos que forman los grupos, todos deben *expresar* o *aceptar* (implícita o explícitamente) la condición de colectividad (en términos de Tuomela), es decir, el objetivo colectivo que funge como creación de la acción colectiva. Todos los aspirantes a miembros deben manifestarse explícitamente mediante signo lingüísticos, símbolos o cualquier manifestación semiótica que pueda reconstruirse *a posteriori* como una manifestación a favor de la formación del lazo o de la condición de colectividad. Incluso, la conducta no lingüística con sentido puede valer como cumplimiento de dicha condición en la medida en que ese sentido siempre pueda reconstruirse en términos lingüísticos.

Cabe aclarar al respecto lo siguiente: no se sostiene aquí de ningún modo que, desde un punto de vista filosófico general o psicológico, la distinción de actitudes intrasubjetivas no son importantes. Solo se busca afirmar que, desde el punto de vista de la existencia del grupo o del lazo social (es decir, desde un punto de vista *ontológico-social*), esas distinciones parecen irrelevantes. En verdad, parece como si Tuomela en sus escritos estuviera más interesado en rastrear formas de creación de grupos a través de *otros* mecanismos que no incluyen al lenguaje que en explicitar todas las facultades constitutivas de este en la conformación de las relaciones sociales. De esta manera, en su planteo parece como si entre las actitudes y la

creación del grupo no fuera necesaria ninguna forma de lingüisticidad para crear dicha asociación.

De todos modos, parece que Tuomela no puede desprenderse completamente del lenguaje *tampoco* en este último nivel cuando necesita para esas formas débiles de we-mode que al menos sus participantes usen el *contenido conceptual* o *proposicional* del objetivo colectivo en sus acciones individuales y así poder hablar de un grupo actuando colectivamente. Si bien no está presente la comunicación explícita, como afirma Tuomela, si debe estar allí el *contenido* del objetivo. Al respecto dice: “Podemos hablar tanto de *un grupo* de personas estando comprometidas colectivamente al *usar una oración*, como, de *una manera derivada*, de *cada una* de esas personas estando comprometidas colectivamente” (2003, p. 98; énfasis mío). Es decir, mientras *cada una* de estas personas *por sí mismas* usen el contenido proposicional *también* podemos hablar de un grupo con compromiso colectivo.

Tuomela contempla una variedad de formas de we-mode y de I-mode en la constitución de grupos estructurados y no estructurados en los cuales sus miembros actúan por el grupo, por el grupo en un sentido débil, por sí mismos, etc. (2003, p. 101ss). Todas estas variedades surgen de considerar desde un punto de vista constitutivo más importante a las *actitudes* que al *lenguaje* en la existencia del colectivo. Pero si se toma alguna forma de articulación discursiva como el *punto cero* de la conformación de las agrupaciones todas esas formas dejan de ser relevantes *desde este punto de vista ontológico-social*. Pueden ser importantes para determinar las formas de acción *individual* que pueden intervenir en la formación de los agentes colectivos, *pero no en la explicación ontológica de los grupos*. En parte este punto de vista parece reflejarse en la clasificación de Tuomela en el hecho de que el we-mode solo se realiza *plenamente* cuando se produce la *aceptación colectiva* por parte del grupo del objetivo colectivo en cada uno de sus miembros (2003, p. 104). Todo el resto son formas débiles, en I-mode, instrumentales o privadas del objetivo del agente colectivo.

6. Observaciones finales

Puede decirse, en general, que en propuestas como la de Tuomela, al no tener en cuenta en toda su extensión la capacidad constitutiva del lenguaje, lo ubican en un *segundo plano* al momento de desplegar su capacidad de crear lazos sociales, grupos y toda una ontología social a partir de ella, incluso a veces también su capacidad generadora de intencionalidad. Como se ha remarcado, el lenguaje parece tematizado en estas perspectivas de modo unilateral como “medio para la transmisión de vivencias intencionales” (Habermas, 1984, p. 329) y, por lo tanto, solo puede aparecer *posteriormente* cumpliendo un rol de coordinación de la acción,

incluso solo para algunos casos. Este enfoque es posible de concebir, no solo si se tiene una concepción sobresimplificada del papel del lenguaje en la realidad cotidiana, sino también si se posee una idea sobresimplificada de la realidad social y normativa en la que los sujetos viven implicados y los hace aptos para cualquier forma de intencionalidad.

En muchas de estas teorías (no en todas) el subdesarrollo del lenguaje ocurriría en, al menos, alguno de estos tres niveles:

- a) El nivel básico de constitución de la intencionalidad
- b) El nivel medio de creación del lazo social
- c) El nivel macro de conformación de las estructuras sociales

Poner en un segundo plano el lenguaje en el tratamiento de este tipo de problemáticas ha llevado a abordar como centrales un conjunto de temas como, por ejemplo, la naturaleza de las *actitudes colectivas* y la naturaleza de las *mentes grupales*, así como de las características de las actitudes individuales con las cuales esas actitudes se forman. Si las mentes colectivas existen o no y si pueden o no entenderse como extensiones o agregados de las mentes individuales es un punto clave en este tipo de discusiones. A partir de esa distinción surgen las posturas individualistas que creen que la intención grupal puede deducirse a partir de la intención individual (Bratman, 2009) y las posturas que piensan que la intencionalidad grupal tiene una característica *per se* que no puede analizarse en función de las acciones individuales (Petit, 2003). No se trata aquí de negar lo fructífero de este tipo de elaboraciones, no obstante, deberían ser *secundarias* cuando se discute la formación de los grupos sociales desde un punto de vista *ontológico* y se tienen en cuenta las prácticas lingüísticas en toda su extensión en la generación de socialidad.

Muchas de estas teorías parecen llegar a las puertas del rol del lenguaje, pero ante el temor de recaer en una forma de constructivismo lingüístico retroceden hacia los contenidos *mentales* de los grupos y los individuos. Un último ejemplo puede verse en la siguiente definición de cómo se forman los grupos sociales:

Tal vez debe haber además en este grupo de personas *un determinado mecanismo* que forme la intencionalidad colectiva a partir de las intenciones de las personas individuales. Este puede ser, por ejemplo, la influencia de poder de una autoridad (una autorización externa) o también el libre acuerdo (autorización interna). También el mecanismo de la tradición, que es una parte central de la cultura, es un ejemplo de procedimiento que puede producir algunas intencionalidades colectivas (Detel, 2007, p. 85; la traducción y las cursivas son mías).

Más adelante, entre las condiciones que deben darse para que haya un grupo social, el autor menciona un tercer punto: “Entre las personas existe un mecanismo

que forme, a partir de sus intenciones individuales, sus intenciones colectivas” (Detel, 2007, p. 86). Es decir, pueden contemplarse varios mecanismos para la formación de la intencionalidad colectiva y la subsiguiente formación del grupo social (como la tradición o el poder, mencionados por Detel), pero parece que todos deben estar articulados *por alguna forma de práctica discursiva*. Ahora bien, cuando el mecanismo esencial para la configuración de los grupos es el lenguaje, es ese mecanismo el que debe tematizarse en primer plano desde un punto de vista *ontológico* y no las *actitudes individuales* con las cuales supuestamente los sujetos participan en la formación de los colectivos humanos.

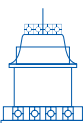
Puede parecer que la definición de una ontología social debe contener una referencia a lo mental (Jansen, 2005). En parte debe ser así si no se quiere caer en una forma de naturalismo que niega lo característico de la acción humana y las formaciones sociales en las cuales esta se desarrolla. El contenido de lo mental no puede negarse, lo que debe hacerse en todo caso es discutir su constitución y el alcance que puede tener en una ontología de lo social. La lingüística debe tener allí un papel destacado, aún más importante que el de la intencionalidad.

Referencias

- Apel, K.-O. (2008). Significado lingüístico e intencionalidad. En K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica* (pp. 141 – 196). Prometeo.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo.
- Bratman, M. (2009). Geteiltes kooperatives Handeln. En Schmid, H. B. und Schweikard, D. (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 176 – 193). Suhrkamp.
- Cela Conde, C. (1989). El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética* (pp. 602 – 634). Crítica.
- Detel, W. (2007). *Grundkurs Philosophie. Bd. 5: Philosophie des Sozialen*. Reclam.
- Durkheim, E. (2012). *Las reglas del método sociológico*. Gorla.
- Epstein, B. (2018). Social Ontology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>
- Freyer, H. (1973). *Teoría del espíritu objetivo*. Sur.
- Fultner, B. (2017). Collective Agency and Intentionality: A Critical Theory Perspective. En Thompson, M. (Ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory* (pp. 523 – 546). Palgrave. https://doi.org/10.1057/978-1-137-55801-5_24
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration*. Polity Press.

- Gilbert, M. (2003). The structure of the social atom: joint commitment as the foundation of human social behavior. En Schmitt, F., *Socializing Metaphysics. The nature of social reality* (pp. 39-64). Rowan & Littlefield.
- Gilbert, M. (2014). *Joint Commitment. How We Make the Social World*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970148.001.0001>
- Habermas, J. (1984). Intention, Konvention und sprachliche Interaktion. En J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 307-331). Suhrkamp.
- Hartmann, N. (1931). Kategorien der Geschichte. En G. Ryle (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy* (pp. 24-30). Oxford University Press. <https://doi.org/10.5840/wcp7193110>
- Jansen, L. (2005). Was ist Sozialontologie? En O. Neumaier, C. Sedmak, M. Zichy, (Eds.), *Philosophische Perspektiven. Beiträge zum VII Internationalen Kongress der ÖGP* (pp. 279-284). Ontos.
- Kondylis, P. (1999). *Das Politische und der Mensch. Grundzüge einer Sozialontologie*. De Gruyter.
- Kuhlmann, W. (1992). Zur Kritik der Intentionalismus in der Kommunikationstheorie. En W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien der Transzendentalpragmatik* (pp. 51 – 72). Königshausen & Neumann.
- Mill, J. S. (1843). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. John W. Parker.
- Pettit, P. (2003). Groups with minds of their own. En F. Schmitt, (Ed.), *Socializing Metaphysics. The nature of social reality* (pp. 167-193). Rowan & Littlefield.
- Renault, E. (2016). Critical Theory and Processual Social Ontology. En *Journal of Social Ontology*, 2 (1), pp. 17 – 32. <https://doi.org/10.1515/jso-2015-0013>
- Schatzki, T., Knorr Cetina, K. & Von Savigny, E. (Eds.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Philosophy*. Routledge.
- Schmid, H. B. & Schweikard, D. (2009). Einleitung: Kollektive Intentionalität. Begriff, Geschichte, Probleme. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 11-65). Suhrkamp.
- Schmid, H. B. & Schweikard, D. (Eds.) (2009). *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Suhrkamp.
- Scholz, O. R. (2008). Sozialontologie. En Gosepath, S. (Ed.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* (pp. 1229 – 1234). De Gruyter.
- Searle, J. (2009a). Einige Grundprinzipien der Sozialontologie. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 504-533). Suhrkamp.
- Searle, J. (2009b). Language and social ontology. En C. Matzavinos (Ed.), *Philosophy of the Social Sciences. Philosophical Theory and Scientific Practices* (pp. 9-27). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812880.003>

- Theunissen, M. (1977). *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110855845>
- Tuomela, R. (2003). The We-Mode and the I-Mode. En F. Schmitt (Ed.), *Socializing Metaphysics. The nature of social reality* (pp. 93-128). Rowan & Littlefield.
- Tuomela, R. (2007). *The Philosophy of Sociality. The shared point of view*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195313390.001.0001>
- Tuomela, R. (2009). Kollektive Akzeptanz, soziale Institutionen und Gruppenüberzeugungen. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 534-555). Suhrkamp.
- Tuomela, R. & Miller, K. (2009). Wir-Absichten. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 72-98). Suhrkamp.
- Tuomela, R. (2013). *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. OUP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199978267.001.0001>
- Walther, G. (1922). Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften). En *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung VI* (pp. 1-159). Niemayer.
- Winch, P. (1990). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Byung-Chul Han Goes to the Movies: Phenomenology of Relations with the World in *Der Himmel über Berlin* (1987)*

Andrés Botero-Bernal

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia
aboterob@uis.edu.co

Javier Orlando Aguirre-Roman

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia
jaguirre@uis.edu.co

Juan David Almeyda-Sarmiento

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia
juanalmeyda96@gmail.com

Received: January 22nd, 2024 | Approved: February 25th, 2024

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.356043>

Abstract: In this paper we show how the film *Der Himmel über Berlin* (Wenders, 1987) allows for a phenomenological reflection on the bonds of human beings with the world. We submit the hypothesis that the thinking of Byung-Chul Han, functions as a philosophical lens through which such a reading may be advanced. This paper has three sections: the first sees Damiel, one of the film's main characters, as a vehicle to describe the lightness of the world and the angst resulting from not being able to bond with the weight of existence. The second presents Peter Falk as the main trigger that causes Damiel to decide to enter the world of mortals and live a life exiled from eternity. Finally, we present Marion, Damiel's romantic interest, as the main motivation for Damiel to renounce being an angel, as she fulfills the role of an Eros capable of triggering in the individual the vital strength to cause the subject to enter into a bond with the world.

Keywords: cinema, contemporary philosophy, phenomenology, Byung-Chul Han, aesthetics.

* This paper is the result of the research project 2993 (SIVIE code), "Delimitación de la psicopolítica a la luz de los filósofos Han y Onfray. Los conceptos de tiempo, trabajo y libertad como constitutivos de la experiencia neoliberal de control y como Resistencia al *Homo oeconomicus* en la Sociedad occidental contemporánea," funded by Universidad Industrial de Santander (Colombia).

How to cite this article:

Botero-Bernal, A., Aguirre-Román, J. O., & Almeyda-Sarmiento, J. D. (2025). Byung-Chul Han Goes to the Movies: Phenomenology of Relations with the World in *Der Himmel über Berlin* (1987). *Estudios De Filosofía*, 71, 180-197. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.356043>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Byung-Chul Han va al cine. La fenomenología de las relaciones con el mundo en *Der Himmel über Berlin* (1987)

Resumen: Este escrito tiene por objetivo demostrar cómo desde el filme *Der Himmel über Berlin* es posible trazar una reflexión fenomenológica sobre los vínculos del ser humano con el mundo. Para esto se parte de la hipótesis de que el pensamiento de Byung-Chul Han, funciona como lente filosófico para poder hacer una lectura del tipo antes propuesta. Con este fin, el artículo se divide en tres partes: la primera, toma a Daniel, uno de los personajes principales, para poder describir la ligereza del mundo y la angustia de no poder ser capaz de generar una vinculación con el peso de la existencia; la segunda, toma a Peter Falk como el principal detonante para que Daniel tome la decisión de entrar al mundo de los mortales a vivir una vida fuera de la eternidad; y finalmente, se toma a Marion, el interés romántico de Daniel, como núcleo motivacional para la renuncia de Daniel a ser un ángel, debido a que ésta funciona como un Eros capaz de detonar en el individuo una fuerza vital con el potencial de vincular al sujeto con el mundo.

Palabras clave: cine, filosofía contemporánea, fenomenología, Byung-Chul Han, estética

Andrés Botero Bernal: J.D., Universidad de Buenos Aires (Argentina) and J.D., Universidad de Huelva (Spain). B.A. in Law and B.A. in Philosophy. Full Professor at the School of Philosophy at Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). Member of the Politeia Research Group.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2609-Q265>

Javier Orlando Aguirre: Ph.D. and M.A. in Philosophy from the State University of New York. Graduate degree in University Education and B.A. in Philosophy. Full Professor at the School of Philosophy at Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). Member of the Politeia Research Group.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3734-227X>

Juan David Almeida: Ph.D. student, Philosophy, at Universidade de São Carlos. M.A. in Metaphysics at Universidade de Brasilia. B.A. and M.A. in Philosophy from Universidad Industrial de Santander. Instructor at the School of Philosophy. Member of the Politeia Research Group.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>



Introduction

The starting point for this paper is Han's claim¹ concerning his fascination for the film *Der Himmel über Berlin*, directed by Wim Wenders and written by Peter Handke. Beyond pointing out his admiration for the film, as well as for Handke,² Han does not elaborate on the reason for his interest in the work of these two artists; he just hints at it and no other reference to the matter appears in his work.

Consequently, the main purpose of this paper is to explore the way in which the South-Korean philosopher's thinking directly coincides with what can be observed in *Der Himmel über Berlin*. To that end, this paper is divided into three sections: the first section discusses Damiel's (Bruno Ganz) withering body as an angel; we reflect on the protagonist's phantasmagoric materiality and his sense of ennui throughout the film. The second section considers Peter Falk (as himself), as the individual who exposes Damiel to the splendor of everyday things, which can only be perceived by human beings as a result of their complex intimacy with finitude. Lastly, we explore Damiel's relationship with Marion (Solveig Dommartin), where she serves as an incarnation of Eros within the film, as she propels the protagonist's actions and thoughts, which will result in Damiel's transformation from angel to human.

Before we begin, it is important to present an overview of the film. *Der Himmel über Berlin* tells the story of Damiel, one of many angels, who partners up with Cassiel (Otto Sander); together, they are given the eternal task of watching over human beings (in this case, those living in Berlin). They cannot directly intervene in their actions or become visible to them (except for children); the only thing they can do for humans is comfort and encourage them to move on. At some point of his existence, Damiel meets Marion, a woman who—without ever speaking to or having any contact with him—, makes the angel give up his immortality to go look for her. He is talked into becoming human by Peter Falk, an actor who, for some reason, feels the presence of angels and manages to talk to Damiel for long enough to convince him to forsake eternity and live a human life.

1. Damiel, or the lightness of living as a spirit

Der Himmel über Berlin offers the audience a resource through which they can distinguish two dimensions within the film, to wit: the angelic perspective (where

1 As he himself claims: "I live in Schöneberg close to the Langenscheidt Bridge, where the film 'Wings of Desire' is set, one of my favorite films, written by Peter Handke and Wim Wenders. I know the beginning of the film by heart" (Gresser, 2015, min. 5, sec. 48 – min. 6, sec. 4). Additionally, the documentary recreates the film's aura.

2 In Han's own words: "My books often begin with Peter Handke or end with Peter Handke" (Gresser, 2015, min. 6, sec. 38).

Damiel, Cassiel, and the other angels live) and the mortal perception of human beings (where Peter and Marion can be found). The difference between these perspectives is made evident in the film in that the angels' is presented in black and white, whereas the human dimension is portrayed using the color palette individuals perceive in their everyday lives. Throughout the film, and almost all the way up until the end, Damiel is trapped in his inability to *perceive* in the strict sense of the word; his only way of interacting with the world is through his sight, some kind of pseudo-sense, as he cannot really *touch*, *smell*, or *taste* the human world. As a result, the angel finds his life meaningless, eternal though it is—a major detail which makes him a spectator, rather than a *contemplator* of the human world.³

The situation described above implies that Damiel's experience is biased, as a result of his God-given task of anonymously watching over humanity. His angelic condition places him in a position through which the *sensuality* with which he interacts with the world provides no *openness* of any sort. As a result, his existence becomes pure living, lacking any direction. Damiel serves as an example of how the regime of the ego makes the experience of the Other asymmetrical: "Eros concerns the Other in the strong sense, namely, what cannot be encompassed by the regime of the ego. Therefore, in the *inferno of the same* [...] erotic experience does not exist. Erotic experience presumes the asymmetry and exteriority of the Other" (Han, 2017b, p. 1). While his task is certainly critical, what Damiel points to is the fact that angelic life implies a sacrifice that directly affects the ontological structure of what an angel is; such an event leads him to wondering whether eternity is worth it in exchange for recovering the ability to *wonder* as an existential category: "Wonder is a disposition, being attuned to the wonderful. At the end of the ascending ladder, the adept of beauty 'all of a sudden' catches sight of the 'wonderfully beautiful' (*thaumaston kalon*), of 'divine Beauty' (*theion kalon*)" (Han, 2021a).⁴ Such an absence, which also guides the protagonist throughout the film, may be described as a *withering sensation*, which is reinforced by the angels' inability to see colors. It results in the need to create an onto-phenomenal opening within Damiel (that is, a reflection on his own existence, as a result of being-with), which is characterized by the desire to understand what makes human life what it is—a question answered by Peter (and to which we will return) later on.

As a result of such a worldview, Damiel neglects his task as an angel: watching over humans (unlike his partner Cassiel), only to wander aimlessly and carelessly

3 This process implies the revitalization of contemplative life in the face of a prior condition of passivity, an issue that Han has explored in his apology of *vita contemplativa* (2024b)

4 The fact that Heidegger serves as a precedent in the matter of *wonder* should also be considered: "Curiosity has nothing to do with the contemplation that wonders at being [...] it has no interest in *wondering* to the point of not understanding. Rather, it makes sure of knowing, but just in order to have known" (Heidegger, 1996, p. 161; italics ours).

around Berlin, looking for a respite from his weariness. Furthermore, the *withering perception* that assails the angel presents the audience with a vision of what eternal life may be like. As Daniel himself would confess, such a life is encumbered by eternal boredom caused by having to watch over others living their lives, not knowing what it is that makes it worth living, especially considering all the suffering that pervades life.⁵ The latter point is relevant, as it could be said that perception withers, and as such, it results in a withered life; a perception of positivity is pervasive: everything is the same, there is no suffering, negativity does not interfere, there is no *body* that feels. In this sense, as Han points out:

The negativity of the *Other* provides form and measure for the *Selfsame*; without it, the *Same* proliferates. The *Selfsame* is not identical to the *Same*; it always appears in tandem with the *Other*. The *Same*, by contrast, lacks a dialectical counterpart that can limit and form it, and thus proliferates into a formless mass. (Han, 2018c, p. 3)

Daniel's sense of withering, the feeling of invulnerability that surrounds his life as an angel, causes him to feel that he is not in possession of life, of a *proper name* to which a narrative may be assigned (Han, 2024a). The absence of a story of his own becomes especially evident the moment he understands that his life, if it could in fact be called a life, lacks the *weight* of finitude. Daniel is a spirit, a ghost who moves from shoulder to shoulder displaying a spectral lightness that turns him into pure positivity.⁶ The angel is unable to live in this world; he can only be a spectator of what occurs in it. The way in which the film shows a black-and-white perspective of life points to the idea that Daniel is at odds with the meaning of his own existence, if such a category may be attributed to an angel. Daniel's *tiredness*, in this sense, results from his desire to bind himself to the world, in the same way that the humans he watches over. His attitude may be contrasted with that of Cassiel, who finds no problem in carrying out his millenary task; quite the contrary: he feels at ease doing his job, whether it goes well or not (in some cases the task of an angel may not come to fruition as the human being they are watching over kills himself or dies a natural death). Consequently, Daniel is portrayed as an angel who is tired of watching humans living their lives, without being a part of life; his exhaustion opens the way for a

5 This idea is crucial to Schopenhauer's philosophy (1969): "essentially *all life is suffering*" (p. 310, italics in the original). Likewise, concerning *eternal boredom*, it could be said, as Zuleta (2017) would put it, that Daniel sings "the eternal hosannah of contented boredom" (p. 20, translation ours). These ideas can be found in Han's theses on *tiredness and burnout* (2015)

6 A concept associated to that of positive violence, positivity can be understood as a disposition of being which, in Han (2018d), manifests itself as a type of systemic mechanism to exert violence over the subject: "Violence isn't merely an excess of negativity; it can also be an excess of positivity, the *accumulation of the positive*, which manifests as overachievement, overproduction, overcommunication, hyperattention, and hyperactivity" (p. viii).

sense of curiosity regarding the finitude of humanity compared to eternal divinity,⁷ an operation that may be related to the logic of burnout as presented by Han:

But another kind of tiredness exists, too; here, the ego abandons *itself* into the world [*das Ich verläßt sich auf die Welt hin*]; it is tiredness as “more of less of me” [*Mehr des weniger Ich*], healthy ‘tiredness that trusts in the world’. I-tiredness, as solitary tiredness, is worldless and world-destroying (Han, 2015, pp. 35-36).⁸

We can see here how the withered nature of Damiel’s existence reflects a lack of bonding with life and the world where it takes place; in other words, Damiel’s presence—which, as a spirit, may be in fact more closely related to the phantasmagoric—,⁹ implies a type of *existence* for which there is no such thing as a world to which one can relate or with which one can bond. The *lightness* of the angel, the lack of weight and physical and bodily dimensions, his absence from time, turn him into a hollow figure, and at the same time, into an entity that lacks any discomfort.¹⁰ His existence outside of this world makes him a subject of perfect performance, trapped in pure positivity. This becomes evident in the pseudo-life Damiel has lived since the moment he was created.

What becomes evident, then, is an angelic perception that stands out as a fundamental paradox within Damiel’s existence: he exists but, at the same time, he has no life or a world where he can be located. His presence, lacking negativity, is lost in some sort of second world, where he can only observe and watch, in fulfilment of his eternal duty. What this dissatisfaction points to is that the angelic being can hardly stand purely positive life; the absence of negativity turns him into a dead-living being, a specter with a single function who cannot stop accumulating as he continues to watch. Damiel’s inability to *feel pain* (feeling human), as represented in the film, manifests itself in his love interest: it produces a lack of true happiness,

7 This idea, derived from Han’s Hegelian influence, may be related to Hegel’s Law of the Heart (2018, pp. 213-219). The radical otherness of human life before angelic life allows for such an approach relating the concepts advanced by Han and Hegel.

8 It should not be forgotten that such logic is influenced by Handke’s work (2022b) about *cosmic tiredness* and *solitary tiredness*.

9 As a specter, Damiel is trapped in a specifically phantomatic logic of indeterminacy, hence his lack of a bond to the world and existence itself: a “hauntology,” as Derrida (1994) points out. “The spirit, the specter are not the same thing, and we will have to sharpen this difference; but as for what they have in common, one does not know what it *is*, what it is presently. *It is* something that one does not know, precisely, and one does not know if precisely it *is*, if it exists, if it responds to a name and corresponds to an essence. One does not know: not out of ignorance, but because this non-object, this non-present present, this being-there of an absent or departed one no longer belongs to knowledge. At least no longer to that which one thinks one knows by the name of knowledge. One does not know if it is living or if it is dead” (p. 5).

10 *Lightness* should be understood here as a condition desired by mortals, but which is seen as a threat by Damiel, an immortal angel. As Lipovetsky (2015) points out in his analysis of hypermodern society, “lightness is no longer associated with vice, but rather with mobility, virtuality, respect for the environment. These are the times when lightness has its revenge: it is now admired, desired; it conquers dreams; it carries with itself great promises, but also terrible threats” (p. 8, translation ours).

resulting from a life where he is trapped in the reification of perpetual happiness. As Han points out,

Happiness is not just a collection of positive feelings that promises enhanced performance. It cannot be captured by the logic of optimization. What characterizes happiness is the fact that it is not at one's disposal. Inherent in it is a certain negativity. True happiness is only possible as *fractured*. What stops happiness becoming reified is precisely pain, and pain gives happiness endurance. Pain bears happiness. *Painful happiness* is not an oxymoron. Any *intensity* is painful. *Passion* binds pain and happiness together (Han, 2021b, p. 10).

Losing any bond with the human world causes Damiel to feel there is no experience in itself that may give meaning to his existence. While it is true that angels remember everything, things do not have any meaning or value to them. Following up on this, Damiel and Cassiel, as well as the other angels, accumulate information, data and so forth, but since they are not experientially related to the world—where those memories and knowledge were originally acquired and colorized—, these lack any meaning for them; in other words, they go from collecting memories to accumulating data. Therefore, the experiential lightness that defines angels turns them into beings who are incapable of generating *relations* with elements that are exclusive to the human world, such as time and space. Consequently, these divine beings perceive themselves as lacking any (hi)story, as entities that cannot find themselves within reality and who cannot establish a life, which necessarily requires a shared presence with the fundamental otherness that constitutes the world. Hence the impulse to see colors, as a metaphor of the impossibility he faces. As Han points out in his reading of accumulation:

On its own, a mass of information generates no truth. It sheds no light into the dark. The more information is set free, the more confusing and ghostly the world becomes. After a certain point, information ceases to be informative. It becomes deformative. Likewise, communication stops being communicative; henceforth, it is only cumulative (Han, 2017a, p. 60-61).¹¹

This point is relevant since, as we shall see later, it is this otherness that makes it possible, in a certain way, for *the heart to beat*, that is, for it to have a fundamental negative experience such as *encountering* other individuals. Even more important is the fascination with everyday life, as a space-time where bonds with life, both old

11 Arendt has commented on this in her discussion of the weight of the world and the existence that gathers us together as humans: "To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time" (1958, p. 52).

and new, are constantly being formed, occurring in disruptive scenarios which are not made up of positivity and sameness (black and white), but rather of colors, flavors, and sounds, which result in an experience of being alive that is overcome by *wonder*.

2. Peter Falk and the awakening of everyday wonder

The character that best personifies the ability to wonder is actor Peter Falk. At some point of the story, this individual, who lives in the human dimension, establishes contact with Damiel, who finds himself in the angelic dimension. In the following dialogue, which astonishes the angel for the second time (we will discuss the first time in the following section), the actor introduces him to that which he is missing:

I can't see you, but I know you're here. I feel it. You've been hanging around since I got here. I wish I could see your face. Just look into your eyes, and tell you how good it is to be here. Just to touch something. See, that's cold... that feels good. Here... to smoke, have coffee. And if you do it together it's fantastic. Or to draw: you know, you take a pencil and you make a dark line, then you make a light line and together it's a good line. Or when your hands are cold, you rub them together [he rubs his hands]... you see, that's good, that feels good! There's so many good things! But you're not here—I'm here. I wish you were here. I wish you could talk to me (Wenders, 1987, 1h. 24min-25min).

In this short dialogue, Falk describes to a divine being *that which he is missing*. It should be noted that the conversation does not refer to great moments in human life, such as great achievements, goals, or accomplishments; it rather calls attention to the fact that the joy of living as part of humanity revolves around small everyday events surrounded by a particular aura. Damiel's life lacks these thresholds, in opposition to Falk. Han (2020b) refers to this in his reading of time: "Thresholds, as transitions, give a rhythm to, articulate, and even narrate space and time. They make possible a deep experience of order. Thresholds are temporally intense transitions" (p. 35).

This idea should receive special attention because Damiel's interest to be a part of humanity resides in the mode in which experience combines with wonder to create colors and scents that are specific to life, *scents* that are not expressed as "major" landmarks, but which come together in everyday life.¹² In his own way, Falk stands for the scent of time as conceived by Han, for which there is something beyond a world full of pleasures and joys; the feeling of *being alive* is characterized by the everyday encounter with wondering in the face of things, that is, being confronted

12 In this sense, what lies beneath the everyday enjoyment of things is their scent, as Han (2017c) has claimed, directly influenced by Heidegger (1981).

with the possibility of contemplating the world as world: gazing upon negativity to get a break from the positivity that deceives the true human spirit (burdened with the weight of the world).¹³

Falk's influence is crucial since he is the first to guide Damiel during his transition to the human world. He also reveals a truth to him: that he, too, was an angel, which is why he can perceive angels when they are close to him (even though the film does not explicitly back up this claim). Falk's lesson to Damiel—when the latter asks him how he should find any guidance now that he is mortal—carries with itself all the existential burden that the angel had been unaware of up to that moment: “Falk: So, what are you going to do now? / Damiel: There's a girl. / Falk: A girl! Great! / Damiel: Hey, wait! You wanted to tell me more. I want to know. Everything! / Falk: You need to figure that out for yourself. That's the fun of it” (Wenders, 1987, 1h, 37min, 20 sec.-40sec.).

What the actor hints at is the fact that it is precisely by engaging in *contemplative wondering*, so to speak, how he may come to understand his place in the world for the first time. Consequently, one can see how Damiel understands the weight of his decision by looking at the way he wonders at everything that seems new to him. His process of encountering the world is charged with negativity resulting from his first encounter with the other, with that which disrupts the monotonous, black-and-white perspective of his withering perception. The world that opens up allows him to form an inter-subjective bond, marked with the ability to write a (*hi*)story of his own, with its own colors and scents.

Writing such a (*hi*)story is the reason why Damiel wants to become human: only humans are allowed conquer their own (*hi*)story, hence his interest in presenting himself from a *creative* perspective,¹⁴ one that allows him to create his own identity trajectory within the human world. In other words, he wants to become human to be able to create his own life, and from then on, to conquer a (*hi*)story of his own (Han, 2024a). What we learn from Falk is that the only way of modeling oneself as an individual is through bonding with the world at its most specific and subjective, so that the life form that emerges may be willing to find the sublime in the little things: “Enlightenment is an awakening to the everyday. Any searching for an extraordinary *There* leads us astray. What we are after is a leap into the ordinary *Here*” (Han, 2022b,

13 Hegel's words concerning the role of negation in the process of movement from consciousness to self-awareness are relevant here: “The living substance is the being that is in truth *subject*, or, what amounts to the same thing, it is in truth actual only insofar as it is the movement of self-positing, or, that it is the mediation of itself and its becoming-other-to-itself. As subject, it is pure, *simple negativity*, and, as a result, it is the estrangement of what is simple, or, it is the doubling which posits oppositions and which is again the negation of this indifferent diversity and its opposition. That is, it is only this *self-restoring* sameness, the reflective turn into itself in its otherness. – The true is not an *original unity* as such, or, not an immediate unity as such” (2018, 12).

14 Deleuze's words here are relevant to the discussion: “Believing and inventing is what makes the subject a subject” (1991, p. 85).

p. 23). Thus, Falk's advice is that he should engage in a specific form of living, i.e. wondering—, which should be understood as a phenomenal-existential expression that makes enjoyment possible.

Falk, then, plays a peculiar role in the film: pointing out to Damiel the kind of experience he is missing by being trapped in his task as an angel. The scent that surrounds everyday things, as Falk keeps explaining, leads human beings through the threshold of suffering in such a way that they keep on living. In other words, there is, within human everyday life, a way of unfolding life that causes it to respond to the events that occur in it as a dance between suffering and joy, in such a way that an *enjoyment of the world* emerges, which at the same time *afflicts* the human spirit. As Han (2017c) has observed,

If all contemplative elements are driven out of life, it ends in a deadly hyper-activity. The human being suffocates among its own doings. What is necessary is a revitalization of the *vita contemplativa*, because it opens up spaces for breathing. Perhaps the mind itself owes its emergence to an excess of time, an *otium*, even to a slowness of breath (p. 113).

Damiel certainly understands this idea, but since he is not able to live it in his own flesh, he cannot fully comprehend it within his own reason. One should not forget that while angels have been helping and watching over humans during their whole existence, they are incapable of understanding the modes of being within the world of the living; both Damiel and Cassiel are isolated spectators of—but at the same time actively participate in—the process of living within the human world.

Thus, we could at least partially explain Damiel's interest in the way in which human beings generate intimate and subjective bonds with things and subjects that *are-there*. The angel is incapable of having *his feet on the ground*, which would allow him to understand the weight of gravity surrounding human existence in the world.¹⁵ At this point, we go back to an idea we had previously explored: the lives of angels lack any wondering, even though they take note of everything that has occurred in the history of humanity and witness countless stories. As a result, they are unable to experience an *affliction of the heart* indicating a subjective interest for the daily events in an individual's life.

In a manner of speaking, Damiel's withering body indicates an irregular functioning of the heart. It is suggested in the film that angels *feel*, as Cassiel feels sad after one person commits suicide, and just as Damiel falls in love with a mortal. Nevertheless, it looks as though the hearts of these angels only functioned as a spasmodic organ that limited itself to generating vague affects and emotions

15 Not unlike the symptomatology of the subject described by Kundera (1984).

towards human beings, which, in turn, would be a product of processing some form of angelic perception as it is represented in the film. This would mean, based on the film's logic, that the heart requires some raw material to be able to feel the presence of a feeling surrounded by wondering, color, and scent. It is at this point that Eros emerges as a fundamental concept charging the heart with enough otherness to fulfill its role of being a *life source*.¹⁶

We will further develop this idea in the last section of this paper; for the time being, it should be noted that Falk wishes Damiel to observe the everyday rituals that make human existence worth living. Rituals endow everyday life with a sense of the sacred; through them, individuals can create inter-subjective bridges with the rest of the world, that is, with the reality of a *worldliness* that fills everything in it with something beyond mere matter: "Rituals are symbolic acts. They represent, and pass on, the values and orders on which a community is based. They bring forth a *community without communication*" (Han, 2020b, p. 1).¹⁷ Falk's life is lived ritualistically all the time: from drinking his coffee to smoking a cigarette, everything for him implies a detailed way of encountering *things* in a manner that only individuals who have an intimate bond with existence can do.¹⁸

At the end of the film, it will be the scent of the world that convinces Damiel to leave his immortality behind. Nevertheless, the capacity for self-awareness did not result only from Falk's interaction with the angel. Quite the contrary: it may be said that he only let himself be convinced by Falk after his own encounter with Eros. In other words, as we have pointed out before, the film suggests that it is only after his encounter with Marion, a young trapeze artist¹⁹ he meets while wandering around, that Damiel is able to feel his heart *beating*, which will lead him to considering whether immortality is worthwhile.

3. Marion and the force of Eros

Marion's role in the film is intimately connected to Damiel. She is the one who—after so many years—, makes the protagonist experience wonder and the incontrollable *desire* to know more and to feel. Marion's (hi)story stirs in the angel the need to forget everything else and to find himself with no one else but her. It is her (hi)story that draws Damiel

16 Such a concept carries within itself a theological meaning: "My son, attend to my words; incline thine ear unto my sayings. Let them not depart from thine eyes; keep them in the midst of thine heart. For they are life unto those that find them, and health to all their flesh. Keep thy heart with all diligence; for out of it are the issues of life" (King James Version, Proverbs 4:20-23).

17 A similar approach to the symbolic may be found in the works of Cassirer (1965).

18 As Han himself points out when discussing the concept of *thing*: "The terrestrial order, the order of the earth, consists of things that take on a permanent form and provide a stable environment for dwelling [...] They give stability to human life" (2022a, p. 1).

19 Another metaphor for daring to live, often used in literature (in Kafka's work, to give an example) and in film (*A Rabbit Hole*, for instance).

to her. However, it is her *presence*, her *being-there*, that makes Damiel's heart glimmer and, consequently, *beat* as if an existential force propelled him to go find Marion.

Damiel's *heartbeat* is profoundly related to his own soul, to the way in which he finds himself in the world and with others. The latter is especially true, since when one thinks of the mythological relationship between Eros and Psyche,²⁰ it becomes clear how Eros fluttering around creates a sense of *wonder* and *bewilderment* in one's *mood*. In other words, the back-and-forth between Damiel and Marion describes a *cartography of the heart*, where this organ serves as the phenomenological meeting point of the different moods a human being can go through. To this effect, Han reminds us that "the 'heart' shelters moods; it works as a 'guardian of moods.' The 'heart' hears—in a non-metaphorical way—the 'silent voice' of being, allowing itself to be tempered and defined by it" (2021a, p. 107, translation ours).

In Damiel's case, the heart does not beat at all; it is Marion—covered by the wings of Eros (bearers of otherness)—who *moves* the angel and places him in a new perspective before life, and this is so because "[i]nterrupting the isolated perspective of the One, [Eros] makes the world arise anew from the vantage point of the *Other*, or *Difference*. Love, as an experience and an encounter, is marked by the negativity of upheaval" (Han, 2017b, pp. 44-45). Mood, as a phenomenological condition of possibility to act, goes through Damiel's thinking and inclines him towards meditative thinking where consciousness of his own angelic suffering emerges.²¹ That explains why, as we said before, Falk serves only as an instigator, and not necessarily the initiator of the feeling of ennui experienced by the angel, which ultimately leads him to forsaking immortality. The presence of Eros, personified by Marion, generates in Damiel's heart a sense of desire for true freedom, which can only be reached within the limitations of human life, as Han observes:

Finitude elevates man. It makes it possible for him to experience time as a gift. Whomever has limited time will not guard the remainder of his time as his most valuable asset, because he has given everything until the end, he has emptied *himself* (Han, 2018a, p. 260, translation ours).

Damiel is pure spirit, hence his potentiality to bond with Eros, as a vital force, actualizes itself with the phenomenal-mythological logic we have described before. Damiel's decision does not emerge as mere frivolous desire to live, feel, suffer, and so forth. It is, rather, a choice, maybe the first one he makes of his own free will, and which results from meditative contemplation before the world, on the one hand,

20 This relationship is addressed in Apuleius' *The Golden Ass*. There we can see the intimacy between these two concepts that goes beyond attraction, portraying instead a profound affinity of the souls. The double nature of the fallen demigod should also be considered (Plato, 2001, 186a-e).

21 For Heidegger (1966), meditative thinking is to be distinguished from mere calculation, which is marked by reasoning.

and the mood-induced, existential presence of Eros as a figure that deconstructs the self and rebuilds it into a new presence, on the other. Thus, Marion represents the human capacity to *forsake* something which seems predetermined and to begin anew.²² In the end, Damiel does precisely that, an underlying theme of the film: it is not just that the angel is tired of the eternal repetition of the same which envelops angelic life; Damiel has been inter-subjectively interpellated by the otherness in Eros and he is impelled to pursue that *feeling*, that *heartbeat*, which demands a (hi)story to be conquered, to be able to finally live outside of *the same*, turning to *the other*. In this context, as Han (2020a) observes, the heart should be seen, or thought of, as the organ that sees the truth of the world: “Only the ‘heart,’ which guards ‘modesty,’ embraces the highest fall and the highest fate as the greatest gift. The gift falls unto the heart. It is *in-apparent* to the point of being non-existent. The heart would be the organ that embraces the in-apparent” (p. 156, translation ours).²³

In Damiel’s case, the desire for a (hi)story of one’s own implies a desire for a shared (hi)story. Marion triggers the angel’s need for forsaking an eternity without narration for the sake of the narrated finitude experienced by human beings. Bonds with the world can only emerge in the form of a narrative, and so humanity may access the splendor that is present in everyday things when they are contemplated and appreciated in their most humble forms. That is what we learn from what happens to Damiel: trapped in the repetition of the same forever, eternal life is doomed to the absence of narration, without the experience of *hearing*, *speaking*, and *touching* which are present in the bodies and hearts of humans. It is, then, preferable to abandon the divine.²⁴

22 Damiel’s case is reminiscent of what Han (2008) calls drawn-out time, which allows for no closure, only for the continuity of the same: “The antithesis of fulfilled time is time drawn out into an empty duration with no beginning or end, which runs fruitlessly through one’s hands as in a sleepless night, the worse kind of infinity, the empty duration of noises coming from outside, so typical of insomnia” (p. 288, translation ours).

23 In this sense, the heart’s force obeys a vitalist impulse: beating is life *directed at*, as Nietzsche (2002) observes in his discussion of the genius of the heart: “The genius of the heart, as it is possessed by that great hidden one, the tempter god and born piper of consciences, whose voice knows how to descend into the underworld of every soul, whose every word and every glance conveys both consideration and a wrinkle of temptation, whose mastery includes an understanding of how to seem – not like what he is but rather like one more compulsion for his followers to keep pressing closer to him, to keep following him more inwardly and thoroughly: – the genius of the heart, that makes everything loud and complacent fall silent and learn to listen, that smooths out rough souls and gives them the taste of a new desire, – to lie still, like a mirror that the deep sky can mirror itself upon –; the genius of the heart, that teaches the foolish and over-hasty hand to hesitate and reach out more delicately; that guesses the hidden and forgotten treasure, the drop of goodness and sweet spirituality under thick, dull ice, and is a divining rod for every speck of gold that has long been buried in a prison of mud and sand; the genius of the heart, that enriches everyone who has come into contact with it, not making them blessed or surprised, or leaving them feeling as if they have been gladdened or saddened by external goods; rather, they are made richer in themselves, newer than before, broken open, blown on, and sounded out by a thawing wind, perhaps less certain, more gentle, fragile, and broken, but full of hopes that do not have names yet, full of newwills and currents, full of new indignations and countercurrents” (§ 295).

24 These elements are part of human *experience*, from a phenomenological perspective; they constitute the very aesthetic of life (Han, 2018b).

The appearance of Eros is no coincidence. Precisely due to the mood created at the moment Damiel and Marion meet, it is possible to dispel the *modes of the same*, which characterize the way angels live and which hegemonically condition existence with the phantomatic nature of that which is withering. *Fundamental Loneliness* emerges as an experience of isolation at its highest. It is the basis for the experience of being an angel. While they are connected, they have no bond to the world, or among themselves that makes fallible life available to them. Han (2024b) proposes the following distinction between connection and bonding: “Being connected is not the same as being together. In fact, unlimited connectivity weakens our ties. A deep relationship requires an *other* who can make themselves unavailable” (p. 55). In this sense, Damiel and the other angels are (inter)connected, but what the protagonist needs is a bond to the world.

Thus, what Marion makes possible is a kind of dance in which Damiel’s task has no place. Instead, Eros opens the way for a shared *there*, felt by the angel as the seed of what later will be his idea to become human. Damiel’s meditation is the result of the logic of *logos* that Eros’s fluttering makes possible.²⁵ In fact, what Marion causes in the angel is a *spasm* in his pure spirit (Damiel is nothing but). His heart is pierced by her weight, and this opens the way for an inter-subjective way of thinking about himself from the perspective of Marion’s otherness. Thus, we can now understand a basic element of Damiel’s becoming: it was necessary not only to be convinced; he also needed an existential rupture resulting from his encounter with otherness to turn the self into a being-in-the-world-with-others in order to generate a true sense of *kindness*. In Han’s own words: “Kindness is full ‘participation,’ i.e., it is an intensive form of the *spirit*. Only an ear trained for kindness enables the *spirit* to perceive diversity, adjacency” (Han, 2019, p. 154, translation ours).²⁶ To Damiel, Marion is the heartbeat that is required within the ontological structure of the subject that has been thrown into suffocating sameness. It is love—but not childishly romantic love—²⁷ that ultimately triggers a truly free choice on Damiel’s part, perhaps the first one in a very long life. To be able to love her, he must become a mortal, and so he makes his decision. There is a special symbolism there: the first act of freedom on his part is an act of love, and it is the first in a complex network of feelings and moods that surround the dynamics of Eros within the individual’s subjectivity.

Marion is much more than just a romantic excuse for the protagonist’s transformation. She embodies the very idea that it is only through the phenomenal-

25 Following Heidegger (2008), such fluttering causes thinking.

26 In this sense, kindness is a practice (Almeyda, 2022; 2023).

27 As Kristeva points out, “It is revealed as such in the wandering of metaphorical connotation. Indeed, in the rapture of love, the limits of one’s own identity vanish, at the same time that the precision of reference and meaning becomes blurred in love’s discourse” (1987, p. 2).

existential experience of openness that a withered body can make a recovery. The nourishment of the body through breath, the dawn of a successful day,²⁸ occurs insofar as an intersubjective relationship with otherness may be articulated. Eros becomes, then, a basic requirement to think the core of human bonding with the world. Only when the decision is made to forsake angelic perception—a state of experiential numbness—is it possible to find the splendor in everyday life, in what was always already there.

Falk's lessons can only be meaningful if they are preceded by Marion's presence. Her presence alone provokes in Damiel the mood to forsake eternity of his own free will to go find that lost otherness. It is important to return to this idea so as to avoid misunderstandings when one is watching the film: what leads to Damiel's decision is not just a selfish desire to possess Marion; but rather the wonder of seeing her in the vulnerability of everyday life, even through the limited lens of angelic perception. In the end, his choice materializes—once he becomes human—when he meets Marion by chance in one of the bars she used to go to. Together they decide to share their lives, without attachments or prior engagements, only the heartbeat resulting from a bond between two individuals, whose love served as the driving force for a colorful, scented life.

Conclusion

The minute Damiel goes from angel to human, he is, literally, *thrown into the world* (Heidegger, 1996). Far from causing any angst or despair in him, such condition awakens in him a primordial state of wonder, which serves as the driving force behind the first steps of his existence. His being beaten by some children, causing him to bleed, carries within itself an experience of encountering pain for the first time. Everything that takes place later during his process of becoming human is a learning and discovery process. Falk himself gives him a small sample of this when they meet, so that as the actor tells him: *that's the fun of it*.

The film, then, can be interpreted as a transition from a withering, black-and-white life to a scented, colorful one. Such as state, as we have seen in Han's work, is crucial to understanding the internal logic of human beings, as it requires us to consider the very essence of the human experience. It could be said, then, if we look at the film from Han's perspective, that the scent is the essence, which requires us to look at the concept of scent and the set of concepts that occur with it: time, body, heart, colors, and so forth. All these elements are critical if we are to understand Han's fascination for this film.

28 To use Handke's expression (2022a).

While the film does not advance a critique of neoliberalism, it does present us with a deeply interesting approach to the modes of being within a society. In the case of *Der Himmel über Berlin*, what we can identify is the presence of a *scented ontology of the subject*, which, in turn, calls for a reading of the way in which Han's project focuses on finding the scented core that makes humans human. This is a major contribution, especially considering that Han's critique in his work as a philosopher seeks to establish a distinction between what is essentially human from its digital or technical counterparts, in the Heideggerian sense.

To sum up, *Der Himmel über Berlin* poses an extreme scenario where an angel, a heavenly being, decides to forsake eternity, the divine, for a worldly, mortal, fallible life. Following Han's thought, we have reflected on the reason why Damiel renounces those privileges, which any individual would presumably covet, to enter the game of mortality. In the process, this situation leads to the question of the very essence of humanity, as it is that *something* which the angel perceived as only existing as part of worldly life.

As we have explained, that something is the scent of time and the color of space; the gravitational force of the world that materializes in everyday life and in the vitality of Eros as the existential driving force behind human actions. By looking at the film side by side with Han's work, we could find in it a philosophy in which scent serves as an onto-phenomenological form that opens the way for an existential horizon in which the human being can find a way to live in the condition of having-been-thrown-into-the-world without it leading necessarily to angst and despair. It could be said, then, that the beauty of *Der Himmel über Berlin* resides in its ability to place the audience in a privileged position, as it portrays an immortal being willing to forsake the divine for something else, something which is to be found in a being that may be considered inferior to him: a human being.

Works cited

- Almeyda, J. (2022). Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han. *Areté. Revista de Filosofía*, 34(2), 291-318 <https://doi.org/10.18800/arete.202202.001>
- Almeyda, J. (2023). *Hacia una ética del jardín. Estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han*. Ediciones UIS.
- Apuleius. (1983). *The Golden Ass*. (Trans. E. J. Kenney). Penguin Books.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- Cassirer, E. (1965). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1: Language*. (Trans. Ralph Manheim). Yale University Press.

- Deleuze, G. (1991). *Empiricism and Subjectivity*. (Trans. Constantin V. Boundas). Columbia University Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx*. (Trans. Peggy Kamuf). Routledge.
- Gresser, I. (2015). *Müdigkeitsgesellschaft: Byung-Chul Han in Seoul/Berlin*. [Documentary film], Isola Bella Production.
- Han, B. (2008). Über das Schließen. Eine Eloge. *Scheidewege*, 38, 227-240.
- Han, B. (2015). *The Burnout Society*. (Trans. Erik Butler). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804797504>
- Han, B. (2017a). *In the Swarm*. (Trans. Erik Butler). The MIT Press.
- Han, B. (2017b). *The Agony of Eros*. (Trans. Erik Butler). The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11054.001.0001>
- Han, B. (2017c). *The Scent of Time*. (Trans. Daniel Steuer). Polity.
- Han, B. (2018a). *Muerte y alteridad*. (Spanish Trans. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2018b). *Saving Beauty*. (Trans. Daneil Steuer). Polity.
- Han, B. (2018c). *The Expulsión of the Other*. (Trans. Wieland Hoban). Polity.
- Han, B. (2018d). *Topology of Violence*. (Trans. Amanda DeMarco). The MIT Press.
- Han, B. (2019). *Hegel y el poder*. (Spanish Trans. M. Alberti). Herder.
- Han, B. (2020a). *Caras de la muerte*. (Spanish Trans. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2020b). *The Disappearance of Rituals*. (Trans. Daniel Steuer). Polity
- Han, B. (2021a). *El corazón de Heidegger*. (Spanish Trans. A. Ciria). Herder.
- Han, B. (2021b). *The Palliative Society*. (Trans. Daniel Steuer). Polity.
- Han, B. (2022a). *Non-Things*. (Trans. Daniel Steuer). Polity.
- Han, B. (2022b). *The Philosophy of Zen Buddhism*. (Trans. Daniel Steuer). Polity.
- Han, B. (2024a). *The Crisis of Narration*. (Trans. Daniel Steuer). Polity.
- Han, B. (2024b). *Vita Contemplativa*. (Trans. Daniel Steuer). Polity.
- Handke, P. (2022a). "Essay on the Successful Day." In: *Quiet Places. Collected Essays*. (Trans. Ralph Manheim). Farrar, Straus and Giroux.
- Handke, P. (2022b). "Essay on Tiredness." In: *Quiet Places. Collected Essays*. (Trans. Ralph Manheim). Farrar, Straus and Giroux.
- Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. (Trans. Terry Pinkard). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139050494.002>
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. (Trans. Joan Stambaugh). State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1966). *Discourse on Thinking*. (Trans. John M. Anderson and Hans Freund). Harper Torchbooks.

- Heidegger, M. (1981). "The Pathway." In: *Heidegger. The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan. (Trans. Thomas F. O'Meara, O.P.). Precedent Publishing.
- Heidegger, M. (2008). *Letters to his Wife: 1915-1970*. (Trans. R. D. V. Glasgow). Polity Press.
- Holy Bible, King James Version* (1981). Tyndale House Publisher.
- Kundera, M. (1984). *The Unbearable Lightness of Being*. (Trans. Michael Henry Heim). Harper & Row.
- Kristeva, J. (1987). *Tales of Love*. (Trans. Leon S. Roudiez). Columbia University Press.
- Lipovetsky, G. (2015). *De la légèreté*. Grasset.
- Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil*. (Trans. Judith Norman). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812033>
- Plato. (2001). *Plato's Symposium*. (Trans. Seth Benardete). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226208152.001.0001>
- Schopenhauer, A. (1969). *The World as Will and Representation, vol I*. (Trans. E. F. J. Payne). Dover Publications.
- Wenders, W. (1987). *Der Himmel über Berlin*. [Film], Basis-Film-Verleih.
- Zuleta, E. (2017). "Elogio a la dificultad." In: *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (pp. 15-24). Ministerio de Cultura and Biblioteca Nacional de Colombia.



TRADUCCIÓN

Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica*

Bernhard Waldenfels

Autor

Ruhr-Universität Bochum, Alemania

Bernhard.Waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

José Luis Luna Bravo

Traductor

Universidad de Antioquia

jose.lunab@udea.edu.co

ORCID: 0000-0001-5635-4877

Natalia Rodríguez-Martín

Traductora

Universidad Nacional Autónoma de México UNAM

natalia.rodriguez.ma@gmail.com

ORCID: 0009-0004-0875-7224

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358694>

Resumen: En este artículo utilizaré términos como “responsivo” y “responsividad”, que se hicieron indispensables para mi propio pensamiento cuando intenté desarrollar una teoría de la extrañeza (*Fremdheit*) radical. En este artículo desarrollo los rasgos básicos de esta responsividad en la que están implicados los otros. Metodológicamente, me guío por una variante de la fenomenología responsiva que ha de entenderse como una fenomenología fundada en el cuerpo. Para ello es crucial el descenso a una forma radical de experiencia que precede a todos los constructos y modelos, así como a su propia teoría.

Palabras clave: responsividad, alteridad, pathos, co-afección, socialidad, lo extraordinario

* Este texto fue escrito originalmente para un taller del Foro internacional de ciencia, celebrado en Bonn en septiembre de 2015. Posteriormente se publicó una versión en inglés: Waldenfels, B. (2020). Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View. *Studia Phänomenologica*, 20, 341-355. La presente traducción se realizó sobre una versión en alemán que el mismo autor modificó para presentar en el “VI Simposio de Fenomenología y Hermenéutica: Instancias de extrañeza, alteridad y excedencia de sentido”, realizado en el 2023 en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. De ahí que la traducción que se presenta a continuación cuenta con varias modificaciones respecto a la versión publicada en lengua inglesa.

Como citar este artículo:

Waldenfels, B. (2025). Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica. (Luna Bravo, J. L. y Rodríguez Martín, N. trad). *Estudios de Filosofía*, 71, 198-214. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358694>

OPEN  ACCESS





TRADUCCIÓN

Responsivity and co-responsivity from a phenomenological perspective

Abstract: In this article, I will use terms such as “responsive” and “responsivity”, that became indispensable for my own thinking when I tried to develop a theory of radical Fremdheit. In this article I develop the basic features of this responsivity in which others are involved. Methodologically, I am guided by a variant of responsive phenomenology that is to be understood as a phenomenology grounded in the body. Crucial to this is the descent into a radical form of experience that precedes all constructs and models, as well as its own theory.

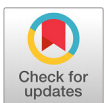
Keywords: responsivity, otherness, pathos, co-affection, sociality, the extraordinary

Bernhard Waldenfels es un filósofo alemán, profesor emérito de la Ruhr-Universität Bochum, Alemania, considerado uno de los pensadores más importantes y destacados de la fenomenología contemporánea en lengua alemana. Los temas centrales de su obra son los estudios fenomenológicos sobre la experiencia, la extrañeza, la alteridad y la corporalidad. Waldenfels estudió filosofía, psicología, filología clásica, teología e historia en Bonn, Innsbruck, Múnich y París. Siguió la preparación para la habilitación como becario de la DFG y la posterior habilitación en Múnich en 1967. De 1968 a 1976 ejerció la docencia como profesor universitario y profesor asociado en la Universidad de Múnich. En 1976 fue nombrado profesor titular de filosofía en la Ruhr-Universität Bochum. Allí investigó y enseñó hasta su jubilación en 1999. Desde 2009 existe el Archivo Bernhard Waldenfels en la Universidad de Friburgo, Alemania.

José Luis Luna Bravo: Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Husserl-Archiv), Alemania, Magister en Filosofía Latinoamericana y Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Actualmente es profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia UdeA.

ORCID: 0000-0001-5635-4877

Natalia Rodríguez Martín: Doctora en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Husserl-Archiv), Alemania, Lehramt en Filosofía e Hispanística por la misma universidad y Licenciada en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Actualmente es investigadora postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)



ORCID: 0009-0004-0875-7224

Respuesta y responsividad¹ no pertenecen a los conceptos filosóficos básicos tradicionales. De hecho, a mí se me han impuesto en relación con la problemática de lo extraño.² Se trata de lo extraño como lo extraordinario, la extrañeza de lo otro y el efecto extraño que resultan de los desplazamientos de lugar y de tiempo. A continuación, desarrollo los rasgos básicos de esta responsividad en la que están implicados los otros. Metodológicamente, me guió por una variante de la fenomenología responsiva que ha de entenderse como una fenomenología fundada en el cuerpo. Para ello es crucial el descenso a una forma radical de experiencia que precede a todos los constructos y modelos, así como a su propia teoría.

Mis reflexiones se desarrollan en tres pasos. En el primer paso, intento mostrar cómo una experiencia de extrañeza radical exige el concepto clave de responsividad (secciones 1-3). En el segundo paso, describo las características básicas de la responsividad y sus desviaciones patológicas (secciones 4-6). En el tercer y decisivo paso, este enfoque se amplía con miras a los momentos de una coafcción y corresponsividad que pueden atribuirse a una protosocialidad (sección 7).

1. Concepto de responsividad

La responsividad, tal y como la he concebido desde hace tiempo, se refiere a un responder que atraviesa toda nuestra experiencia corporal, esto es, nuestro percibir, desear, así como nuestro actuar y hablar. Los registros de respuesta (*Antwortregister*), que analizo en detalle en la obra homónima de 1994, deben entenderse en plural. Nuestro responder no se limita al comportamiento lingüístico, ni tampoco a una receptividad habitual o a la asunción de una responsabilidad práctica, aunque todo ello esté implicado. El sentido del responder radica más bien en *que no partimos de nosotros mismos, sino de otro lugar*. Nosotros mismos respondemos, pero no lo hacemos por iniciativa propia, sino bajo un impulso extraño que está fuera de nuestra disposición. A la vez, hay que distinguir entre aquello *a lo que* respondemos y aquello *que* damos como respuesta.

La diferencia responsiva entre el “*que*” y el “*a lo que*” forma el arco de tensión del acontecimiento responsivo. Qué y cómo respondemos está más o menos en nuestras manos, pero no que respondamos. Quien se enfrenta a una pretensión extraña *no*

1 Para designar esta pareja de conceptos, en el original en alemán, el autor recurre a expresiones diferentes: “Response y Responsivität” y “Antwort y Antwortlichkeit”. Considerando que no se introduce algún matiz distintivo entre ellas, optamos por dejar en español una sola expresión (NdT.).

2 El mismo Waldenfels ha señalado que la palabra alemana *fremd* y su forma sustantivada *Fremdheit* remite a una variedad de significados que en otras lenguas no siempre se captan con un solo término. La palabra *extraño* –*extrañeza*– es quizá la que recoge mejor en español estos variados matices. A no ser que el énfasis sea abiertamente otro (ajeno, extranjero, foráneo), conservamos esta opción, ya consolidada en las traducciones existentes, para traducir al español esta categoría central en la obra de Waldenfels (NdT.).

puede *no* responder, del mismo modo que, según Paul Watzlawick, *no* podemos *no* comunicarnos. Incluso la evasión silenciosa o la contrapregunta son un tipo de respuesta, del mismo modo que apartar la mirada implica un ver inicial. Puedo ignorar, pero no deshacer, un saludo o una petición, que a menudo también se expresa en silencio. Este deber (*Müssen*), que se esculpe en el curso de la experiencia como una forma práctica de necesidad, es decir, como una inevitabilidad, no debe confundirse con un deber (*Sollen*) normativo, que siempre llegaría demasiado tarde, puesto que ya presupondría la escucha de una orden extraña. El “se debe responder” sólo puede mostrarse y atestigüarse, pero no fundamentarse ni justificarse. Esta trampa responsiva difiere del círculo hermenéutico por su pretensión extraña inatrapable.

Con la responsividad ponemos un énfasis especial en medio de las teorías habituales de la acción y del lenguaje. Cualquier tipo de acción permite plantearse varias preguntas clave. 1. ¿A qué se dirige la acción? Las concepciones teleológicas que parten de *deseos* e *intereses* se ocupan de esto. 2. ¿Cuáles son las *reglas* y *normas* que rigen la acción? Aquí se incluyen las concepciones normativas y regulativas de la acción, que pueden ser tanto del tipo técnico como moral-judicial. 3. ¿Bajo qué *circunstancias* tiene lugar la acción? Aquí entran en juego las teorías pragmáticas de la acción, que se ocupan de cómo concretar objetivos generales y aplicar reglas en casos especiales. 4. Sin embargo, la pregunta que nos interesa especialmente es: ¿a qué responde la acción? Aquí se trata de los *estímulos*, las *exigencias*, los *retos*, las *solicitudes* y las *pretensiones*.³ Esto se refiere a la relación entre reto y respuesta a gran escala, pero también a las exigencias profesionales y las sorpresas cotidianas. Si alguien suelta improperios, se pone agresivo o incluso coge el arma del crimen, surge la pregunta: ¿qué le lleva a hacerlo? Pero incluso una simple afirmación nos enfrenta a la pregunta: ¿alguien presume de sus conocimientos, intenta avergonzar o intimidar al otro, o simplemente quiere enseñarle? La responsividad, tal y como se entiende aquí, tiene que ver con pretensiones desbordantes que rehúyen las cuadrículas de los órdenes dados y que a menudo se descartan como perturbación, turbulencia, anomia o caos.

2. Enfoques responsivos

La responsividad sería un mero principio si no surgiera ella misma de determinadas situaciones problemáticas. Así pues, empiezo con una lista abierta de enfoques que me resultan especialmente estimulantes y que dan a la responsividad una coloración interdisciplinaria.

3 Se trata de “modalidades de pretensión” a las que corresponden distintas modalidades de respuesta (Waldenfels, 1994, p. 243ss.). Los estímulos suscitan deseos; las exigencias y los retos suscitan fuerzas; las pretensiones aparecen de manera doble: como pretensiones sobre alguien (apelación) y como pretensiones sobre algo (reclamación), ellas pueden ser infringidas, mientras que los derechos pueden ser demandados (pp. 557-586).

1. *Medicina*: En primer lugar, me gustaría mencionar la medicina en la figura del neurólogo Kurt Goldstein, que dirigió una clínica de rehabilitación en Frankfurt en el periodo de entreguerras junto con el psicólogo de la Gestalt Adhémar Gelb y que se vio obligado a emigrar en 1933 como muchos de sus colegas judíos. Que yo sepa, fue el primero en utilizar sistemáticamente el término *responsividad*, que tomó prestado del entorno socio-médico de la Escuela de Virchow en Berlín. Responsividad se refiere a un comportamiento sano que está a la altura de las exigencias del medio, mientras que la irresponsividad define la enfermedad como una deficiencia correspondiente, con la inclusión de referencias sociales. Goldstein parte de la base de que el equilibrio vital está sometido constantemente a oscilaciones y sacudidas, que se descargan en ataques de ansiedad. La terapia que se refiere a tales perturbaciones adopta por sí misma la forma de una terapia responsiva, ya que no se limita a eliminar las perturbaciones funcionales, sino que refuerza o restablece el comportamiento de respuesta, en caso necesario restringiendo el medio.⁴

2. *Teoría de la Gestalt*: Los teóricos de la Gestalt de la Escuela de Berlín, como Kurt Lewin y Wolfgang Köhler, parten del análisis de los procesos de estructuración de *caracteres de solicitud* o *demandas*. Las formas materiales, como la bola rodante, la escalera ascendente o el arma amenazadora, están sujetas a una diferencia apelativa: “x requiere a y”; gramaticalmente, esto corresponde al gerundivo, que indica lo que hay que hacer en cada caso. También Karl Bühler, en su teoría lingüística, establece una función apelativa propia (véase Waldenfels 1994, pp. 481-484). Max Wertheimer y Karl Duncker transforman estos aspectos sociopsicológicos y sociopolíticos en forma de un pensar y actuar productivos que reestructuran nuestro pensar y actuar. El responder se distingue aquí de la mera reacción, antes de que el behaviorismo americano redujera la respuesta al mero efecto de un estímulo manipulable.

3. *Etnología del don*: Marcel Mauss (alemán, 1975) basa su teoría del don en una tríada de *dar*, *tomar* y *corresponder* o *devolver* (*rendre*), en la que este último no se reduce ni a un imperativo moral ni a un cálculo económico de intercambio. El acto de dar, en el que alguien da algo de sí mismo, trasciende la materialidad del don entregado, del mismo modo que el dar la respuesta trasciende la respuesta dada y el decir trasciende lo dicho. Esto incluye el hecho de que muchas cosas, incluida la palabra dada, tienen un valor intrínseco, pero no un precio que haga que una sea equivalente a la otra (Waldenfels 2012, cap. 6).

4. *Teoría polifónica del lenguaje*: El teórico ruso de la literatura y el lenguaje Mijaíl Bajtin parte de la base de una polifonía y una hibridación del habla de tal modo que cada palabra es una “palabra semi-extraña”. En este contexto, utiliza la palabra rusa

4 Revisar la obra fundamental *Der Aufbau des Organismus* de Goldstein publicada por M. Nijhoff en La Haya en 1934 y, mucho después de las traducciones francesa y estadounidense (la más reciente con prólogo de Oliver Sachs), hasta su publicación en suelo alemán por Fink-Verlag en 2014; sobre la responsividad ver pp. 330-344, 347. He retomado estas ideas en *Antwortregister* (1994), pp. 457-461 y en *Grenzen der Normalisierung* (2008), cap. 6.

otvestnost', que puede expresarse literalmente como *responsividad* (*Antwortlichkeit* o *answerability*). Cada palabra pronunciada en un contexto social tiene un carácter de respuesta.⁵

Además, se añaden a esto variantes de una fenomenología del otro, de lo extraño y del entre, en las que, si bien, motivos como el afecto, la apelación y el rostro desempeñan un papel decisivo, la respuesta, con la excepción de Emmanuel Levinas y Marcel Blanchot, suele ser sólo incidental.

3. Respuestas normales y extraordinarias

Ahora llego al meollo de la cuestión, el análisis fenomenológico de la responsividad. En el trasfondo se encuentra un supuesto antropológico como el de Nietzsche, que define al hombre como un *nicht festgestelltes Tier*, como un “animal inacabado” (KSA 5, p. 81). Debido a su deficiente equipamiento instintivo, el hombre se ve obligado a inventar cosas que no sólo aseguren su supervivencia, sino que también den a su vida una forma cultural. Aquí se rozan la carencia y la abundancia. Al principio, está la inseguridad de la *condición humana*. Ésta se expresa en afectos fundamentales como el asombro, con el que Platón hace iniciar la filosofía, o el miedo, que en Hobbes domina la vida social como temor a la muerte a manos de extraños. Pero también podemos pensar en preguntas bíblicas clave como la pregunta dirigida a Caín: “¿Dónde está tu hermano Abel?”

Para evaluar el peso de la responsividad, hay que distinguir entre respuestas normales y extraordinarias. La trivialización del problema de la respuesta, o su dilución, se basa en que se orienta demasiado unilateralmente hacia una interacción de pregunta y respuesta en la que ambas se ajustan una con otra de antemano.

Las respuestas *normales* están más o menos predefinidas y predeterminadas por objetivos, reglamentaciones o costumbres. Las respuestas aparecen entonces como *rellenos* que cierran vacíos en el presupuesto del conocimiento. Ejemplos extremos de ello son los cuestionamientos artificiales de las preguntas de examen en opción múltiple, en las que ni siquiera hay que formular la respuesta, o las preguntas puramente informativas, en las que la respuesta puede delegarse en aparatos. En las preguntas formalizadas, como las que son formuladas dentro de una lógica interrogativa, la respuesta puede darse mediante una fórmula de oración abierta como “x es justo”. John Searle, que en su teoría de los actos de habla define la pregunta como “solicitud de información” (1969, p. 69; 1983, p. 110), señala no obstante que en toda afirmación como “Sócrates es sabio” se plantea implícitamente la pregunta

5 Véase M. Bachtin, “Das Wort im Roman”, en: *Die Ästhetik des Wortes* (1979), pp. 185, 231, 233, sobre esto del autor *Vielstimmigkeit der Rede* (1999), Cap. 7: “Hybride Formen der Rede” y el estudio de Carina Pape sobre la obra temprana de Bajtín (2015), influida, entre otras cosas, por la fenomenología.

de si es así (1969, p. 124; 1983, p. 189), de modo que toda afirmación simple tiene algo de una respuesta.⁶ Las respuestas son más o menos normales según el margen de maniobra que muestre una pregunta, una propuesta o una regla. Esto también se aplica al cálculo económico de la oferta y la demanda o a un interrogatorio judicial. Lo decisivo es que en estos casos la respuesta no exceda el ámbito de lo normal.

Las respuestas *extraordinarias* se dan cuando es sobrepasado el marco de referencia establecido. Esto puede ocurrir en la vida personal, cuando algo como un cambio de profesión, una separación de personas cercanas, una desgracia o un comienzo de la violencia obliga a cambiar el modo de pensar y exige nuevas respuestas. Kurt Goldstein aborda repetidamente las perturbaciones del equilibrio vital que dan lugar a las “reacciones catastróficas” y exigen una respuesta como gritos de auxilio. Incluso la simple pregunta “¿eres feliz?” o “¿estás triste?” no puede responderse simplemente como una cuestión de conocimiento. Además, hay que pensar en anomalías que rehúyen la rutina de las reglamentaciones institucionales, ya sean datos de investigación que incomodan, casos jurídicos novedosos o virus desconocidos. Si se hace uso de construcciones auxiliares, ello demuestra que las estructuras se tambalean. Al fin y al cabo, hay acontecimientos colectivos como el estallido de guerras, sequías, inundaciones, crisis financieras o la afluencia de refugiados que exigen nuevas respuestas.

4. Pathos y Respuesta

Por responsividad entiendo precisamente aquello que hace del responder un responder. Es un rasgo básico de nuestro comportamiento, igual a la intencionalidad, la regularidad y la comunicatividad. Respondo *mientras* hago o digo esto o aquello, del mismo modo que sigo una regla *mientras* prometo algo, y del mismo modo que quiero decir algo *mientras* digo algo.

El responder mismo es un doble acontecimiento. Por un lado, consiste en la ocurrencia (*Widerfahrnis*), en el *Pathos* en griego, que oscila entre lo pasivo como un soportar, el sufrimiento doloroso bajo algo y la forma intensificada de la pasión. La respuesta proviene de aquello *por lo que* somos afectados. Esto incluye al placer y al dolor, que nos atraen o repelen. También incluye el hecho de que algo que nos llame la atención y nos haga prestar atención. Así como también que se nos ocurra algo y nos dé que pensar. Puesto que “un pensamiento llega cuando ‘él’ quiere, no cuando ‘yo’ quiero”, Nietzsche se considera justificado, al igual que Lichtenberg, para hablar de un “*se (es) piensa*” (*Más allá del bien y del mal*. Aforismo 17). En esto hay

6 Para las distintas formas de clasificación y domesticación de la respuesta, véase *Antwortwortregister* (1994), Parte 1.

que distinguir entre *afecciones* como solicitudes sin destinatario, como la avalancha que se aproxima, y *apelaciones* como solicitudes dirigidas, como una petición. En las ocurrencias yo mismo estoy implicado, pero no bajo la forma de un yo que realiza determinados actos, sino bajo la forma del dativo o acusativo: *me* ocurre algo, algo *me* afecta.

El *qué* del ser afectado se convierte en el *a qué* del responder, en el sentido de que yo me ocupo de ello en forma de volverme hacia o apartarme. Soy yo quien responde. A la forma elemental de respuesta le pertenece el acto reflejo espontáneo, como cuando alguien se estremece de dolor, se retuerce de dolor y estalla en gritos de placer o dolor. Goldstein demuestra que el reflejo ya tiene un sentido en la confrontación entre organismo y entorno, mientras éste percibe determinadas tareas y responde a perturbaciones; sólo el reflejo producido en condiciones artificiales de laboratorio es mecánico (Goldstein 2014, Cap. 5). Las respuestas innovadoras surgen de un trabajo de respuesta que puede compararse con el trabajo de duelo freudiano. El *a qué* del responder se convierte en *algo* mientras es interpretado, considerado, tratado, nombrado, calculado y entendido *como algo*. Este como (*Als*), conocido como el *como* intencional, perceptivo o hermenéutico, actúa como una especie de placa giratoria mientras transforma impresiones únicas en algo que se repite en forma de figuras de sentido y estructuras de reglas. Sólo así podemos decir que nosotros allí experimentamos. Sin esta transformación, la experiencia se disolvería en meras fulguraciones. Esta repetición original tiene la forma paradójica de una repetición de lo irreplicable, una “equiparación de lo no igual” que “pasa por alto” y “olvida” los matices individuales, como subraya Nietzsche (KSA 1, p. 880). De igual manera podría hablarse de una respuesta de lo incontestable. No hay respuestas definitivas, sino respuestas contingentes que no son ni arbitrarias ni forzosas. Éstas excluyen una “secuencia de progreso” clara, ya que responder, en su selectividad, siempre se da a costa de algo que, como las víctimas del progreso, no puede simplemente calcularse, a menos que se consideren los efectos secundarios que causan destrucción y depauperación como meros costos del progreso. Joseph Schumpeter, como economista, exige en el contexto de la igual consideración de las personas y las máquinas “que la comunidad no debería actuar ignorando el hecho de que [...] los ideales cuestan algo” (1950, p. 333).

Las respuestas que se repiten se fijan corporalmente en *disposiciones de respuesta* que nos disponen a comportarnos de una determinada manera y en actitudes como la *vigilancia* y la *atención plena*, con las que nuestra experiencia se moldea en un relieve de pretensiones selectivo. Hablamos de *aprecio* o *respeto* cuando entran en juego pretensiones personales. Lo que se describe con la palabra inglesa *responsiveness* pertenece a esta zona intermedia de habitualidades practicadas y aprendibles, que, sin embargo, presuponen el acto repetido de

responder. La vieja frase aristotélica “Se aprende a tocar la cítara tocando cítara” podría transformarse en la frase “Se aprende a responder respondiendo”. En cuanto a los *mandatos y prohibiciones de la atención*, pertenecen a un nivel normativo, y sólo aquí la respuesta se convierte en *responsabilidad*, la responsividad en una responsabilidad (*Responsabilität*), en la que nos referimos reflexivamente a lo que hemos hecho o pretendemos hacer. Una ética responsiva que comienza en un nivel prenормativo de mirar y escuchar, de mirar hacia otro lado y dejar de escuchar, llega más hondo que una ética de la responsabilidad. Emmanuel Levinas habla en consecuencia de una “respuesta de la responsabilidad” (*réponse de la responsabilité*) (1992, p. 311), y Edmond Jabès vincula este excedente responsivo con la exigencia de “responder a lo que escapa a la responsabilidad” (*répondre de ce qui échappe à la responsabilité*) (1987, p. 84).⁷

5. Diástasis

Llegamos a este punto, nos preguntamos cómo se relacionan el pathos y la respuesta. Como acontecimiento doble componen una unidad rota: como en el guion, la unión y la separación se dan al mismo tiempo. Uno no se puede derivar del otro, así como tampoco se puede desprender de él. El pathos o la apelación sería sin la respuesta como un simple soplo de viento, puesto que es en ella donde tiene un efecto; en el sentido opuesto, la respuesta no sería respuesta sin los estímulos y las adversidades que procesa.

La brecha entre pathos y respuesta recorre el sí mismo, que no aparece como sujeto unitario, sino como sí mismo dividido, dividido en *paciente* y *respondente*. Este hiato se expresa lingüísticamente en el cambio del pronombre personal: *me* sucede algo a lo que *yo* respondo. Más allá de esto, esta brecha tiene un carácter temporal propio que se diferencia de la secuencia de acontecimientos lineal en la que los hechos se suceden uno tras otro. Aquí damos con un *desplazamiento temporal* originario, una *diástasis* en la que algo aparece en tanto que se distancia, puesto que lo que nos sucede llega demasiado pronto si lo medimos según nuestras expectativas y precauciones, y nuestra respuesta llega demasiado tarde si la medimos según lo que precede a nuestra iniciativa. La grieta temporal es el espacio para una duda que busca su camino tanteando, para una espera que no espera nada concreto, sino que deja que las cosas lleguen. Solo las palabras y los hechos prefabricados se dan mecánica y automáticamente.⁸

7 En francés, *répondre de* (= ser responsable de algo) y *répondre à* (= responder a) están estrechamente relacionados.

8 Sobre estos desplazamientos de la experiencia que juegan un rol importante en el pensamiento contemporáneo y que también marcan la responsividad, véase *Bruchlinien der Erfahrung* (2002), cap. IV, de este mismo autor.

6. Lo pático y lo patológico

Finalmente, lo pático y responsivo se transforma en patológico cuando pathos y respuesta se separan de forma extrema. Por un lado, nos acercamos a un *pathos sin respuesta*, como en el caso del shock repentino, que hace que el movimiento del cuerpo quede paralizado; en el de conmociones, que hacen tambalear nuestro fundamento; así como acontecimientos traumáticos, que anclan al paciente en su pasado y solo se hacen patentes en el lenguaje corporal de los síntomas y después en el trabajo terapéutico. La inevitable posterioridad, que Freud constata explícitamente, es una de las fuentes para la teoría de la *différance* de Derrida. Por otro lado, nos acercamos a un *responder sin pathos* en forma de ideas, estereotipos e ideologías que se blindan ante nuevas experiencias y van desvaneciéndose en un futuro vacío. La responsividad muestra aquí su lado oscuro patológico y social-patológico.

7. Coafección y coresponsividad

Se abre ahora la pregunta por el modo en que los otros participan del acto responsivo. Si nuestra experiencia tiene un carácter responsivo genuino que nos saca de nosotros mismos y nos deja empezar en otra parte, entonces debe suprimirse la propuesta *individualista*, que atribuye a cada uno sus propias percepciones y emociones subjetivas que en realidad se socializan de forma secundaria a través de la empatía, las reglas generales, la creación de un consenso, etc. El pathos expone desde un inicio aspectos simpáticos y antipáticos. No obstante, también se deben descartar las propuestas colectivistas que, sea de forma genuina o de forma compensatoria, parten de un nosotros compacto, sin fisuras. La socialidad nace de un “con”: Yo con los otros. Recordemos la antigua frase: “No estoy aquí para odiar con otros, (*mitzuhassen*) sino para amar con otros (*mitzulieben*)”, el *synechthein* y *symphelein* que Antígona opone al poderoso Creón no se deben de leer ni como individualistas ni como colectivistas. Podríamos partir con Norbert Elias de un frágil “equilibrio-nosotros-yo”, que en cualquier momento puede inclinarse hacia un nosotros débil o un yo débil (1987, p. 238s.)

El doble acontecimiento de pathos y respuesta lleva directamente a una *coafección*: algo nos ocurre de tal manera que los otros, en tanto que co-pacientes (Kompatienten) del suceso son también afectados y apelados por él. La *coresponsividad* se relaciona con esto, en tanto que afirma que yo como respondiente respondo con otros en un modo de ‘co-respuesta’ y que cada uno como correspondiente responde a su manera. En el abismo profundo (*fruchtbaren Bathos* - Kant) de la experiencia social no hay, para empezar, ni individuos acabados ni colectivos acabados, sino que estos serían constructos ontológicos o metodológicos. Lo que hay son procesos de individuación y de socialización que se originan a la vez.

Como ejemplo de esto tomo el estallido de la Primera Guerra Mundial, sobre el que aun hoy se especula y que he tematizado ampliamente en *Schattenrissen der Moral* (2006, cap. IV). En el caso de esa guerra no podemos hablar de una simple suma de acciones individuales, así como tampoco de una red de estrategias o de un acontecimiento ontohistórico o mundial, sino de acontecimientos que suceden en un aquí y un ahora y que se propagan en el espacio y en el tiempo. Estos tienen sus espacios, en este caso, inicialmente el Puente Latino de Sarajevo, y se extienden sobre muchos otros campos de batalla: sus tiempos van desde la movilización militar en julio de 1914 hasta el alto al fuego en el otoño de 1918. Todos los coetáneos a estos eventos fueron afectados de distinta manera, fueran mayores o jóvenes, aptos para la guerra o no, belicistas o pacifistas, austríacos o rusos, alemanes o franceses. Incluso los contrarios a la guerra se ubican en este único campo de actuación y de batalla. Este acontecimiento tan amplio se puede describir retrospectivamente desde diversas perspectivas, solo agentes del espíritu universal tendrían una perspectiva unitaria. Una vez yo mismo intenté capturar este acontecimiento in fraganti y me referí a autores coetáneos como Stefan Zweig, Joseph Roth, Ico Andrić, Robert Musil y Henri Bergson, que con sus testimonios reaccionaron de forma espontánea al estallido de la guerra.

De la misma manera podríamos referirnos a Hiroshima, a la caída del muro de Berlín, a la masacre en la Plaza de Tiananmén, a Fukushima, a la última crisis financiera o a la actual oleada migratoria. Esta oleada, que surge de la violencia y de la necesidad, avanza sobre las fronteras estatales, choca contra distintas barreras y provoca disposición a ayudar y rechazo antes de que pueda ser canalizada con gran esfuerzo. Jan Patočka, que vivió en sus propias carnes la Praga de 1968, hablaba en su tiempo sobre estas catástrofes como de una “perturbación del sentido aceptado” (1988, p. 87). Pero también podemos pensar en infortunios personales que no quedan limitados a la existencia individual, sino que también hacen que nuestros seres queridos sientan miedo y dolor. Incluso quien muere en soledad no muere solo, puesto que la soledad también es una forma del *Mitsein* (estar-con). A esto se le añade que lo extraordinario no solo aparece de forma explosiva, sino también en forma de pequeños cambios imperceptibles de los que damos cuenta de forma tardía. En la época del Clasicismo de Weimar se distinguía así entre la preferencia de los vulcanistas por las explosiones eruptivas y de los neptunistas por fuerzas erosivas como el agua y el viento.

A partir de los sucesos que cambian el curso de los acontecimientos nos preguntamos cómo se da la comunidad performativa que nace de la responsividad. Esta comunidad tiene que ver con el co-ver (*Mitsehen*), co-escuchar (*Mithören*), co-sentir (*Mitfühlen*) así como con el co-hacer (*Mittun*), y precisamente en tanto que en un principio no nos referimos a lo mismo, sino que apuntamos con otros hacia algo que va a transformarse en lo mismo al estar todos unidos. El ya mencionado

‘como’ (Als) no solo hace una mediación entre lo particular y lo general que se va repitiendo, sino que también media entre lo propio y lo extraño. En este sentido, la atención ya toma la forma de una inter-atención cuando nos advertimos los unos a los otros sobre algo y la intención toma la forma de una cointención cuando el sentido y la creación de normas se gestionan de forma comunitaria. Así, tan pronto como partimos de una experiencia social, los conceptos sociales que conocemos se cargan de cierto valor.

Hagamos algunas aclaraciones categoriales sobre esto. Las experiencias colectivas se generan en forma de *superposiciones* y *entrecruces* entre lo propio y lo extraño. La coafcción agrupa los diferentes campos de sentido que se abren entre nosotros. Para Husserl hay una “mancomunidad de lo simple percibido” de modo que “en la consciencia de cada uno y en la consciencia comunitaria que nace de esta conexión surge un mismo mundo” (Hua VI, p. 166). Merleau-Ponty va un paso más allá y ancla la experiencia colectiva a una intercorporeidad que origina un intermundo (Merleau-Ponty, 1986).

Empecemos nuestro análisis con la escucha. Algo suena, retumba, resuena o chasquea. El sonido, que penetra nuestro oído, llena el espacio y se multiplica en el tiempo sin tener consideración con los límites de cada persona. Partamos de la escena con la que Stephan Zweig describe el momento en el que el atentado que dio origen a la Primera Guerra Mundial se hizo evidente: “Los sonidos del concierto inundan el parque del balneario y animan a la multitud que pasea entre los árboles como si fuera una sola masa y se abre un vacío cuando de repente todos se van” (2001, p. 246-249). Los ruidos y sonidos llegan a un auditorio si este no está protegido de alguna forma artificial. El eslogan que advertía “¡Enemigo, escucha!”, que en el Segundo Reich llevó a la creación de barreras acústicas, nos recuerda que no hay una escucha si no hay una potencial co-escucha. En referencia a los colores, estos no se reducen a impresiones del color, sino que componen un mundo de colores que le da una tonalidad concreta al mundo que compartimos. Los colores desarrollan su propia luminosidad, se intensifican a través de efectos de contraste, se cargan de un significado simbólico, punzan nuestra mirada o la tranquilizan. Ver rojo significa mucho más que ver rojo.⁹ La presión no se limita a una sensación de presión aislada. La presión inicia movimientos, crea una reacción, como en el caso del apretón de manos o de los empujones en una multitud que entra en pánico. La presión es parte de un mundo táctil que vincula la cercanía y la distancia sociales en el contacto o en el tocarse y fuerza una cercanía extrema en la búsqueda impertinente de contacto. El olfato y el gusto son sentidos atmosféricos: “huele, sabe”. Son impersonales, así como aparecen en expresiones metafóricas, señalan una sensibilidad anónima. El

9 Ver rojo es, en alemán, una expresión que alude a la pérdida de control de sí mismo (NdT).

gusto es parte del comer juntos, hasta el punto en que comer sal juntos se convirtió en latín en un emblema de la amistad. Esta forma social se podría complementar con la cenestesia a través del análisis del contacto erótico-sexual y de prácticas como el beso y el coito, en las que la ya mencionada intercorporalidad toma la forma de una experiencia de búsqueda movida por la afectividad.

¿Pero en qué consiste entonces la co-cenestesia, el hecho que se unan nuestras afecciones y nuestras respuestas?

(1) En primer lugar, mencionaremos metáforas como la de la superposición y el recubrimiento. Aquello que me afecta se superpone con aquello que afecta al otro. Relacionado con una escala de lo propio y lo distinto, esto significa que lo propio y lo extraño no coinciden, pero tampoco son completamente distintos. La separación total y la unión total son solo casos extremos. La coincidencia parcial encuentra su expresión lingüística en la conjunción “en tanto que”. En tanto que algo me asusta, me asusta algo que también afecta a los que me acompañan en el susto. Esto no significa que lo mismo suceda dos veces, sino que una cosa no se da sin la otra. Esta forma originaria de implicación performativa debe distinguirse de una implicación pragmática, semántica o incluso lógica.

(2) En segundo lugar, con esto se relacionan figuras como la de extenderse, coincidir o limitarse. En una experiencia compartida nuestros campos de atención y de efectualidad coinciden, de forma que lo que otro percibe con la mirada o el oído, también será visto o escuchado por mí, de modo que el acceso propio y el extraño se mezclan. Lo propio aparece en lo extraño, lo extraño en lo propio, así como hay partes masculinas en lo femenino y partes femeninas en lo masculino.

(3) La forma de marcar límites tiene un carácter específico. Las cualidades páticas no son entidades discretas con límites claros, sino que se deshilachan como los horizontes husserlianos. Como en cualquier experiencia espacio-temporal, tenemos que ver con *transiciones* fluidas. En su obra “Pensamiento y habla” Lex. S. Wygotsky se opone al egocentrismo infantil propuesto por Piaget, al que caracteriza con una expresión de Eugène Claparède como *sincretismo* (1969, cap. 2). Merleau-Ponty sigue a Piaget en su conferencia en la Sorbona en los 50 sobre “Las relaciones de los niños con los otros” (1994, p. 321-335). A veces sucede que un niño golpea a otro y lo acusa a su vez de que ese niño lo golpeó a él. La imputación de uno mismo y del otro destacan aquí de la misma manera que lo hacen en las acusaciones entre adultos. Sucede algo parecido con los híbridos culturales que llevan a que ciertos utensilios, objetos culturales o rituales europeos y de fuera de Europa aparezcan en otras culturas, como sucede con el estilo afro en las ciudades occidentales o con el traje europeo en los hombres de negocios japoneses. No obstante, esto mismo sucede con los pórticos griegos en las entradas de los edificios bursátiles, que otorgan a los negocios económicos un brillo numinoso. Por último, podríamos mencionar algunos procesos descritos por el psicoanálisis como el desplazamiento,

la condensación y sobre todo la transferencia, que tienen lugar por debajo del nivel de las identidades discretas. En total, la conexión que se da de esta manera se puede caracterizar, siguiendo a Husserl, como entramado. Toda distinción social inicia con la desagregación del entramado social (véase [Elias 1987, p. 53-56](#)).

Si nos dirigimos ahora al responder común, a la co-respuesta, el contexto se relativiza a favor del estar juntos (*Miteinander*). Todos nosotros nos dirigimos con los demás hacia algo que nos afecta, que tiene que ver con nosotros, que nos incita a algo. El estar juntos (*Miteinander*) se despliega en el punto en común del apego y el desapego, del mirar y escuchar, del apartar la mirada y el dejar de escuchar, en una alternancia de poner y quitar nuestra atención de aquello que nos llama la atención, que nos sorprende o que nos asusta. Lo común también se expresa en los ataques de risa y de llanto que responden a situaciones sin salida ([Plessner 1982, p. 174](#)) y que tienen un efecto contagioso hasta el punto de que se origina una cultura de la risa. A menudo llamamos la atención del otro con un “mira eso” o con una expresión del tipo “hagamos esto...” en el que sale a relucir el nosotros responsivo de forma performativa.

La comunidad que antecede a cualquier coordinación explícita es resultado de un hacer juntos recíproco que aparece bajo todas las formas posibles de la sinergia.¹⁰ La función fática del lenguaje entraría en esta categoría, en tanto que mantiene el habla de unos con otros y tiene un significado más profundo que la “habladuría” (*Gerede*) sin fondo de Heidegger. Cualquier cooperación que se lleve a cabo de una forma implícita va mucho más allá de una coordinación de las operaciones y acciones singulares. No es suficiente con que muchos hagan lo mismo, sino que se trata de que lo que hace uno interfiere con lo que hace el otro, de modo que una cosa refuerza, mitiga, impide o atraviesa la otra. Esta interferencia, que se da en el intercambio de miradas, de palabras o de acciones, que crea puntos de entrecruce especiales y que en Merleau-Ponty toma la figura de un quiasmo o quiasma ([1986, p. 228-233](#)) es mucho más que el resultado de un juego de fuerzas sociales. En el marco de una co-intencionalidad diversa, cada uno se relaciona con algo que absorbe a todos los afectados como conjunto, de modo que cada uno realiza en su propio cuerpo las intenciones de los demás.¹¹

Esto aplica al acto de tocar música juntos que Alfred Schütz ([1972](#)) describió con experticia; los músicos actúan como grupo que toca en conjunto en tanto que escuchan tocando y tocan escuchando. El ensayo sobre el teatro de marionetas de Kleist nos muestra con su oso espadachín que algo parecido pasa en la lucha. El oso

10 También Wolfgang Köhler habla de un “hacer juntos” en relación con la construcción de los chimpancés, que no tiene una adjudicación de roles fija, pero que tiene rasgos cooperativos ([1963, p. 120-123](#)).

11 Bernhard Schmid trata esta problemática en su libro *Wir-Intentionalität* ([2005](#)), aunque le da poco crédito a la coafeción (véase [Waldenfels 2015, p. 75s](#)).

para con rapidez todos los golpes, pero no puede hacer una finta. ¿Siente el oso lo que sucede en el espadachín humano antes de que este lo quiera y lo sepa? Esto nos hace pensar en el desplazamiento temporal con el que nos sorprendemos a nosotros mismos. Un ejemplo cotidiano de esto nos lo da el fútbol, en el que se hace explícita nuestra capacidad motora sinérgica, como cuando un jugador lanza la pelota en la dirección en la que corre un compañero: está avanzando su movimiento y actuando a partir del lugar en el que supone que el otro se va a encontrar. Esto presupone que el campo de juego está incorporado en el cuerpo, de modo que los espacios entre los jugadores del equipo contrario reclaman de inmediato cierta acción (Merleau-Ponty, 1976, p. 193). El esquema corporal, a partir del cual se orienta nuestro trato con las cosas, tiene un aspecto social en su propia espacialidad situada, como cuando alguien siente la mirada del otro a sus espaldas (Merleau-Ponty, 1986, p. 244s.). Al fin y al cabo, el co-actuar entre iguales debe distinguirse de la imitación mimética, que se muestra asimismo como productiva en tanto que, al igual que en el aprendizaje de los niños, esta imitación se va transformando en un co-actuar independiente.

Saquemos una conclusión. La interacción entre coafección, corresponsividad y cointención corresponde a una posición central que se puede caracterizar brevemente como sigue: No existe un nosotros responsivo sin un “a nosotros” pático, así como tampoco un nosotros sin un yo y un tú que tiene efecto en el nosotros y que remite al “a nosotros”. El *man* anónimo que habita nuestra corporalidad no tiene nada de una caída inauténtica en el sentido heideggeriano. Pero sí hay formas patológicas de los trastornos de personalidad y de la pérdida de sí mismo en los cuales la respuesta se parece mucho a una simple reacción. Así, cuando el *se* (*man*) absorbe la voz del yo y la sustituye por una pseudo-voz de eslóganes colectivos o por el poder de un caudillo, se va creando una masificación política como la que describió Freud con clarividencia y anticipadamente en su estudio *Psicología de masas y análisis del yo* (GW tomo 13) de 1921.

Quedan abiertas las preguntas por una organización explícita y una institucionalización del estar-con en las cuales el papel del tercero juegue un papel decisivo (véase Bedorf, 2003). No obstante, esto sería un tema adicional al que la fenomenología social tiene también mucho que aportar.

Referencias

- Bachtin, M. M. (1979). *Das Wort im Roman*. In M.M. Bachtin, *Ästhetik des Wortes* (hg. und übersetzt von R. Grübel). Suhrkamp.
- Bedorf, Th. (2003). *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. Wilhelm Fink.
- Elias, N. (1987). *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp.

- Freud, S. (1940). *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (GW 13). Fischer Verlag.
- Goldstein, K. (2014). *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*. Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846752814>
- Heidegger, M. (2007). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Hénaff, M. (2009). *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* (übersetzt von E. Moldenhauer). Suhrkamp.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Martinus Nijhoff.
- Jabès, E. (1987). *Le livre des marges*. LGF/Le Livre de Poche.
- Köhler, W. (1963). *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-00969-7>
- Levinas, E. (1992). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (übersetzt von Th. Wiemer). Verlag Karl Alber.
- Mauss, M. (1975). Die Gabe. Form und Funktion des Austausch in archaischen Gesellschaften. In M. Maus, *Soziologie und Anthropologie, Bd. II. Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellungen, Körpertechniken, Begriff der Person*. Hanser.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Die Struktur des Verhaltens* (übersetzt von B. Waldenfels). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110833102>
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (übersetzt von R. Giuliani und B. Waldenfels). Wilhelm Fink.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Keime der Vernunft, Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*. Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846729274>
- Nietzsche, F. (1980). *Kritische Studienausgabe* (KSA) (hg. Von G. Colli, und M. Montinari). Deutscher Taschenbuch Verlag; De Gruyter.
- Pape, C. (2015). *Autonome Teilhaftigkeit und teilhafte Autonomie. Der Andere in M. Bachtins Frühwerk*. Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846758946>
- Patočka, J. (1988). *Ketzerische Essays zur Geschichte und andere Schriften*. Klett-Cotta.
- Plessner, H. (1982). Lachen und Weinen. In H. Plessner, *Gesammelte Schriften VII*. Suhrkamp.
- Schmid, B. (2005). *Wir-Intentionalität*. Karl Alber Verlag.
- Schumpeter, J. A. (1950). *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Gunter Narr Verlag, A. Francke Verlag, Attempto Verlag.
- Schütz, A. (1972). Gemeinsam musizieren. In A. Schütz, *Studien zur soziologischen Theorie. Gesammelte Aufsätze Bd.2* (pp. 129-150). Martinus Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2849-3_7

- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- Searle, J. R. (1983). *Sprechakte* (übersetzt von R. Wiggershaus). Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1995). *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1999). *Vielstimmigkeit der Rede*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). *Schattenrisse der Moral*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2008). *Grenzen der Normalisierung* (erweiterte Ausgabe). Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2020). Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View. *Studia Phäenomenologica*, 20, 341-355 <https://doi.org/10.5840/studphaen20202015>
- Wygotski, L. S. (1969). *Denken und Sprechen* (übersetzt von G. Sewekow). Fischer Taschenbuch Verlag.
- Zweig, St. (2001). *Die Welt von Gestern*. Fischer Verlag.



López-Pellisa, Teresa. (2015). *Patologías de la realidad virtual: Cibercultura y ciencia ficción.* Fondo de Cultura Económica

Tatiana Afanador López

Universidad de Barcelona, Barcelona, España

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

E-mail: tatiana.afanador.lopez@gmail.com ORCID: 0000-0002-6827-7482

Recibido: 26 de septiembre de 2023 | Aceptado: 2 de noviembre de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.355002>

Se suele abordar la cibercultura desde la polémica entre lo real y lo virtual, esto es, se sostiene que el mayor peligro del ciberespacio en la vida cotidiana consiste en que ya no se puede distinguir lo real de sus simulaciones. Este abordaje dualista obedece a que, por lo general, en los estudios sobre la cibercultura se le concede poco valor a las dimensiones ficcionales que operan en el diseño de la virtualidad. Pero, este sesgo interpretativo también es causado porque en la historia de la tecnología se ha hecho popular una noción de simulación en la que constantemente desaparece el cuerpo del cibernauta. Así, este sesgo dualista y desencarnado en las prácticas discursivas alrededor del ciberespacio es lo que ha querido romper la profesora López-Pellisa en la obra que reseñamos. Para ello se embarca en la búsqueda de las principales ficciones que operan en la cibercultura y, al mismo tiempo, se ocupa de descifrar las herramientas analíticas para detectar sus patologías.

Esta reseña se centrará en los dos capítulos de la obra titulados “Propedéutica: aproximación teórica al concepto de realidad virtual” y “Análisis: diagnóstico de la realidad virtual”. Para evitar extenderme en los complejos efectos de las tecnologías computacionales o de la informática tanto a escala individual como colectiva, me enfocaré en hacer explícitas las razones por las cuales esta es una obra fundamental

para quienes se dedican a los estudios de la cibercultura, específicamente, para quienes se interesan en el debate en torno a las relaciones psicológicas que generamos con los dispositivos tecnológicos y con los mundos digitales. Estos mundos, según la autora (p. 23), han supuesto una revolución, ya que antes de su aparición girábamos alrededor de las imágenes y ahora lo hacemos dentro de ellas.

En el primer capítulo, “Propedéutica: aproximación teórica al concepto de realidad virtual”, se ofrece una serie de argumentos para rebatir la lectura metafísica del ciberespacio, según la cual, en este desaparece el cuerpo. En su lugar, la realidad virtual se define como “la interfaz humano-máquina que se basa en la capacidad de estimular y engañar a nuestros sentidos a través de la gráfica computacional” (p. 21). Esta manera de entender la realidad virtual implica que se trata de un tipo de tecnología enmarcada en la historia de la representación como símbolo o de la expresión a través de la imagen (p. 31). De modo que la profesora López-Pellisa postula que la ilusión que provoca la realidad virtual se remonta hasta el arte mimético concebido por los griegos, pasando por la pintura, la fotografía, el teatro de la experiencia o Sensorama, el cine, los hologramas y un sinnúmero de instrumentos creados para la producción de imágenes como, por ejemplo, el casco HMD (Head Mountain Display).

Luego de este recorrido por las tecnologías que fabrican ilusiones, el libro (pp. 53-66) establece dos distinciones cruciales para la cibercultura: 1) entre realidades artificiales, realidades virtuales, realidades aumentadas y *Metaverso*. 2) entre el ciberpunk y la ciencia ficción anterior a la publicación de *Neuromante* (2007), obra insignia por acuñar el término ciberespacio y por posicionar a los cibernautas como protagonistas de las narraciones. Vale la pena indicar que en este primer capítulo también podemos descubrir que, a pesar del tiempo transcurrido entre la publicación de la obra y el aumento de las discusiones en torno a los escenarios futuros de la Inteligencia artificial, este texto sigue estando vigente.

A partir del apartado acerca de los “Robots matemáticos” en adelante, la autora teje una interesante genealogía de los mecanismos de razonamiento artificial y enumera de modo ordenado las objeciones más relevantes en contra de las máquinas pensantes. Más aún, la obra de la profesora López-Pellisa (p. 41) es visionaria al formular las siguientes preguntas: ¿qué tipo de ilusión producen las máquinas con inteligencia artificial? O, ¿qué sucederá con la posibilidad de una realidad virtual generada directamente por nuestros cerebros?

Por otro lado, esta publicación se puede considerar un referente imprescindible a la hora de comprender la cibercultura desde el Sur global. El libro prolonga las intuiciones presentadas en *Historia de la ciencia ficción Latinoamericana II. Desde la modernidad hasta la posmodernidad*, dirigido y editado también por López-Pellisa (2021). Allí asumía el desafío de hacer una aproximación crítica a los estudios culturales de nuestra región, debido a la marginalidad de este género literario y a la

multiplicidad de identidades discursivas. Aunque esta historia de la ciencia ficción latinoamericana merece ser analizada en detalle por sí misma, considero que es al combinar ambas obras como toma más fuerza la idea de que la simulación de la realidad virtual funciona y es efectiva gracias a que siempre involucra la imaginación del cibernauta.

El segundo capítulo, titulado “Análisis: diagnóstico de la realidad virtual”, se compone de cinco patologías. A continuación, me detendré brevemente en cada una de ellas, con el fin de despertar la curiosidad de los futuros lectores a partir de la mezcla de ficciones, dispositivos tecnológicos y términos que provienen del estudio de las enfermedades.

Con el título “Esquizofrenia nominal” se hace hincapié en los excesos y arbitrariedades que se generan al utilizar la palabra ciberespacio como sinónimo de realidad virtual. En efecto, al usar estas palabras como si fueran sinónimos, perdemos una variedad de horizontes de interpretación que apuntan hacia las modificaciones que cada uno de estos entornos tecnológicos genera en las categorías de espacio y tiempo. En consecuencia, descuidamos las modificaciones que tanto el ciberespacio como la realidad virtual producen en nuestra percepción de lo real.

Estas modificaciones evidencian que ni el ciberespacio, ni la realidad virtual son tecnologías escapistas, esto es, tecnologías que el cibernauta consume hasta el punto de que olvida cómo comportarse en las rutinas del tiempo real. Al contrario, el ciberespacio nos teletransporta hacia ciertas coordenadas dentro de la pantalla, mientras que la realidad virtual potencia la creación de prótesis e interfases para estimular los sentidos (p. 82). Por consiguiente, este apartado nos aclara por qué no todos los mundos o espacios generados por un computador pueden ser denominados ciberespacios o realidades virtuales y, al final, se aboga por un futuro en el que se diseñe una interfaz híbrida, mestiza.

En el apartado “Metástasis de los simulacros” encontramos un examen exhaustivo sobre la proliferación de mundos virtuales. Para desarrollar esta metáfora, la profesora López-Pellisa se apoya y comenta dos referentes teóricos del pensamiento contemporáneo: en primer lugar, retoma las cuatro fases de evolución de la realidad virtual explicadas por Baudrillard (2001) en *Cultura y Simulacro*. En segundo lugar, cita el análisis de Žižek (2006) sobre el film *Matrix*, elaborado en *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*.

La obra pasa luego a desarrollar “El síndrome del cuerpo fantasma: ¿la obsolescencia cárnica?” En este síndrome se indagan las patologías que surgen de la interacción humano-máquina y se muestra por qué las corrientes actuales del transhumanismo y del posthumanismo son herederas de los mitos prometeicos, basados en castigar a todos aquellos que osan alcanzar la sabiduría divina mediante la tecnociencia, y de los mitos fáusticos, es decir, los mitos en los que se trasciende la condición humana al perseguir la inmortalidad. A mi modo de ver en este apartado

también se encuentra uno de los aportes más sobresalientes del libro: su estudio sobre las prótesis y los implantes. La profesora López-Pellisa nos invita, en este sentido, a hacer un recuento de las noticias recientes sobre brazos biónicos, manos envueltas en piel artificial, implantes cerebrales para persona tetrapléjicas, narices electrónicas e implantes que permiten la comunicación entre dos sistemas nerviosos. Y, para incentivar nuestra imaginación, en este apartado agrega el debate sobre la posibilidad y las consecuencias del trasplante de la mente, así como una variedad de obras de arte dedicadas a las modificaciones corporales. Entre estas obras se alude a “El hombre gastado” de Edgar Allan Poe, a la película *Soy un ciborg* de Par Chan-Wook (2020) y a la performance del gurú del *Body Art* Stelarc en la que escribe la palabra evolución con sus tres manos, dos biológicas y una robótica.

En “Misticismo agudo” se revisan las utopías tecnológicas que hablan de la posibilidad de alcanzar la inmortalidad. En estas utopías se hace patente la similitud entre la tecnología y las prácticas religiosas, ya que empieza a existir una fe en el rol divino de las máquinas, una devoción por la creación de vida artificial y es innegable la ubicuidad del ciberespacio. En última instancia, esta es la patología más infecciosa, pues funciona como un virus que se transmite en los productos culturales (p. 190). Por ende, la autora reivindica la urgencia de plantearnos las siguientes cuestiones: ¿la realidad virtual se convertirá en un paraíso artificial?, ¿qué sucederá con tendencias cibernéticas como la tecnorreencarnación?, ¿cuál es el alcance ideológico de las técnicas criogénicas?, ¿qué tan deseable es la tecnometempsicosis digital o la posibilidad de migrar la mente o el alma del cuerpo físico al espacio virtual?

Es en las páginas sobre “El síndrome de Pandora” donde la autora explora con detenimiento cómo la mujer es una construcción de la fantasía erótica masculina que data desde la creación de Galatea por parte de Pigmalión. Aquí se consigna una completa genealogía de mujeres robóticas o *ginoídes*, mujeres virtuales e híbridas para explicar cómo han operado hasta ahora las tecnologías del amor y del deseo. Asimismo, en este síndrome, las mujeres artificiales sirven de contrapunto para pensar por qué el cuerpo, el género y la tecnología son lugares donde se ejerce el poder cultural y simbólico.

Hasta aquí, espero haber recogido los rasgos más relevantes de estas patologías e, incluso, aspiro haber logrado mostrar, como lo anuncia la importante crítica cultural Taif Yehya al prologar el libro, que este nos guía por el intrincado laberinto de la tecnomitología y que, sin lugar a dudas, su originalidad reside en que se trata de un acercamiento clínico al mundo de la virtualidad.

Termino señalando algunos comentarios sobre el estilo y la forma de la obra. Al respecto, debo mencionar que la experiencia de lectura es similar a la que enfrentamos con un hipertexto, es decir, esta obra está compuesta por bloques de textos unidos de forma no secuencial. Entonces, los lectores tenemos la libertad de unir las piezas a nuestro antojo o de saltar de un lugar a otro de acuerdo con nuestros propios

intereses. Además, aunque a primera vista podría parecer que la obra presupone cierta familiaridad con la jerga tecnológica, ya que aparecen términos como imágenes sintéticas, iconosfera, avatar y cibernética, a lo largo de la obra se ofrecen definiciones pertinentes y aclaratorias, que realmente sirve de guía de lectura para todas aquellas personas que recién inician su camino de investigación. De hecho, considero que *Patologías de la realidad virtual: Cibercultura y ciencia ficción* puede funcionar como un excelente material educativo en cualquier nivel de formación.

La obra de la profesora López-Pellisa sobre la cibercultura podría calificarse, en suma, como un ensayo de carácter inmersivo. Y lo llamo inmersivo porque este libro nos invita a experimentar la virtualidad misma de los textos impresos y a profundizar en las reflexiones contemporáneas sobre el ciberespacio mediante abundantes ejemplos provenientes del arte, del cine y de la literatura, ejemplos que, seguramente, los lectores descubrirán con agrado en cuanto resulta estimulante hallar la intersección entre tecnología e imaginación sin caer en el pesimismo de las distopías cibernéticas que tanto abundan en nuestra época.

Referencias

- Baudrillard, J. (2001). *Cultura y Simulacro*. Kairós.
- Gibson, W. (2007). *Neuromante*. Minotauro.
- López-Pellisa, T. y Kurlat Ares, S. G. (Eds.). (2021). *Historia de la ciencia ficción latinoamericana II desde la modernidad hasta la posmodernidad*. Iberoamericana/Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783968692036>
- Žižek, S. (2006). *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Debate.

Filmografía

- Chan-Wook, P. (2006). *Soy un ciborg* [Film]. Moho Film.

Review of Puddifoot, K. (2021). *How Stereotypes Deceive Us*. Oxford University Press. 214 p.

Lou Thomine

Universität zu Köln, Cologne, Germany
Email : louthomine@gmail.com ORCID : 0009-0003-5395-019X

Received: January 22nd 2024 | Accepted: January 25th 2024

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.356040>

“How do stereotypes deceive us?” asks Katherine Puddifoot in her eponymous book, *How Stereotypes Deceive Us*, published in 2021 by Oxford University Press. The book’s ambition is clear: it is not a matter of determining whether stereotypes are deceptive but rather of determining the various ways they can be. Stereotypes, or the “social attitude that associates members of some social group more strongly than others with certain trait(s)” (p. 13), are studied here as hermeneutical tools that may or may not lead us to acquire knowledge. Nevertheless, as the title chosen by Puddifoot suggests, they can deceive us, and thus stand in the way of knowledge.

The stereotype is, therefore, the central focus of this book, which fills a major gap in the landscape of analytic social epistemology. Although the question of stereotype has been sporadically present, for example, in the recent book *Prejudice: A Study in Non-Ideal Epistemology* (Endre Begby, 2021), it has been largely overlooked by mainstream analytic epistemology. Puddifoot’s book offers theoretical and practical tools for questioning and understanding stereotypes.

After the first introductory chapter, which provides insight into the ambitions and structure of the book, Puddifoot starts her reflection with Chapter 2, clarifying the concept of stereotype, which will be discussed in the book. Stereotypes are not reduced to beliefs but can also be unconsidered or implicit social attitudes. The author begins her analysis by choosing between several positions on stereotypes,

which can be grouped into the following categories: normative or non-normative. A normative position implies making a judgment about using stereotypes, i.e. that they are always misleading and allow only distorted judgments to be made. A non-normative position, on the other hand, allows us to understand stereotypes as being true or not and thus to make correct or incorrect judgments (p. 8). This position was chosen and defended by Puddifoot, who produces several arguments to support that choice in Chapter 2.

Chapter 3 begins the construction of an epistemological theory of stereotypes aimed at proposing tools for determining the factors by which a stereotype can influence the chances of forming a correct judgment. To this end, Puddifoot defends a multi-factorial understanding of stereotyping, which she contrasts with the uni-factorial and bi-factorial visions (p. 8). The British philosopher explains that the former considers only the truthfulness of the stereotype: if it reflects reality, then it increases the chances of making a correct judgment. The second adds to truthfulness the quality of the information perceived about the stereotyped individual. Puddifoot suggests that other factors exist and should be considered when assessing stereotypes. This chapter is an opportunity to defend such a position and to criticize the common idea that a stereotype reflecting reality can necessarily be used to make a correct judgment.

Chapter 4 aims to highlight the difficulties raised by a conception Puddifoot deems intuitive, i.e. that recourse to a stereotype reflecting reality necessarily increases the chances of “achieving epistemic goals like knowledge and understanding” (p. 9). The author demonstrates here that this use of a stereotype reflecting reality can, contrary to common belief, lead to incorrect judgments and, therefore, not promote knowledge acquisition. She confronts this idea with contemporary analytical literature, addressing epistemic innocence, the analysis of epistemic injustice, and the moral dimension of beliefs. She also shows the consequences of a position like hers for these different theories.

Chapter 5 tests the multi-factorial position developed in Chapter 3. Puddifoot sets out what she sees as a dilemma we commonly face. We must choose between using stereotypes that reflect reality to achieve our epistemic goals or our ethical goals, which would be better achieved by not using stereotypes (for example, using racial or gender stereotypes would not be ethically correct, although, according to the common idea criticized by Puddifoot, it could enable us to form correct judgments). The multi-factorial position allows for a more in-depth analysis of the means of achieving these goals, which Puddifoot ultimately demonstrates are generally more easily achieved simultaneously, i.e. they often go hand in hand. Puddifoot shows that, while ethical and epistemic goals are sometimes in conflict, they are not always. She also shows that there are no predetermined ethical gains from avoiding the use of stereotypes

and that this use will sometimes be favorable, sometimes not, from both an ethical and an epistemic point of view.

Chapter 6 also highlights a dilemma. The dilemma is not whether to use stereotypes but whether to take the risk of being stereotyped. This dilemma arises for some people who might choose to hide aspects of their identity (Puddifoot takes the example of people with psychological difficulties) for fear of being stereotyped. The multi-factorial position again allows us to approach the dilemma differently. Puddifoot shows that, while these people may indeed be disadvantaged by revealing these features of their identity, they may also be disadvantaged by hiding them. In fact, certain mental states and the behaviors that result from them can be better perceived and understood in the light of certain psychological conditions, particularly by care staff. Puddifoot then explains how this argument can also be extended to other identity traits.

Chapter 7 opens the final movement of this book, namely the development of a theoretical framework to account for acts of stereotyping. This theoretical framework is pluralist and is based on a critical reflection on the various epistemological theories. The author divides these into three categories: theories that explore the causes, those that explore the status, and those that explore the consequences to distinguish between knowledge and mere beliefs (p. 11). By showing that a proper understanding of stereotypical acts requires explaining causes, status, and consequences at the same time, Puddifoot reveals that none of the theories she has previously outlined can fully account for stereotype use. The need for a “pluralist” theory capable of questioning aspects falling into these three categories is thus defended. Puddifoot proposes that this pluralist theory should be constructed by borrowing features from several existing epistemological theories.

This book's eighth and final chapter sets out in detail the pluralist approach mentioned in the previous chapter. This is the evaluative dispositionalism. It can be summarised as follows: to account for all the ethical and epistemic aspects of using a stereotype, it is necessary to evaluate the dispositions implemented by the subject. In other words, we need to assess how the subject is prepared to evaluate the stereotype she uses and how she is prepared to deal with any contrary evidence she might face.

The theoretical framework proposed by Puddifoot is *evaluative dispositionalism*. The author quickly demonstrates its necessity and how it responds precisely to the challenges she takes up throughout the book. Moreover, the author's neutrality towards her subject and her lack of prejudice, precisely towards those who would use stereotypes, is attractive. Despite coming from a field where stereotypes are notorious for causing all kinds of injustices, the author takes a refreshing and necessary step back from her subject. By proposing a framework that does not condemn stereotypes by default but allows them to be assessed according to various factors, Puddifoot is making an important statement within the field of social epistemology.

Although convincing, evaluative dispositionalism nevertheless lacks, I believe, an acceptance of stereotyping. Throughout the book, Puddifoot gives numerous examples of a subject stereotyping another – and evaluative dispositionalism is no exception to this pattern. However, it seems possible to imagine a subject stereotyping *herself*. For example, a little girl might associate herself with certain traits insofar as she belongs to the “little girls” social group and considers that dancing would be preferable to playing football. However, the mere possibility of such situations is not evoked in Puddifoot’s book. Committing to a nowadays traditional vision of a proper *social* epistemology, the author seems to conceive of knowledge and beliefs being formed only in contexts of information exchanges between several subjects. In so doing, she misses a crucial possibility of stereotype, namely, the ones a subject can hold towards herself and, although they result from the social environment, are not formed in exchange with another but somewhat internally. I argue that a proper exhaustive framework for stereotypes should be capable of assessing such occurrences.

Another remark one could make is about the practical effects of such a theoretical framework. What would be a well-disposed or poorly disposed subject? While the examples produced by Puddifoot allow her to sketch an answer for such a question, it is less obvious how it could be done for other cases. Recall the example of the little girl from the previous paragraph. How can we determine whether she is well or poorly disposed by associating herself with a certain identity group? Moreover, Puddifoot’s evaluative dispositionalism seems to associate a moral judgment with the epistemic judgment she makes. By being poorly disposed, the subject appears to be blameworthy for bad conduct, whether epistemic or ethical. Should we say, however, that a little girl living in a sexist society and subject to stereotypical injunctions daily is to blame for any misconduct, given the unjust beliefs she generates against herself? Suppose we accept such cases to count as stereotypes, and I cannot think of reasons not to do so. In that case, this might require clarification on ethical blame and epistemic responsibility matters.

Finally, it would have been profitable to have the consequences of the theoretical framework proposed by Puddifoot on the mainstream theories of knowledge developed further. Evaluative dispositionalism seems capable of more than the simple evaluation of stereotypes. If stereotypes exist, and if they cannot be accounted for by mainstream theories, as Puddifoot suggests, then those theories cannot account for all doxastic phenomena that exist. Consequently, the framework developed by Puddifoot is a strong argument against such views. Yet very little, if anything, is written on the subject.

In conclusion, these few remarks do not detract from the book’s quality. Better still, they promise a promising future since it seems to open numerous debates. This book deserves to be known for its rigorous analysis and innovative proposals.

References:

Begby, E. (2021). *Prejudice: A Study in Non-Ideal Epistemology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198852834.001.0001>

Puddifoot, K. (2021). *How Stereotypes Deceive Us*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192845559.001.0001>



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:

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. 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>.

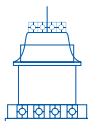
4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- 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

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 incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

11. Conflictos de intereses

- 11.1. El editor tiene formas para 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.

12. compromisos del autor

La Revista *Estudios de Filosofía* es una publicación enfocada en la divulgación de trabajos de investigación. Por ese motivo los autores que deseen presentar sus contribuciones a nuestra revista deben ceñirse estrictamente a los lineamientos éticos en investigación científica y a las buenas

prácticas en publicación. Nuestro compromiso con la edición de trabajos de alta calidad, con el aseguramiento de la evaluación por par doble-ciego, y con el respeto por la propiedad intelectual nos impulsa a solicitar, por parte de los autores, un seguimiento absoluto de los siguientes lineamientos:

- 12.1 El autor declara ser el autor del texto enviado y se compromete a demostrar la autoría del mismo en caso de que, en el proceso de verificación inicial del texto o en su evaluación, surjan dudas con respecto a la propiedad del texto.
- 12.2 El autor se compromete a citar apropiada y rigurosamente las investigaciones, trabajos, literatura, datos, gráficas y cualquier otro material sujeto a derechos de propiedad intelectual que sean empleados en su trabajo. En caso de no hacerlo, su texto será rechazado y procederá la solicitud de explicaciones según los lineamientos de COPE.
- 12.3 Cuando el artículo utilice datos, se podrá pedir oportunamente al autor que provea los datos originales de su trabajo por lo que deben estar dispuestos a ofrecer acceso a los mismos o al repositorio en donde se encuentren, incluso luego de haber sido publicado el artículo.
- 12.4 El texto que se someta a consideración a *Estudios de Filosofía* debe ser completamente original e inédito, y no estar en proceso de evaluación en otra revista. No procesaremos por ningún motivo textos que estén publicados total o parcialmente en otras revistas o repositorios. Asimismo, y con el fin de preservar la imparcialidad en la evaluación de par doble-ciego, no aceptaremos textos en los que la similitud con trabajos del mismo autor supere el 30% del manuscrito.
- 12.5 El autor no podrá entregar como propio un texto que haya sido producido por medio de inteligencia artificial. El autor debe asumir la responsabilidad por uso indebido o falso de propiedad intelectual realizada por la inteligencia artificial.
- 12.6 En caso de haber más de un autor, el contacto principal se compromete a dar fe de la efectiva participación de los demás autores en el texto. La revista *Estudios de Filosofía* no aceptará la publicación de textos que presenten autores “fantasma” o que incluyan en la autoría personas que no son artífices directos del manuscrito.
- 12.7 El autor se compromete a hacer explícitas las fuentes de financiación de su texto y la veracidad de su afiliación académica vigente. Asimismo, el autor no podrá reportar afiliaciones académicas que no tengan relación directa con el producto investigativo sometido a consideración de la revista.
- 12.8 El autor se compromete a corregir sus artículos, en tiempo, contenido y forma, según las indicaciones de los evaluadores, el Director y Editor de la Revista. En el caso de que el autor haga caso omiso de las recomendaciones, la Revista se reserva el derecho a publicar el artículo.
- 12.9 Cuando un autor descubra un error grave en un trabajo propio, es su obligación notificar al director y al editor, así como cooperar con ellos para la rectificación pública del error cometido en el artículo original.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el [Committee of Publication Ethics \(COPE\)](#)

Última actualización: octubre 2024.



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.

12. Author commitments

Estudios de Filosofía is a publication focused on the dissemination of research. For this reason, authors who wish to present their contributions to our journal must strictly adhere to the ethical guidelines in scientific research and good practices in publication. Our commitment to publishing high-quality works, ensuring double-blind peer evaluation, and respecting intellectual property prompts us to request, on behalf of the authors, absolute compliance with the following guidelines:

- 12.1 The author declares to be the author of the text sent and undertakes to prove its authorship if, in the process of initial verification of the text or in its evaluation, doubts arise regarding the ownership of the text
- 12.2 The author undertakes to properly and rigorously cite research, works, literature, data, graphs, and any other material subject to intellectual property rights that is used in his work. If the author does not do so, the text will be rejected, and the request for explanations will proceed according to COPE guidelines
- 12.3 When the article uses data, the author may be asked to provide the original data of their work in a timely manner, so they must be willing to offer access to it or to the repository where they are stored, even after the article has been published
- 12.4 The text submitted for consideration to *Estudios de Filosofía* must be completely original and unpublished, and not be in the process of evaluation in another journal. We will not process, for any reason, texts that are published in whole or in part in other journals or repositories. Likewise, and in order to preserve impartiality in the double-blind peer evaluation, we will not accept texts in which the similarity with works by the same author exceeds 30% of the manuscript
- 12.5 The author may not submit as his own a text that has been produced by means of artificial intelligence. The author must assume responsibility for improper or false use of intellectual property made by artificial intelligence
- 12.6 If there is more than one author, the main contact undertakes to attest to the effective participation of the other authors in the text. The journal *Estudios de Filosofía* will not accept the publication of texts that present «ghost» authors or that include in the authorship people who do not participate as authors in the production of the manuscript
- 12.7 The author undertakes to make explicit the sources of financing for his text and the veracity of his current academic affiliation. Likewise, the author may not report academic affiliations that do not have a direct relationship with the research product submitted for consideration by the journal

- 12.8 The author undertakes to correct his articles in time, content, and form according to the instructions of the evaluators, the Director, and the Editor of the journal. In the event that the author ignores the recommendations, the Journal may reconsider publishing the article
- 12.9 When an author discovers a serious error in his or her own work, it is his or her responsibility to notify the director and editor, as well as to cooperate with them for the public rectification of the error made in the original article

This code is based on the guidelines provided
by the [Committee of Publication Ethics \(COPE\)](#)

(Last update: October, 2024)

Estudios de Filosofía

Artículos de investigación

- 5-33 Helen's argumentative coherence and the didactic element of Gorgias' rhetoric
Maicon Reus Engler
- 34-53 Blaise Pascal: Politics as the *différance* of God's will
Stéphane Vinolo
- 54-74 Language of shock and present experience: Benjamin as a reader of Baudelaire
Gustavo Chataignier, Lorena Souyris
- 75-102 La expresión filosófica de Walter Benjamin y María Zambrano: entre poetas y profetas
de un pretérito olvidado
Luis Eduardo Hernández Gutiérrez
- 103-123 Las dos caras políticas de Jano. Una propuesta de justificación de la relación entre consenso
y conflicto en la democracia deliberativa
Santiago Prono
- 124-141 Ontología, historia y epistemología en la teoría de los ensamblajes
Alberto Villalobos Manjarrez
- 142-160 Jean-Luc Nancy, el comunismo ontológico y la revolución del espíritu
Daniel Alvaro
- 161-179 Lenguaje y grupos sociales. Algunas observaciones sobre el programa intencional en ontología
social
Leandro Paolicchi
- 180-197 Byung-Chul Han Goes to the Movies: Phenomenology of Relations with the World in *Der Himmel
über Berlin* (1987)
Andrés Botero-Bernal, Javier Orlando Aguirre-Román, Juan David Almeyda-Sarmiento

Traducción

- 198-214 Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica
Bernhard Waldenfels (autor), José Luis Luna Bravo, Natalia Rodríguez-Martín (traductores)

Reseñas

- 215-219 López-Pellisa, Teresa. (2015). *Patologías de la realidad virtual: Cibercultura y ciencia ficción*.
Fondo de Cultura Económica
Tatiana Afanador López
- 220-224 Review of Puddifoot, K. (2021). *How Stereotypes Deceive Us*. Oxford University Press. 214 p.
Lou Thomine

Nota a los autores

Código de ética de publicación

Ethics guidelines

