

Estudios de Filosofía

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

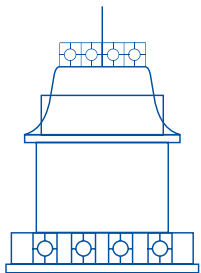
Enero-junio de 2026

N.º 73



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Filosofía



Estudios de Filosofía

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

Enero-junio de 2026

CONTENIDO

Artículos de investigación

- 5-26 El papel de Sócrates como portero: controles migratorios y temporales en el *Filebo* de Platón
Lucas Manuel Álvarez
- 27-49 La igualdad en Hobbes y su doble carácter: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional
Jenny Carolina Burgos Casas
- 50-71 ¿Puede tocarse el soberano? El poder y lo háptico en Jacques Derrida
Diego A. Soto-Morera
- 72-94 Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers
Constanza Giménez Salinas
- 95-113 El tiempo lúdico: trazos de una fenomenología del juego
Marcela Venebra Muñoz
- 114-137 Hans-Georg Gadamer y la fenomenología: pertenencia y distancia crítica
Erika Whitney
- 138-159 Tiempo y eternidad en Tomás de Aquino. Reconstrucción y aproximación crítica
Jorge Enrique Pulido Blanco
- 160-180 Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica
Marjorie Schliebener Tobar
- 181-203 Oralidad, escritura y escuela: una lectura pedagógica de los inéditos de Emmanuel Levinas
Natalia Rodríguez Martín
- 204-225 El carácter social de la verdad en Deleuze
Héctor Sevilla Godínez
- 226-250 A step toward dynamic externalism
Rodolfo López García

CONTENIDO

251-278	Información y conocimiento en la mecánica cuántica relacional <i>Juan Vila</i>
	RESEÑAS
279-283	Farisco, M. (2021). <i>Filosofía de las neurociencias: Cerebro, mente, persona</i> . Ediciones Universidad Católica de Salta <i>Manuel Matías Ambiado-Lillo</i>
284-287	Améry, J. (2024). <i>Fragmentos sobre el antisemitismo: una aproximación a las fisuras de la modernidad</i> (L. Sánchez Marín, trad.). Ennegativo Ediciones. <i>Carlos Vanegas Zubiría</i>
288-289	Nota a los autores
290-294	Código de ética de publicación
295-299	Ethics guidelines

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Enero-junio de 2026

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:

- **Publindex** - Índice Nacional de Publicaciones Científicas, Colciencias, Colombia
- **SciELO** - Citation Index

- **Latindex**. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal
- **Philosopher's Index**. Philosophy Documentation Center, Estados Unidos
- **Ulrich's Periodicals Directory**, Estados Unidos
- **Dialnet**, España
- **EBSCO** - Fuente Académica Premier
- **REDALYC** - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
- **ERIH PLUS** - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
- **IBZ** - Internationale Bibliographie der Geistes
- **DOAJ** - Directory of Open Access Journals
- **REDIB** - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- **J-Gate**
- **V-leX**
- **Scopus**
- **Web of Science**

© 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 | Enero-junio de 2026

Fundador:

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

Director:

Dr. Santiago Arango Muñoz
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, República Bolivariana de Venezuela

Dr. Gonzalo Serrano Escallón

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dr. Plínio Junqueira Smith

Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas

Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España

Asistente editorial:

Juan Andrés Giraldo

Corrección de estilo:

José Luis Luna Bravo
Lenin Aníbal Pineda Canabal
Santiago Arango Muñoz
Helbert Eduardo Velilla Jiménez

Traducción y revisión de texto en inglés:

Sergio H. Orozco Echeverri

Practicante

Mariana Múnera Cartagena

Diagramación:

Erledy Arenas. 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

El papel de Sócrates como portero: controles migratorios y temporales en el *Filebo* de Platón*

Lucas Manuel Álvarez

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
lucasmalvarez@gmail.com

Recibido: 26 de agosto de 2025 | Aceptado: 14 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362041>

Resumen: Hacia el final de *Filebo*, discutiendo el valor de distintos tipos de conocimiento, Sócrates se compara con un portero que, vencido por una multitud de “saberes impuros”, decide abrir las puertas y permitir el ingreso de estos visitantes. En el presente trabajo, nos ocupamos de situar esa imagen en una tradición literaria que explora, mediante la figura de los porteros, el control de los umbrales y la cuestión de quién debe cruzarlos, cuándo y cómo. Asimismo, examinando los sentidos y funciones del símil socrático, nos proponemos identificar el papel decisivo que desempeña en el cumplimiento del objetivo ético del diálogo: la conformación de la vida buena.

Palabras clave: *Filebo*, mezcla, portero, vida buena, conocimiento

Cómo citar este artículo:

Álvarez, L. (2026). El papel de Sócrates como portero: controles migratorios y temporales en el *Filebo* de Platón. *Estudios de filosofía*, 73, 5-26. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362041>

* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto UBACyT (20020190100095BA) “Refutación y dialéctica en Platón y Aristóteles”, bajo la dirección de la Dr. Graciela. E. Marcos. Lugar de trabajo: Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, UBA.



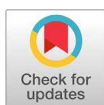
The Role of Socrates as gatekeeper: Migratory and temporal controls in Plato's *Philebus*

Abstract: Toward the end of the *Philebus*, while discussing the value of different kinds of knowledge, Socrates compares himself to a gatekeeper who, overwhelmed by a crowd of “impure forms of knowledge,” decides to open the gates and let them in. This paper situates Socrates’ image within a literary tradition that uses the figure of the gatekeeper to explore the control of thresholds and the questions of who should cross them, when, and how. By examining the meanings and functions of Socrates’ simile, the analysis reveals its decisive role in advancing the dialogue’s ethical aim: shaping the good life.

Keywords: *Philebus*, mixture, gatekeeper, good life, knowledge

Lucas Manuel Álvarez: Doctor en Filosofía (UBA), Magíster en Estudios Clásicos (UBA) y Profesor Universitario en Filosofía (UNGS). Se desempeña como docente en Historia de la Filosofía Antigua (FFyL, UBA) y en Introducción al Pensamiento Científico (CBC, UBA). Sus áreas de investigación comprenden la sofística antigua, las relaciones entre Platón y el teatro, y las propuestas dialécticas y ontológicas del Platón tardío. En torno de esas temáticas ha publicado un libro (*Platón contra el sofista*, TeseoPress, 2019), capítulos de libros y artículos en compilaciones y revistas académicas de América Latina y Europa.

ORCID: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362041>



Introducción

La ‘disposición’ (διάθεσις) (Platón, 2012, *Phlb.* 11d4) del alma capaz de proporcionar una vida feliz a todo ser humano es el leitmotiv del diálogo *Filebo*. A lo largo de una discusión que, en muchos momentos parece desviarse, Sócrates y Protarco nunca olvidan su preocupación inicial.¹ En principio, Sócrates defiende que aquella vida está compuesta de sabiduría, mientras que Protarco supone que se identifica con el placer. Sin embargo, rápidamente se advierte que la vida buena comporta, en realidad, una mezcla de placer y sabiduría. Esa conclusión abre paso a una serie de disquisiciones metodológicas, ontológicas y clasificatorias en torno a los diversos tipos de placeres y saberes, al cabo de las cuales se retoma el examen de la composición de aquella mezcla. La primera preocupación de los interlocutores consiste en determinar qué ingredientes y qué cantidades específicas compondrán la vida feliz. En ese contexto, Sócrates se presenta a sí mismo como un portero encargado de vigilar el ingreso de dichos ingredientes (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-8). En las siguientes páginas, voy a concentrarme en esa imagen brindada por el personaje platónico. En primer lugar, revisaré una serie de antecedentes en escenas tanto de la comedia antigua como de los propios diálogos de Platón, en las que los porteros cumplen roles protagónicos. En segundo lugar, retomaré el pasaje de *Filebo* con el objetivo de examinar los sentidos explícitos e implícitos, así como el alcance de ese rol particular que Sócrates adopta.

Sócrates ante las puertas

El primer contacto de un visitante al llegar a una casa ateniense acomodada solía ser con un portero, mientras que en hogares más modestos eran los *παῖδες* quienes anunciaban la llegada del forastero. Los obstáculos que sendos personajes podían oponer al ingreso del visitante dieron lugar a una serie de tópicos que la dramaturgia de la época no tardó en adoptar y desarrollar (Reverman, 2006, p. 183). Situado en el escalón más bajo de la jerarquía doméstica, el portero era representado de manera estereotípica como una figura hostil.² Esta caracterización propiciaba que sus encuentros con los visitantes se desarrollaran bajo dinámicas de agravio, rechazos, equívocos y ruptura del diálogo. Las escenas en las que el protagonista es un portero pueden considerarse neutras en términos de género; sin embargo, a medida que el personaje adopta un comportamiento más grosero y rudo, estas situaciones se volvían más propicias para el

1 Si bien la estructura general de *Filebo* parece clara, los intérpretes coinciden en que, en un análisis detallado, el diálogo presenta una organización opaca y cierta agregación dispersa de temas. En ese sentido, ha sido comparado por Bury (1897, p. ix) con “un viejo roble retorcido y nudoso”.

2 Véase Eurípides (1985, *Tro.* 492-4).

desarrollo de rutinas cómicas (Brown, 2000, p. 3).³ Un ejemplo prototípico se encuentra en *Acarnienses* de Aristófanes. En esta pieza cómica, Diceópolis, el protagonista, se dirige a la casa de Eurípides con el propósito de solicitarle unos vestidos que le permitan presentarse de una manera miserable ante sus detractores (Aristófanes, 1993, *Ach.* 380-5). Al llegar, el criado de la casa —con la puerta entreabierta— le interpone un primer obstáculo advirtiéndole que su amo “dentro está sin estar dentro” (Aristófanes, 1993, *Ach.* 396), que su cuerpo está dentro componiendo una tragedia, pero su alma está fuera recogiendo versos. Desconcertado, Diceópolis vuelve a llamar al dueño de casa, pero el criado le cierra la puerta en su cara. A pesar de ello, el protagonista no se rinde, insiste, llama a Eurípides por su nombre y advierte que seguirá golpeando la ‘puerta’ (θύραν) (Aristófanes, 1993, *Ach.* 403). Finalmente, el dueño responde desde el interior con un seco: “No tengo tiempo” (Ἄλλ’ οὐ σχολή) (Aristófanes, 1993, *Ach.* 407).⁴ Unos versos después, ante la insistencia del visitante, Eurípides accede a lo solicitado y Diceópolis consigue las vestimentas que vino a buscar. Rutinas como esta de *Acarnienses* con porteros de protagonistas escenifican problemáticas sobre el control de los umbrales y la cuestión de quién debe (o no) cruzarlos, cuándo y cómo. Así, representados como figuras hostiles y malhumoradas, los porteros ejercen funciones de vigilancia y supervisión migratoria.

En continuidad con esa tradición cómica, Platón incorpora en sus diálogos algunas escenas protagonizadas por porteros. Los vínculos entre el drama antiguo y el diálogo platónico han sido ampliamente reconocidos y estudiados desde la antigüedad, con especial intensidad durante el último siglo (Arieti, 1991; Nussbaum, 1986, pp. 183-186; Puchner, 2010). En el caso específico de la comedia, la tradición ha dado testimonio de una admiración de Platón hacia Aristófanes (Capra, 2001, p. 44). Por su parte, la crítica contemporánea identificó numerosos elementos cómicos en la trama de varios diálogos, afinidades entre el personaje de Sócrates y el héroe cómico e incluso se ha propuesto que algunos diálogos mantienen, en su conjunto, una relación estructural y temática con ese género dramático.⁵ Tal es el caso de *Protágoras*, cuya ambientación en dos espacios residenciales distintos —la casa de Sócrates y la residencia de Calias— parece constituir un puente entre ambos géneros literarios (Capra, 2001, p. 45 n. 47). De hecho, justamente en la escena que dramatiza el ingreso a esa residencia, se retoman las rutinas cómicas asociadas a la figura del portero. Antes de detenernos en ese pasaje, conviene leer el prólogo de este diálogo, donde Platón despliega su maestría en la creación de atmósferas. Es de madrugada y un joven y ansioso Hipócrates golpea de manera violenta la “puerta” (θύρα) (Platón,

3 Brown (2008) ofrece un resumen comentado de las diversas escenas de la comedia aristofánica donde aparece porteros. Véanse también Reverman (2006, p. 184, n. 10) y Taplin (1977, p. 340).

4 Véase Eurípides (1982, *Hel.* 468).

5 Sobre los elementos cómicos presentes en los diálogos, véanse Duque (2023) y Puchner (2010). Sobre las relaciones entre Sócrates y el héroe cómico, véase Tanner (2017).

2006a, *Prt.* 310b1) de la casa de Sócrates.⁶ Alguien lo deja pasar, y una vez dentro, el joven confiesa a gritos su deseo de que el dueño de casa lo acompañe a escuchar a Protágoras que ha llegado a la ciudad. En contraste con la ansiedad de Hipócrates, Sócrates dilata el encuentro porque prefiere, por un lado, esperar la salida del sol y, por el otro, testear si el joven tiene las defensas desarrolladas para enfrentar los eventuales peligros de una disertación sofística. Concluido ese primer intercambio, ambos emprenden la caminata hacia la mansión de Calias, un mecenas ateniense que estaba hospedando al abderita. No obstante, el encuentro vuelve a postergarse: al acercarse al “portal” (πρόθυρον) (Platón, 2006a, *Prt.* 314c3) de la mansión, los recién llegados deciden no interrumpir la discusión en curso hasta alcanzar un acuerdo. Una vez concluido ese intercambio, tiene lugar la escena que aquí nos concierne, la cual supone una tercera postergación.

Al intentar ingresar a la mansión, Sócrates e Hipócrates se encuentran con el ‘portero’ (θυρωρός) (Platón, 2006a, *Prt.* 314c8), quien, irritado por la cantidad de sofistas que estuvieron merodeando las inmediaciones, decide no permitirles el ingreso.⁷ “Cuando golpeamos la puerta (ἐκρούσαμεν τὴν θύραν) [afirma Sócrates], al abrir y vernos, dijo: “¡Ah! ¡Son sofistas! ¡No tiene tiempo para eso!” (Platón, 2006a, *Prt.* 314d2-3) y “cerró la puerta (θύραν) con las dos manos tan resuelto como pudo” (Platón, 2006a, *Prt.* 314d3-5).⁸ En contraste con el ingreso expedito de Hipócrates a la casa de Sócrates en la escena anterior, en esta ocasión el portero ejerce un férreo control migratorio. Él se ocupa de filtrar los ingresos y les prohíbe la entrada creyéndolos sofistas. En un nuevo juego de espejos con la escena anterior, si a Hipócrates le fue difícil salir de la casa de Sócrates porque este deseaba prepararlo antes de escuchar a un sofista, ahora le es difícil ingresar a la mansión de Calias porque el portero los confunde a ellos con sofistas. Asimismo, Platón parece estar dialogando con la escena comentada de *Acarnienses*. Los puntos de contacto son evidentes: con toques de humor físico, en ambos casos el portero rechaza a los visitantes aduciendo falta de tiempo.⁹ Sorprendidos ante el rechazo, Sócrates e Hipócrates vuelven a golpear la puerta, pero esta vez se anuncian del siguiente modo: “no vinimos para ver a Calias ni somos sofistas” (Platón, 2006a, *Prt.* 314d7-8). Dicho esto, el portero “abrió la puerta (ἀνέφωξεν τὴν θύραν)” (Platón, 2006a, *Prt.* 314e2). Como puede advertirse, Sócrates ha interpretado de modo correcto la situación: el portero está cumpliendo su función de impedir el paso a los intrusos, y en esta ocasión el criterio aplicado parece ser de orden aritmético. Platón no lo explicita, pero puede suponerse que el portero ha calculado cuántos sofistas ha dejado ingresar desde temprano y decide

6 Charalabopoulos (2024, p. 37) vincula esa escena de *Protágoras* con una de la comedia *Asambleístas* de Aristófanes.

7 Con respecto a la condición de eunuco del portero, véase Denyer (2008, p. 79).

8 La traducción le corresponde a Divenosa (2006).

9 Charalabopoulos (2024, p. 34) vincula esta escena de *Protágoras* con otra de la comedia *Ranas*. Sobre la cuestión del tiempo libre, véase Duque (2023, p. 141) y Pavlou (2015, p. 95).

imponer un límite. De algún modo, el cupo se ha completado. Por esa razón, Sócrates enuncia una especie de contraseña para ingresar: no quieren molestar al dueño de casa, pero —sobre todo— no son sofistas.

A juicio de Capra (2001, p. 42), las actividades desarrolladas en casa de Calias pueden ser equiparadas a un simposio, lo que explicaría una serie de vínculos entre los diálogos *Protágoras* y *Banquete*. De hecho, con excepción de Aristófanes, todos los interlocutores de *Banquete* están presentes en aquel diálogo de juventud; en ambos, Sócrates se dirige con un joven a una casa privada y, antes de entrar, se detiene en el umbral para concluir una investigación intelectual. Quisiera detenerme ahora en algunas escenas de *Banquete* en las que, aun sin una figura de portero claramente identificable, el motivo de las puertas, el cruce de umbrales y la vigilancia de esos espacios adquieren un protagonismo destacado. Al comienzo del relato que Aristodemo transmite a Apolodoro, se menciona su encuentro con Sócrates, quien, de camino a la casa de Agatón, justifica su visita explicando que el día anterior, “espantado por la multitud (ὄχλον)” (Platón, 2015, *Smp.* 174a7), se había retirado de la casa del poeta con la promesa de regresar. En ese contexto, Sócrates le pregunta a Aristodemo si él desea participar del banquete de Agatón, aun “sin haber sido invitado (ἄκλητος)” (Platón, 2015, *Smp.* 174b).¹⁰ Aceptada la propuesta, Sócrates reformula un viejo proverbio al afirmar que “los buenos acuden por cuenta propia a las fiestas de Agatón” (Platón, 2015, *Smp.* 174b4-5). Rowe (1998, p. 131) sugiere que el proverbio original podría ser: “los buenos o nobles van por cuenta propia a las fiestas de los inferiores”. Sócrates habría sustituido “inferiores” por “Agatón” dado que —salvo por un acento— suena igual que el adjetivo ἀγαθός. Ahora bien, más allá de esa paronomasia, lo interesante es que inmediatamente después Sócrates sugiere que Homero ultrajó ese proverbio haciendo que un guerrero inferior como Menelao acuda a la fiesta de un guerrero mejor como Agamenón (Homero, 1991, *Il.* 10.222–226). Lo que parece estar en juego aquí, y que anticipa lo que ocurrirá después, es que un superior puede acudir a la fiesta de un igual o de un inferior (sin ser invitado), mientras que lo contrario es indeseable (Giannopoulou, 2017, p. 25). Aristodemo entiende, con modestia, que corre un riesgo, pues siendo él un hombre vulgar, acude a la casa de alguien a quien considera más sabio que él (Platón, 2015, *Smp.* 174c), aunque Sócrates podría estar sugiriendo lo contrario: que Agatón sería bueno solo de nombre.¹¹

Con esas reflexiones en mente, Aristodemo y Sócrates emprenden juntos la caminata hacia la residencia de Agatón, en una escena que nos recuerda la caminata que el mismo Sócrates había emprendido con Hipócrates —hacia la mansión de

¹⁰ Sobre la figura del ἄκλητος, véase Sheffield (2006, p. 12 n. 4).

¹¹ Nichols (2009, p. 33) sostiene que dado que no hay razón para suponer que Sócrates insulte al compañero cuya compañía busca, tal vez no sea la indignidad del invitado lo que se pone en cuestión, sino la del anfitrión.

Calias— en el *Protágoras*. También en este caso la llegada y la entrada se dilatan, aunque ahora por una razón distinta: Sócrates, absorto en sus pensamientos, se ha quedado rezagado en el camino (Platón, 2015, *Smp.* 174d). Al llegar solo a la casa de Agatón, Aristodemo advierte que la ‘puerta’ (θύραν) (Platón, 2015, *Smp.* 174e1) está abierta. Como visitante no invitado —e incluso sintiéndose inferior—, duda en entrar hasta que, inesperadamente, un sirviente de la casa —quizás tomándolo por un invitado— lo conduce al interior (Platón, 2015, *Smp.* 174e).¹² La admisión a través de la invitación será, como veremos, clave, pero aquí se da una situación cómica: quien no ha sido invitado es recibido y quien ha sido invitado queda fuera. Por esa razón, Aristodemo —preocupado por su compañero— pregunta por su paradero y uno de los esclavos le responde que “ese Sócrates se retiró al portal (προθύρῳ) de los vecinos. Está parado ahí y aunque lo llamo, no quiere entrar” (Platón, 2015, *Smp.* 175a7-9).

Una última escena de *Banquete* que deseo comentar sucede en el momento exacto en el que Sócrates concluye su discurso. Según Aristodemo, los oyentes comienzan a elogiarlo, aunque no de manera ruidosa como lo habían hecho con el discurso de Agatón (Rowe, 1998, p. 202), y entonces irrumpe en la reunión un aluvión sonoro que proviene de la “puerta” (θύρα) (Platón, 2015, *Smp.* 212c7) del patio (Charalabopoulos, 2024, p. 42). Un grupo de jueguistas está del otro lado haciendo gran alboroto e incluso tocando algunos instrumentos. Agatón responde frente al asedio llamando a sus sirvientes: “Muchachos, vayan a ver qué pasa. Y si fuera un amigo, invítenlo a entrar; pero si no, digan que ya hemos terminado de beber y descansamos” (Platón, 2015, *Smp.* 212c8-d2). A diferencia de la escena en casa de Calias en el diálogo *Protágoras*, aquí Sócrates se encuentra dentro y no fuera de la casa, pero se repite el rol de las puertas como nodos de supervisión migratoria y vigilancia. Agatón es claro: hay que dejar entrar solo a los amigos y dejar afuera al resto. La circulación libre no está permitida. Tras un breve silencio, Alcibíades irrumpe en escena: ebrio y gritando a viva voz ante la puerta. Al ser reconocido como amigo de Agatón, se le permite el acceso. La función de las puertas como mecanismo de control se manifiesta dramáticamente un tiempo después, ya en medio de la noche. Cuando la puerta queda abierta tras la salida de un invitado, un nuevo grupo de jueguistas —aprovechando la ausencia de cualquier barrera física— invade el patio (Platón, 2015, *Smp.* 223b). El caos que provoca este grupo es tal que varios participantes abandonan el simposio, haciendo imposible cualquier discusión ordenada. En una típica composición en anillo, el simposio comienza y finaliza con una puerta que se abre (Charalabopoulos, 2024, p. 44).

12 Scott & Welton (2007) sugieren que Platón desea que el lector considere las cuatro combinaciones posibles: que tanto Agatón como Aristodemo sean buenos, que ambos sean inferiores, que Agatón sea bueno y Aristodemo inferior, o que Aristodemo sea bueno y Agatón inferior.

Sócrates portero

En los pasajes examinados de *Protágoras* y *Banquete*, Sócrates aparece situado ante diversas puertas, ya sea aguardando el momento de ingresar o demorando su salida. En *Filebo*, en cambio, lo veremos asumir el papel de portero, aunque la gestión del tiempo continuará siendo una de sus preocupaciones. Antes de examinar esa imagen, conviene recordar el contexto en el que se incluye. Tras haber distinguido diversas especies de placer y de sabiduría, Sócrates y Protarco retoman el interrogante inicial sobre la composición de la vida buena. Recordemos que ambos interlocutores habían acordado que ni la vida que posee todo tipo de saber sin participar del placer, ni aquella que disfruta de los mayores placeres sin poseer conocimiento alguno, son “suficientes ni elegibles” (Platón, 2012, *Phlb.* 22b1) si lo que se busca es una vida buena. En efecto, solo la mezcla de ambas resulta elegible y, hacia el final de la discusión, los interlocutores se conciben a sí mismos como artesanos encargados de componer esa vida buena a partir de los respectivos ingredientes (Platón, 2012, *Phlb.* 59e). En principio, ambos coinciden en que no se debe proceder combinando sin distinción todas las especies de placer y de sabiduría, sino que el método adecuado consiste en mezclar selectivamente solo las partes más verdaderas de cada una. Sin embargo, Sócrates decide de inmediato adoptar un enfoque “menos riesgoso” (Platón, 2012, *Phlb.* 61d4): concentrarse con exclusividad en el conocimiento y examinar qué partes de este deben incorporarse a la mezcla.

Según se desprende de los intercambios que siguen, mientras que Sócrates parece pensar que solo deben admitirse los “conocimientos puros”, Protarco defiende la inclusión de todo tipo de conocimiento. Ante los argumentos esgrimidos por su interlocutor, Sócrates finalmente pregunta: “¿Quieres, entonces, que, como un portero, empujado y forzado por la muchedumbre, me dé por vencido, abra las puertas y deje entrar a todos los conocimientos, y que el inferior se mezcle junto con el puro?” (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-8).¹³ Me propongo a continuación identificar los sentidos explícitos e implícitos de esta imagen del portero que elige Sócrates —atendiendo a su función dramática y a su densidad filosófica— con la ayuda de la tradición literaria en la que ella se inscribe.

En los pasajes analizados de la comedia antigua y de los diálogos platónicos, los porteros actuaban como celosos vigilantes de los umbrales que tenían a su cargo. En la pregunta que hace Sócrates en *Filebo*, él mismo se presenta como un guardián ya vencido, pero si leemos la imagen de manera retrospectiva puede entreverse —en lo que él imagina— la existencia de un acceso cerrado que obstaculizaba el tránsito. La función de Sócrates entonces también implica una forma de control migratorio:

13 Citamos aquí el original griego: “Βούλει δὴ τα, ὥσπερ θυρωρὸς ὑπὸ ὄχλου τις ὠθούμενος καὶ βιαζόμενος, ἡττηθεὶς ἀναπετάσας τὰς θύρας ἀφ’ ὧν πάσας τὰς ἐπιστήμας εἰσεῖν καὶ μείγνυσθαι ὁμοῦ καθαρὰ τὴν ἐνδεεστέραν” (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-8).

decidir quién “ingresa” (εἰσρέω) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c7) y quién permanece fuera. Así como el portero de la mansión de Calias —en el diálogo *Protágoras*— se resistía a admitir a un sofista más, aquí en *Filebo*, Sócrates parece resistirse a permitir el ingreso de un saber más. A la luz de esto, los dos primeros interrogantes que se nos imponen son: ¿cuál es el espacio que vigila Sócrates y quiénes son los visitantes a quienes, en principio, se les niega la entrada? Recordemos que los interlocutores se habían presentado como artesanos encargados de componer la mezcla, lo que hace plausible suponer que las puertas vigiladas controlan el acceso a esa mezcla. Ahora bien, dado que la combinación de saberes y placeres constituye la διάθεσις del alma que, a su vez, garantiza la vida buena, también se podría postular que las puertas representan los accesos a esta disposición anímica.¹⁴ Por último, cabe también la posibilidad —compatible con las anteriores— de que aquello que se custodia sea la morada del bien. En efecto, poco antes, Sócrates había admitido que, aunque el bien no haya sido aún identificado, sí se ha descubierto un camino que conduce hacia él (Platón, 2012, *Phlb.* 61a7). Y, tras el pasaje que aquí nos ocupa, añade que ya se encuentran “en los vestíbulos de la morada del bien” (Platón, 2012, *Phlb.* 64c1–2).¹⁵ La vida feliz —una vida mixta de sabiduría y placer, constitutiva de una particular disposición del alma— representa la morada del bien, y debe ser custodiada con recelo.

En cuanto a la identidad de los visitantes, Sócrates los llama conocimientos “inferiores”, empleando el término ἐνδεής (Platón, 2012, *Phlb.* 62c8).¹⁶ Un análisis sistemático de la postura epistemológica que Platón defiende en *Filebo* exigiría una ampliación significativa del marco en el que se inscribe este trabajo.¹⁷ Me limitaré, por tanto, a señalar algunas cuestiones elementales vinculadas con los objetivos que me he propuesto. Un poco antes de proclamarse portero, Sócrates había distinguido dos tipos de saberes (uno más verdadero que el otro): aquel que mira “lo que nace y perece” (Platón, 2012, *Phlb.* 61e1), en contraposición al que mira lo que “siempre es idéntico y del mismo modo” (Platón, 2012, *Phlb.* 61e3). Esa división parece yuxtaponerse con la propuesta unas páginas antes, cuando se distinguieron las ciencias productivas de aquellas vinculadas con la educación y la formación (Platón, 2012, *Phlb.* 55d).¹⁸ En ese contexto, Sócrates había incluido entre las productivas las ciencias que apelan a la conjetura —como la música y la navegación— y aquellas

14 El término διάθεσις (derivado de διατίθημι y asociado a los significados de disposición y orden) es usado en Platón (2012) *Phlb.* 11d4, 32e9, 48a8, 62b3 y 64c7, mientras que la noción de ἔξις (vinculada con aquella) es usada en 11d4, 32e3, 40d5, 48c2, 49e-d3. Al respecto, véase Dixsaut (1999, p. 41) y Harte (1999, p. 386).

15 A juicio de Boeri (2012, p. 128), la morada del bien es de hecho la vida mixta, y ese bien es un bien práctico en vez de eidético. En la misma línea, Delcomminette (2006, pp. 548–561) entiende que partiendo de esa morada puede remontarse el camino hasta la Idea misma del bien.

16 Véase Consejo Superior de Investigaciones Científicas (s.f.) ἐνδεής.

17 Sobre las posiciones epistemológicas sostenidas en *Filebo*, véase, por ejemplo, Benítez (1999) y Carpenter (2016).

18 Boeri (2012, p. 338) entiende que la diferencia podría explicarse en términos de conocimientos teóricos y conocimientos prácticos.

que apelan a la medida —como la construcción— (Platón, 2012, *Phlb.* 55e-56c).¹⁹ Al hablar de saberes “inferiores”, Sócrates estaría pensando tanto en los conocimientos que miran el devenir como en las ciencias productivas. De hecho, los ejemplos que aparecerán más adelante sugieren eso: me refiero al conocimiento de los círculos humanos (o “círculos falsos” [Platón, 2012, *Phlb.* 62b5]), así como a la técnica de la construcción y música.

En su distinción entre saberes más y menos verdaderos, Sócrates utiliza como criterio la naturaleza de los objetos de dichos saberes: lo que nace y perece, por un lado, y lo que siempre es idéntico, por el otro. Ello resulta coherente con las posiciones sostenidas en diálogos como *República* (Platón, 2005, *R.* VII 527b y X 611a). Pese a estas similitudes, puede advertirse una diferencia significativa: la atribución del título de ἐπιστήμη (Platón, 2012, *Phlb.* 62d10) a los saberes inferiores, un término que, en otros diálogos, parece estar reservado al conocimiento de lo que verdaderamente es.²⁰ Varios intérpretes han sugerido que, en *Filebo*, Platón amplía el alcance del término ἐπιστήμη, adoptando un uso más flexible (Bravo, 2003, p. 228; Carpenter, 2016; Gosling, 1975, p. 222; Hackforth, 1945, p. 127). Según Gosling (1975, p. 222), mientras que en un diálogo como *República* la clasificación del conocimiento sirve para excluir a quienes aspiran al título, en *Filebo* se emplea, por el contrario, para fundamentar un principio de inclusión. Ahora bien, a juicio de Sócrates, el problema de los conocimientos inferiores radica en su pretensión de acceder y “mezclarse” (μείγνυσθαι) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c7) con los saberes “puros” (καθάρως) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c7): la dialéctica y la matemática filosóficas.²¹ Esta relación entre visitantes y anfitriones evoca las escenas comentadas de *Banquete*: tanto aquella en la que Aristodemo intenta que Sócrates justifique su participación en el simposio —dado que no estaba invitado— como aquella otra en la que Agatón ordena impedir la entrada a quienes no fueran amigos (Platón, 2015, *Smp.* 174b y 212c). En ambas se pone de manifiesto una idea jerárquica en las dinámicas de las visitas: un superior puede presentarse en la celebración de un igual o de un inferior sin invitación, mientras que lo contrario se considera impropio o incluso inadmisibile. En *Filebo*, la cautela de Sócrates frente a esos visitantes que se agolpan frente a las puertas puede entenderse considerando su condición de inferiores respecto de los anfitriones. De allí que resulte imperioso garantizar la existencia de una invitación o bien de un lazo de amistad o parentesco que los vincule con quienes ya se encuentran en el interior, lo que requiere tiempo y reflexión de parte de los interlocutores.

19 Como sostiene Hackforth (1945, p. 113) el principio general de distinción es el de la presencia o ausencia de métodos matemáticos en el procedimiento de cada ciencia.

20 Para Benítez (1999, p. 359) no es cierto que, en los llamados “diálogos medios”, Platón reserve el término ἐπιστήμη exclusivamente para referirse al conocimiento de las Formas, y para sostener su hipótesis ofrece referencias a diálogos como *Fedón*, *Banquete* y *Fedro*.

21 Véase Platón (2012, *Phlb.* 57c-e) y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (s.f.) καθάρως.

Las escenas de los diálogos platónicos que involucraban portales subrayan justamente el manejo del tiempo. En *Protágoras*, Sócrates —dentro de su casa— dilata la salida hacia la residencia de Calias con el fin de determinar si Hipócrates cuenta con las defensas necesarias para enfrentarse a un sofista (Platón, 2006a, *Prt.* 311a-314a); mientras que, en *Banquete*, el mismo Sócrates —antes de ingresar al simposio— se detiene a meditar sobre lo que expondrá en su discurso (Platón, 2015, *Smp.* 175a-b). En todos los casos, los ingresos y egresos están precedidos por momentos de análisis. En *Filebo*, Sócrates repite el gesto, aunque asumiendo el rol de portero. La cuestión que ahora lo detiene es la de determinar si debe permitirse el acceso a los saberes impuros. Cabe señalar que la problemática de la temporalidad constituye una preocupación constante para Sócrates a lo largo de la discusión. En las primeras líneas del diálogo, contrapone el método dialéctico con el erístico, al especificar que este último opera más rápido o más lento de lo debido, dejando entrever que el dialéctico sabe determinar el momento oportuno para llegar a la meta (Platón, 2012, *Phlb.* 17a). En el contexto de nuestro pasaje, se toma su tiempo para responder sobre la receta de la vida buena ante el fastidio de Protarco (Platón, 2012, *Phlb.* 59d10-e5). Justo antes de presentarse como portero, señala que la prudencia exige no mezclar todo con todo, sino proceder por partes (Platón, 2012, *Phlb.* 61d-e). Finalmente, identifica como una de las determinaciones del Bien la “medida” (μέτρον) (Platón, 2012, *Phlb.* 66a6), la cual comporta, entre otras cosas, lo “oportuno” (καίριος) (Platón, 2012, *Phlb.* 66a7).²² En el marco de esas preocupaciones por las variables temporales, el motivo del portal que Sócrates imagina implica precisamente el manejo del tiempo de apertura y cierre por parte del portero, lo que permite demorar el ingreso a fin de evaluar cuidadosamente cada caso. Sócrates parece así atenerse a la máxima defendida por el Extranjero en el *Político*, según la cual “sin darnos prisa podremos llegar más rápido” (Platón, 1988, *Plt.* 264b1).

Se trata, en esencia, de una cuestión de pasos temporales controlados: la base que garantiza la mejor de las vidas debe sustentarse en una estructura cognoscitiva formada, en primer lugar, por los saberes puros y, luego, por el resto de saberes, antes de que ningún placer logre ingresar. Considerando que los interlocutores se presentan como artesanos encargados de evaluar los ingredientes de la mezcla (Platón, 2012, *Phlb.* 59e), no resulta extraño concebir toda la operación como una receta que exige el respeto estricto de ciertos pasos, pues incorporar un elemento antes de tiempo conduciría a un resultado indeseado (Jones, 2019). Ahora bien, dado que los saberes inferiores logran eventualmente traspasar las puertas vigiladas por Sócrates, la pregunta que podríamos hacernos, tomando ahora como referencia una de las escenas examinadas del *Protágoras*, es qué tipo de contraseña emplean para forzar su acceso. Recordemos que el Sócrates del *Protágoras* lograba ingresar a casa

22 Sobre el valor de la medida, la belleza y la verdad como atributos del Bien, véase Delcomminette (2005, p. 360).

de Calias, junto a Hipócrates, luego de aclararle al portero que ellos no eran sofistas. Aquí en *Filebo*, es Protarco quien oficia de portavoz de esos visitantes inoportunos, al encargarse de esgrimir las razones para convencer al portero.

En primer lugar, retomando la noción de *διάθεσις* (Platón, 2012, *Phlb.* 62b3), Protarco caracteriza la “disposición” de alguien que solo posee conocimientos divinos, es decir, puros, como “ridícula” (*γελοία*) (Platón, 2012, *Phlb.* 62b3). El término *γέλοιος* suele ser utilizado por Platón para referirse a la condición del filósofo frente a los ojos del espectador no filosófico (Nightingale, 1995, pp. 177-178). En *Teeteto*, debido a su falta de experiencia en los asuntos humanos, la torpeza del filósofo le parece “ridícula” (*γελοῖος*) (Platón, 2006b, *Tht.* 174d1) a la multitud, mientras que, en *República*, a los prisioneros les parece “ridículo” (*γελοῖος*) (Platón, 2005, *R.* 517d6) el filósofo que regresa y, temporalmente cegado, se ve forzado a disputar sobre las sombras. No obstante, mientras que en estos casos el énfasis recae en la ignorancia de los demás —espectadores incapaces de comprender las razones por las cuales los filósofos actúan como lo hacen—, en el caso de Protarco se centra en otro aspecto. Este personaje no sostiene que esa *διάθεσις* pueda parecer ridícula a ciertos individuos, sino que la considera efectivamente ridícula debido a su desequilibrio.

En segundo lugar, Protarco afirma que los conocimientos impuros son necesarios “si alguno de nosotros va a encontrar en cada ocasión el camino a casa” (Platón, 2012, *Phlb.* 62b8-9). Retomando una broma del comienzo del diálogo —donde amenazaba a Sócrates con no dejarlo volver a su hogar hasta resolver la cuestión del bien humano (Platón, 2012, *Phlb.* 19d-e)—, Protarco sostiene ahora que, sin los conocimientos impuros, ninguno de los interlocutores podría retornar a sus hogares, pues ellos son necesarios para manejarse en la ciudad e identificar sus hitos. En este caso, el lector puede recordar el famoso ejemplo de Larisa en el diálogo *Menón*, donde Sócrates explica que es posible identificar el itinerario correcto hacia esa ciudad tanto gracias a una opinión recta como a un conocimiento exacto del territorio (Platón, 1983, *Men.* 97a-c). Como sugiere Pradeau (2022, p. 295 n. 294), en ausencia de un saber científico riguroso, las técnicas de aproximación tienen su legitimidad. Sin embargo, también cabe pensar que para Protarco poseer saberes puros —como el de los ‘números divinos’ o el de la línea recta del matemático— e intentar aplicarlos para volver a casa, lejos de ser una ayuda, constituirían más bien un obstáculo. En sintonía con lo dicho antes, puede afirmarse que quien pretende regresar a su hogar provisto únicamente de saberes divinos se conducirá con la misma ridiculez que el filósofo que retornaba a la caverna habiendo olvidado los saberes espeleológicos y munido solo de conocimiento divino.

En su tercera argumentación, Protarco levanta la apuesta para convencer a Sócrates, al sostener que el ser humano que no contara con conocimientos impuros no podría vivir (Platón, 2012, *Phlb.* 62c3-4). A juicio de Protarco, vivir implica, entre otras cosas, saber desenvolverse en la ciudad —por ejemplo, dirigirse al ágora y

poder regresar al hogar— y quien se limita al conocimiento divino carece de ese saber práctico, propio de lo humano, que hace posible la vida misma (Migliori, 1998, p. 299). Aunque aquí el argumento opera dentro del ámbito exclusivo del conocimiento, Protarco podría estar buscando que Sócrates recuerde sus argumentos previos acerca de la ilegibilidad de una vida sin conocimientos y de una vida sin placer. Tengamos presente que ambos habían acordado que no era admisible ni una vida consagrada al goce de los mayores placeres, desprovista de intelecto, memoria y conocimiento, ni una vida colmada de estos últimos que no participara del placer (Platón, 2012, *Phlb.* 21a-e). De manera análoga, Protarco entiende que tampoco es deseable una vida compuesta solo de conocimientos puros, excluyendo los impuros, como tampoco lo sería la situación inversa. Mientras que Sócrates parece aspirar a que la vida buena contenga exclusivamente saberes puros, Protarco introduce la vida práctica como un límite a ese ideal. Cabe señalar que una argumentación análoga se observa en la distinción entre saberes superiores e inferiores que hemos comentado. En efecto, aunque el concepto de ἐπιστήμη conlleva un ideal —vinculado a lo que siempre es idéntico y del mismo modo—, las cosas que nacen y perecen introducen restricciones a ese ideal. Los objetos propios de la música o la construcción se resisten a un tratamiento perfectamente conmensurable, motivo por el cual tales ἐπιστήμαι solo alcanzan un grado limitado de precisión y fiabilidad, en contraste con las matemáticas filosóficas.²³ Ahora bien, esas cosas que nacen y perecen, así como la vida práctica, no solo marcan límites, sino que también legitiman ciertos estados de cosas: es esperable y deseable que la vida buena incluya saberes impuros, así como lo es que ciertas ἐπιστήμαι solo alcancen un cierto grado de pureza y estabilidad. Así como nadie espera que la construcción se rija por los criterios de la matemática filosófica, tampoco debería esperarse que la vida buena se componga únicamente de saberes puros.

Luego de la tercera argumentación de Protarco, Sócrates presenta la imagen del portero que nos convoca e inmediatamente después su interlocutor retoma la palabra y ofrece una estrategia argumentativa de reconciliación (Platón, 2012, *Phlb.* 62c). Si en sus respuestas anteriores defendió la idea de que la ausencia de conocimientos impuros era perjudicial para cualquier sujeto, ahora Protarco sostiene que, aun en caso de que la presencia de dichos conocimientos entrañe algún riesgo para el sujeto —como parece pensar Sócrates— ese riesgo estaría contenido por la previa admisión de los saberes puros. Nadie podría perjudicarse si se admiten todas las formas de conocimiento con la condición de que los recién llegados se ajusten a las medidas y direcciones que les proporcionen los saberes puros. Este argumento concesivo opera

23 Carpenter (2016, pp. 4-5) afirma que el conocimiento posee condiciones “objetivas”: solo ciertos tipos de objetos o dominios son adecuados para el desenvolvimiento de todas las características del saber. La precisión absoluta solo puede aplicarse a objetos que sean, a su vez, precisos. El objeto conocido permite un conocimiento estable cuando el objeto mismo es estable, y lo es en la medida en que no depende de otros factores que sean, a su vez, inestables.

entonces con una restricción axiológica: si dominamos la dialéctica y la aritmética filosófica, podremos emplear sin riesgos los demás saberes imprecisos dado que estos se ajustarán a los primeros. Delcomminette (2006, p. 550) entiende que, en este contexto, Platón deja entrever que todos los conocimientos son la expresión de un solo y mismo poder; es por eso que, una vez que se posee la raíz, ya no hay ningún riesgo de conflicto entre sus diversas ramas. Podría decirse que, mientras que en el *Protágoras* Sócrates e Hipócrates lograban ingresar a la casa de Calias al negar al portero cualquier vínculo con los sofistas, en el *Filebo* ocurre exactamente lo contrario: los conocimientos impuros logran penetrar debido a su parentesco con los saberes puros que ya forman parte de la *διάθεσις*.

Concentrémonos ahora en los términos que utiliza Sócrates en su presentación como portero. Asumiendo ese rol, el personaje platónico sostiene haber sido ‘empujado’ ‘forzado’ y ‘vencido’ (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-9) por esa ‘multitud’ (ὄχλου) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5) de conocimientos impuros agolpada ante las puertas. La imagen refleja una pugna entre la violencia de los visitantes y la resistencia del portero, y parece culminar con el triunfo de los primeros. No obstante, este desenlace admite varias interpretaciones: puede deberse solo a esa coacción externa, a una rendición interna o incluso a una interacción de ambos factores. Como hemos visto, quien oficia de portavoz de los visitantes es Protarco, presentando una serie de argumentos que legitimarían el ingreso de los saberes impuros. Esas razones surten efecto en Sócrates, quien, al no refutarlas ni ofrecer contraargumentos, implícitamente parece aceptarlas (Carpenter, 2015, p. 201 n. 34). Él reconoce las necesidades prácticas como las de retornar al hogar y también comprende que, al poseer los saberes prioritarios, la presencia de los impuros no representa un peligro real.²⁴

Hemos referido antes a la alegoría de la caverna y ahora puede volver a sernos de ayuda. Recordemos que el prisionero liberado, una vez que contempla las Formas inteligibles y ve con suficiencia el Bien, no regresa voluntariamente a la oscuridad de la caverna —dado que desea residir todo el tiempo en ese ámbito inteligible—, sino que es forzado a retornar para ocuparse de los demás (Platón, 2005, *R.* VII 519b-520c, 520e y 521b). En ese contexto, el Sócrates de la *República* sugiere que, al obligarlo, no serán injustos con ese liberado, sino que le hablarán con discursos justos que él comprenderá, razón por la cual la obligación se convierte en el reconocimiento de la necesidad de ese retorno.²⁵ De un modo análogo, el Sócrates de *Filebo*, satisfecho con la presencia de los saberes puros, no accede voluntariamente a abrir las puertas de la mezcla, sino que es forzado a ello por los argumentos de Protarco. Cabe señalar

24 Cooper (1977, pp. 338-9) y Diès (1941, p. LXXVIII) sugieren que Sócrates no insiste en demostrar el valor positivo de estas formas inferiores de conocimiento, sino que admite su utilidad en un sentido más bien débil.

25 Con respecto al problema de si no sería injusto forzar a los filósofos a regresar a la caverna, ver Kraut (1999).

que, al haber reconocido previamente el estatus de ἐπιστήμη a estos saberes impuros (Platón, 2012, *Phlb.* 62d10), su incorporación a la διάθεσις del alma no representa un riesgo sustancial para la consecución de la vida buena. Por otra parte, la actitud de Sócrates hacia Protarco es clave: desde el inicio del diálogo lo ha designado como árbitro para discernir qué tipo de vida resulta aceptable, lo que demuestra una confianza en su juicio (Platón, 2012, *Phlb.* 21a). En definitiva, la apertura de las puertas se debe tanto a la presión ejercida por los visitantes —liderados por Protarco— como a la capitulación de Sócrates, quien reconoce la validez pragmática de los argumentos esgrimidos.

Con respecto al término que emplea Sócrates para referirse a la multitud de saberes agolpados ante las puertas, hablo de ὄχλος, cabe destacar que, en griego, designa las reuniones multitudinarias de ciudadanos en sede judicial, legislativa o política.²⁶ No obstante, Platón suele utilizar el término con cierto tinte despectivo en comparación con otras alternativas como πλῆθος que comporta un valor más neutral (Yunis, 1996, p. 125 n. 16).²⁷ Las objeciones platónicas contra ese ὄχλος —vinculado al principio de la mayoría que opera en la democracia— pueden dividirse por su carácter politológico o sociológico (Vegetti, 2017, pp. 21-38). Las primeras destacan el carácter violento y coercitivo de la voluntad de la mayoría (Platón, 2005, *R.* VI 492b-493d), mientras que las segundas subrayan la naturaleza ignorante, infantil o incluso animal de las multitudes.²⁸ Como puede notarse, ambas objeciones también operan contra los conocimientos impuros —referidos con el término ὄχλος— en *Filebo*: Sócrates sugiere que son violentos en su intento por atravesar las puertas e inferiores frente a los saberes puros. Esta especie de politización de la διάθεσις del alma es comparable al planteo de *República* en el que Sócrates sostiene explícitamente que la parte racional debe “gobernar” (ἄρχειν) (Platón, 2005, *R.* IV 441e4) el alma debido a su superioridad epistémica sobre las otras partes (elementos irracionales como deseos, placeres y dolores). De hecho, aquí en *Filebo*, Protarco y Sócrates coinciden también en considerar que los saberes puros deben dirigir a los impuros, razón por la cual, en posesión de los primeros, el ingreso de la multitud de impuros no representa un riesgo.

La imagen del guardián que abre las puertas de la διάθεσις del alma a la multitud de saberes inferiores termina de completarse en la siguiente intervención de Sócrates. Justo después de sugerir que ha sido vencido por esa multitud, el personaje platónico pregunta: “¿Permito entonces que todas [las formas de saber] fluyan hacia el receptáculo de la muy poética “confluencia de dos valles” de Homero?” (Platón, 2012,

26 Véase Liddell, Scott, Jones & McKenzie (1940) ὄχλος.

27 Recordemos que, en *Banquete*, Sócrates había escapado espantado de la “multitud” (ὄχλον) (Platón, 2015, *Smp.* 174a7) que se encontraba en casa de Agatón.

28 Véase, por ejemplo, Platón, 1988, *Plt.* 292e y 297b; Platón, 2005, *R.* VI 493a-b, VI 494a y VIII 557c. Además, véase Beversluis (2000, pp. 302-3).

Phlb. 62d4-5). Protarco acepta la propuesta y Sócrates propone trasladar el foco de atención hacia los placeres, no sin antes aclarar que “debido al amor a todo tipo de conocimiento, permitimos que entraran en bloque (ἄθρόαζ) en lo mismo, incluso antes que los placeres” (Platón, 2012, *Phlb.* 62d9-e1). Con estas intervenciones concluye el tratamiento de los saberes impuros. En la primera de ellas, la referencia al poema épico deja entrever los sentidos que Platón atribuye a la apertura previa de las puertas. Sócrates se refiere concretamente al canto IV de la *Ilíada*, donde se quiebra la tregua concertada entre troyanos y aqueos en el canto anterior. Reiniciado el conflicto bélico, Homero describe —a vuelo de pájaro— el campo de batalla, detallando cómo se confundían los quejidos de los vencidos y los vítores de triunfo de los vencedores y cómo “la sangre fluía por el suelo. Como cuando dos torrenciales ríos se despeñan montes abajo y en la confluencia de dos valles juntan sus crecidos caudales procedentes de altos manantiales dentro de un cóncavo barranco” (Homero, 1991, *Il.* IV.451-4). En estos versos, el poeta apela a un símil que compara la fuerza natural de torrentes de agua que bajan de las montañas y se unen en un único cauce con la sangre de los dos bandos de combatientes. La violencia es manifiesta en los dos polos del símil dado que, de un lado, nos encontramos con ríos impetuosos, crecientes y violentos —en vez de corrientes apacibles— y, del otro, con la sangre producto de los enfrentamientos armados.²⁹

Esa violencia presente en el símil homérico podría ser una de las razones que motivan su cita por parte de Sócrates. La multitud de saberes agolpados ante las puertas se comporta como un torrente impetuoso que desciende desde lo alto de una colina (Pradeau, 2002, p. 296 n. 298), pero además los saberes puros e impuros pueden interpretarse como dos bandos de combatientes enfrentados en una batalla por el control de la διάθεσις del alma. Otra razón relevante para la incorporación de esta mención homérica en *Filebo* es la imagen del cauce único formado por la confluencia de las dos vertientes. Recordemos que Homero sugería que la sangre de los dos bandos de combatientes “juntan sus crecidos caudales” una vez que llegan al barranco. En el caso del diálogo platónico, una vez establecido el bando vencedor —Protarco y Sócrates coinciden en que los saberes impuros deben ajustarse a las medidas y direcciones que proporcionen los puros—, la fuerza conjunta de ambos tipos de saberes también resulta arrolladora. Por último, el rol de Sócrates como portero puede conectarse con la imagen del único cauce, ya que es al abrir las puertas que el torrente de los saberes impuros ingresa a la διάθεσις del alma —lugar de confluencia— y se une al de los saberes puros. Las puertas que vigila Sócrates parecen estar operando como una especie de dique, una barrera construida para controlar el flujo o caudal de saberes. En el alma, entonces, la unión hace la fuerza.

29 El poeta busca ilustrar visual y acústicamente el forcejeo que sigue al enfrentamiento refiriéndose a torrentes que chocan y rugen. Sobre esos símiles pueden consultarse Scott (1974, p. 76) y Coray, Krieter-Spiro y Visser (2017, pp. 199-201).

Pero, ¿en qué consiste esa fuerza? Todo indica que el único cauce formado por los dos bandos adquiere fuerza porque el ser humano que posee esa *διάθεσις* reúne en sí tanto el saber del círculo humano como el del círculo divino.

Considerando la aceptación de los saberes inferiores en la mezcla que constituye la vida buena, Hackforth (1945, p. 127) advierte que sería un error suponer que Platón reconoce por primera vez en estos pasajes de *Filebo* la imposibilidad de manejarse en la ciudad, tocar música o construir una casa basándose únicamente en las ciencias puras. Según el intérprete inglés, lo que ocurre es que en otros diálogos resultaba más importante enfatizar la necesidad de una ciencia pura, mientras que aquí —cuando la cuestión es determinar qué formas de conocimiento, si es que alguna, deben excluirse de la vida buena— la necesidad de las impuras se presenta con toda evidencia Hackforth (1945, p. 127). En realidad, puede sostenerse que el diálogo *Filebo* ofrece una síntesis adecuada de ambas necesidades. Sócrates sugiere que, si de lo que se trata es de lograr una vida humana realmente feliz, al filósofo no le basta con su conocimiento divino, sino que debe contar con saberes inferiores —y con ciertos placeres—, mientras que al hombre no filósofo no le basta con esos saberes inferiores —ni con una existencia enfocada en el placer—, sino que debe contar con saberes divinos. Dos nociones fundamentales formuladas en el diálogo —la de “suficiencia” y el principio de la mezcla—³⁰ apuntan en esa misma dirección. A partir de ellas, puede sostenerse que ninguna de aquellas vidas —ni la del filósofo que posee saberes puros ni la de quien solo dispone de saberes impuros— resulta por sí sola suficiente para garantizar una vida buena; únicamente una mezcla adecuada de ambas puede lograrlo.

Conclusiones

Leída en clave diacrónica, la imagen de Sócrates como portero en *Filebo* se articula en seis momentos sucesivos. El primero, reconstruido retrospectivamente, corresponde a una situación en la que el acceso se encuentra cerrado, impidiendo el ingreso de cualquier elemento exógeno una vez que los saberes puros ya se encuentran establecidos. En el segundo momento, Sócrates denuncia que una multitud de saberes impuros pretende ingresar a la fuerza. En el tercero, Protarco asume el rol de portavoz de esos saberes e introduce una serie de razones que justificarían su admisión. En el cuarto, Sócrates abre las puertas, permitiendo el acceso de esos

30 Los usos del término *ικανός* y sus cognados son frecuentes en el diálogo. Al respecto, véase Platón (2012, *Phlb.* 19e2, 20a2, 20d4, 22b1 y b4, 22c2, 24e1, 27b2, 30c4, 30e4, 31b6, 53c3, 58d2, 60c4 y c11, 61e7, 62a7, 65a7, 66b2, 67a2 y a7). La idea de “suficiencia” resulta clave ya que es uno de los requisitos que debe cumplir un *x*, si ese *x* es el bien (Platón, 2012, *Phlb.* 20a-e), un criterio que ayuda a determinar que los géneros de vida que en principio defienden Sócrates y Protarco no son suficientes para garantizar la vida buena (Platón, 2012, *Phlb.* 22b1).

visitantes. Podemos suponer que, en un quinto momento, las puertas se cierran nuevamente para regular la admisión de nuevos visitantes y, finalmente, se abren otra vez para permitir el ingreso de los placeres. En los antecedentes que hemos identificado, tanto en la comedia como en los diálogos platónicos, las escenas protagonizadas por porteros repiten un patrón: estos personajes se caracterizan por su inicial resistencia a permitir el ingreso de quienes intentan atravesar el umbral, aunque eventualmente ceden ante algún tipo de motivación o argumentación. De ese modo, esas rutinas se enfocan en el control de esos umbrales: ponen en primer plano no solo la cuestión de quién debe atravesarlos y por qué, sino también cómo y cuándo.

Al asumir el papel de portero, Sócrates establece una posición de relevancia geoestratégica, ya que la *διάθεσις* del alma que garantiza la vida feliz debe ser celosamente custodiada. El personaje platónico parece concebir los saberes puros como los dueños de la “casa” vigilada, o bien como visitantes que no necesitan autorización para ingresar. En cualquier caso, el resto de las visitas debe someterse a control. Si en numerosos pasajes de su obra, Platón ha sido proclive a establecer diques de contención contra el placer y ciertos saberes “impuros” o “imperfectos”, el rol de Sócrates como portero en *Filebo* dramatiza una posible apertura de esos diques considerando las estrictas condiciones que deben cumplirse. Los saberes impuros, por ejemplo, no gozan de una autorización previa y deben justificar su ingreso. Sócrates los admite una vez que se asegura de que no pondrán en riesgo la *διάθεσις* del alma, ya que estarán subordinados a los saberes puros, y de que su presencia es indispensable, pues sin ellos la vida humana no sería verdaderamente una vida. En ese sentido, el diálogo parece apuntar a una antropología que evita la hipertrofia del intelecto, reconociendo un lugar para los saberes impuros y los placeres.

Como hemos visto, el portal imaginado por Sócrates no solo posee una relevancia geoestratégica, sino también temporal. Frente a la llegada de visitantes inoportunos, es necesario interrumpir el flujo de ingresos y tomarse el tiempo para deliberar; es preciso evitar toda precipitación. Sócrates entiende que debe respetarse un cierto orden: una vez establecidos los saberes puros, pueden admitirse los impuros, y solo después los placeres. Además, tales pasos no deben darse de manera apresurada. Fiel al arte de la medida, Sócrates pone en práctica una de las facultades propias del dialéctico: la determinación del momento oportuno. Ahora bien, una vez satisfechas las condiciones de admisión, el resultado de estas aperturas y cierres deliberados del acceso a la *διάθεσις* del alma es el de una mezcla perfecta. En palabras del poeta, “en cuanto se juntaron y concurrieron en un mismo lugar”, los saberes puros, los impuros y los placeres verdaderos convierten a la mezcla en una potencia arrolladora. Y es esa fuerza la que ubicará a Sócrates y a Protarco en la mismísima morada del Bien. La nueva tarea será entonces identificar a su ocupante en la huella que ha dejado en la vida buena.

Referencias

- Arieti, J. (1991). *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Aristófanes. (1993). *Los Acarnienses* (L. Gil Fernández, Trad.). Gredos.
- Benitez, E. (1999). La classification des sciences (Philèbe 55c-59d). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platon. 1: Commentaires* (pp. 337-361). Vrin. <https://doi.org/10.4000/books.vrin.5835>
- Beverluis, J. (2000). *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge University Press.
- Boeri, M. (2012). *Platón. Filebo*. Losada.
- Bremmer, J. (2013). The birth of the personified seasons (Horai) in archaic and classical Greece. En Th. Greub (Ed.), *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten* (pp. 161-178). Morphomata. https://doi.org/10.30965/9783846755273_010
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Academia Verlag.
- Brown, P. (2000). Knocking at the door in Fifth-century Greek tragedy. En S. Godde y T. Heinze (Eds.), *Skenika: Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption* (pp. 1-16). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brown, P. (2008). Scenes at the door in Aristophanic comedy. En M. Revermann y P. Wilson (Eds.), *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* (pp. 349-373). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199232215.003.0016>
- Bury, R. (1897). *The Philebus of Plato, Edited with Introduction, Notes and Appendices*. Cambridge University Press.
- Capra, A. (2001). *Agwn lógon. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- Carpenter, A. (2015). Ranking knowledge in the Philebus. *Phronesis*, 60, 180-205. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341283>
- Carpenter, A. (2016). Perfect knowledge and its affects in the Philebus. En J. Jirsa y Š. Špinko (Eds.), *Plato's Philebus* (pp. 152-166). Oikoymenh.
- Charalabopoulos, N. (2024). Door-(not)knocking scenes in Plato. *Études de lettres*, 324, 33-50. <https://doi.org/10.4000/12frc>
- Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (s.f.). *Diccionario Griego-Español (DGE)*. Recuperado el 02 de enero de 2025, de <https://dge.cchs.csic.es>
- Cooper, J. (1977). Plato's theory of human good in the Philebus. *The Journal of Philosophy*, 74(11), 714-730. <https://doi.org/10.2307/2025776>
- Coray, M., Krieter-Spiro, M., & Visser, E. (2017). *Homer's Iliad: Book IV. The Basel Commentary on Homer's Iliad*. De Gruyter.

- Delcomminette, S. (2005). La Juste Mesure. Étude sur les rapports entre le Politique et le Philèbe. *Les Études philosophiques*, 74, 347-366. <https://doi.org/10.3917/leph.053.0347>
- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789047409137_002
- Denyer, N. (2008). *Protagoras*. Cambridge University Press.
- Diès, A. (1941). *Platon. Œuvres complètes. Tome IX 2e partie: Philèbe*. Les Belles Lettres.
- Divenosa, M. (2006). *Platón. Protágoras*. Losada.
- Dixsaut, M. (1999). L'affirmation de Philèbe (11a-12b). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platon. 1: Commentaires* (pp. 27-41). Vrin. <https://doi.org/10.4000/books.vrin.5750>
- Duque, M. (2023). Comedy. En G. Press y M. Duque (Eds.), *The Bloomsbury Handbook of Plato* (pp. 140-143). Bloomsbury Publishing.
- Eurípides. (1982). *Helena* (J. Calvo, C. García Gual y L. De Cuenca, Trad.). Gredos.
- Eurípides. (1985). *Trojanas* (J. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Giannopoulou, Z. (2017). Narrative temporalities and models of desire. En P. Destrée y Z. Giannopoulou (Eds.), *Plato's Symposium. A Critical Guide* (pp. 9-27). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316273166.002>
- Gil Fernández, L. (1993). *Aristófanes. Los Acarnienses*. Gredos.
- Gosling, J. (1975). *Plato. Philebus*. Clarendon Press.
- Hackforth, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure. Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*. Cambridge University Press.
- Harte, V. (1999). Quel Prix Pour La Vérité. Philèbe 64a7-66d3. En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platon. 1: Commentaires* (pp. 385-402). Vrin. <https://doi.org/10.4000/books.vrin.5860>
- Homero. (1991). *Ilíada* (E. Crespo, Trad.). Gredos.
- Ionescu, C. (2025). Plato's Philebus on mixing the powers of pleasure and knowledge in a good life. En I. De Gennaro & H.-C. Günther (Eds.), *Studies on the Interaction of Art, Thought and Power* (pp. 168-187). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004722040_010
- Jones, R. (2019). Cooking up the good life with Socrates: Philebus 59d-64c. En P. Dimas, R. Jones y G. Lear (Eds.), *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion* (pp. 235-260). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198803386.003.0014>
- Kraut, R. (1999). Return to the cave: Republic 519-521. En G. Fine (Ed.), *Oxford Readings in Philosophy: Plato: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (pp. 235-254). Oxford University Press.
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H. & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English lexicon* (9th ed.). Clarendon Press.

- Mársico, C. y Divenosa, M. (2005). *Platón. República*. Losada.
- Migliori, M. (1998). *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Vita e Pensiero.
- Nichols, M. (2009). *Socrates on friendship and community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511586583>
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582677>
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Pavlou, M. (2015). Leisure, philosophy, and teaching in the Protagoras. En E. Kaklamanou, M. Pavlou y A. Tskamakis (Eds.), *Framing the Dialogues: How to Read Openings and Closures in Plato* (pp. 84-106). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004443990_008
- Platón. (1983) *Menón* (F. Olivieri, Trad.). Gredos.
- Platón. (1988). *Político* (M. Santa Cruz, Trad.). Gredos.
- Platón. (2006a). *Protágoras* (M. Divenosa, Trad.). Losada.
- Platón. (2006b). *Teeteto* (M. Boeri, M., Trad.). Losada.
- Platón. (2012). *Filebo* (M. Boeri, M., Trad.). Losada.
- Platón. (2015). *Banquete* (E. Ludueña, Trad.). Colihue.
- Pradeau, J.-F. (2002). *Platon, Philèbe, Introduction, traduction et notes*. Flammarion.
- Puchner, M. (2010). *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199730322.003.0003>
- Revermann, M. (2006). *Comic Business: Theatricality, Dramatic Technique, and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198152712.001.0001>
- Rowe, C. (1998). *Plato: Symposium*. Aris & Phillips. <https://doi.org/10.1163/15685289860517810>
- Scott, W. (1974). *The Oral Nature of the Homeric Simile*. Brill. <https://doi.org/10.1349/ddlp.704>
- Scott, G., & Welton, W. (2007). *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9780791477663>
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199286775.001.0001>
- Smith, P. (2002). The (de)construction of irrefutable argument in Plato's Philebus. En G. Scott (Ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* (pp. 199-216). Pennsylvania State University Press.
<https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpdz4.16>

- Stallbaum, G. (1820). *Platonis Philebus*. Teubner.
- Taplin, O. (1977). *The Stagecraft of Aeschylus*. Clarendon Press.
- Tanner, S. (2017). *Plato's Laughter. Socrates as Satyr and Comical Hero*. SUNY Press.
<https://doi.org/10.2307/jj.18252203>
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*. Carocci.
- Yunis, H. (1996). *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501711374>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

La igualdad en Hobbes y su doble carácter: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional

Jenny Carolina Burgos Casas

Universidad Complutense de Madrid, España.
jennycab@ucm.es; jcarolina002@gmail.com

Recibido: 15 de julio de 2025 | Aprobado: 10 de octubre 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361522>

Resumen: Este artículo desarrolla una discusión entre dos interpretaciones del postulado de la igualdad natural en Hobbes: la posición clásica, según la cual la igualdad se basa en un enunciado fáctico, a saber, la igual capacidad de destrucción violenta recíproca entre los seres humanos, y la posición normativo-ficcionalista, la cual indica que la igualdad natural no apunta a una descripción fáctica de cómo son los hombres, sino que se trata de un supuesto ficticio que debemos asumir si queremos sobrevivir y vivir en paz. Argumentaré a favor de la posición clásica evaluando algunas de las objeciones que se hacen contra ella desde la orilla normativo-ficcionalista, pero defenderé también la idea de que hay que hacer ciertas concesiones a esta última interpretación.

Palabras clave: igualdad, Hobbes, ficción, mortalidad

Cómo citar este artículo:

Burgos Casas, J. C. (2026). La igualdad en Hobbes y su doble carácter: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional. *Estudios de Filosofía*, 73, 27-49. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361522>



Equality in Hobbes and its dual nature: factually grounded, relatively fictional

Abstract: This paper presents a discussion between two interpretations of Hobbes' postulate of natural equality: the classical position, according to which equality is based on a factual statement, namely the equal capacity for mutual violent destruction among human beings; and the normative-fictionalist position, which indicates that natural equality does not point to a factual description of how men are, but rather is a fictional assumption that we must assume if we want to survive and live in peace. I will argue in favor of the classical position by evaluating some of the objections raised against it from the normative-fictionalist side, but I will also defend the idea that certain concessions must be made to the latter interpretation.

Keywords: equality, Hobbes, fiction, mortality

Jenny Carolina Burgos Casas es Doctora en Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Magister en Derecho Constitucional de la Universidad de la Sabana. Abogada de la Universidad Católica de Colombia. Sus áreas de interés son la filosofía política, teoría y filosofía del derecho y justicia transicional.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3278-4776>



1. Introducción

La noción de la igualdad natural entre los hombres parece una idea bastante obvia y aceptada. Lo era también para Thomas Hobbes. Es más que sabido que el filósofo inglés funda la institución del Estado, que implica una asimetría entre soberano y súbdito, no en jerarquías naturales, sino en el consentimiento: el Estado debe basarse en el consentimiento porque nadie está destinado por naturaleza a gobernar sobre otros. Incluso la “servidumbre”, un estatus similar al de la esclavitud, tiene justificación para Hobbes en un tipo de pacto entre el vencedor y el vencido en una guerra y no en ciertas condiciones naturales de los individuos. De esta idea de la igualdad algunos han extraído interpretaciones de Hobbes como un pionero del principio del imperio de la ley (Dyzenhaus, 2011) e incluso de la redistribución económica de la propiedad y la riqueza (Ward, 2020). Hay lecturas que cuestionan la tesis de que Hobbes sea un defensor del principio del imperio de la ley y, por el contrario, sostienen que se acerca a una concepción del derecho mas o menos similar a la de Schmitt (Parra, 2014). Sea que aceptemos o no estas interpretaciones, es claro que la igualdad es un concepto capital de su pensamiento.

Sin embargo, aunque todos estamos de acuerdo en que la igualdad es un concepto esencial en Hobbes, las aguas se dividen cuando los intérpretes se enfrentan a los argumentos de su fundamentación última. La lectura habitual afirma que la igualdad natural se basa en un enunciado descriptivo: ya sea el enunciado descriptivo del mecanicismo o el enunciado descriptivo de la igual capacidad de destrucción recíproca que tienen los hombres. No obstante, señalando ciertas limitaciones de la lectura habitual, ha surgido una tendencia que podríamos llamar normativista y ficcionalista, según la cual la igualdad no está sustentada en consideraciones de hecho, sino que se trata de un presupuesto que, independientemente de los hechos, debemos asumir para poder pactar, abandonar el estado de naturaleza y alcanzar la paz.

En este artículo me propongo defender, aunque con ciertos matices y concesiones a la lectura ficcionalista, una interpretación tradicional, según la cual la igualdad se basa en el enunciado descriptivo de la capacidad recíproca de destrucción. La tesis que quiero sostener acá es que la igualdad natural está *fácticamente fundamentada* porque hay una igualdad natural de fondo, que se refiere a la igual vulnerabilidad de los individuos frente a la posibilidad de una muerte violenta a manos de otro(s) y que, como tal, niega la existencia de jerarquías naturales. Pero sostengo también que la igualdad tiene un carácter ficcional relativo, ya que la igualdad como vulnerabilidad no es incompatible con otras desigualdades naturales que pueden provocar el orgullo y, por tanto, el conflicto entre los individuos, de modo que la razón nos ordena comportarnos como si estas desigualdades no existieran.

En la primera parte del artículo presento la interpretación fáctica-mecanicista de la igualdad y muestro sus problemas. En la segunda, reconstruyo los argumentos de la interpretación ficcionalista e intento también dar cuenta de algunas de sus limitaciones. En la tercera presento mi tesis de la fundamentación fáctica y del carácter ficcional relativo de la igualdad. Allí reivindico la lectura clásica, asumida por casi todos los comentaristas, de que la igualdad se basa en la igual posibilidad de ser asesinado por otro(s), pero teniendo en cuenta ciertas objeciones por parte de quienes suscriben la lectura ficcionalista.

2. La igualdad como enunciado fáctico materialista

Las interpretaciones que toman la noción de igualdad como una verdad de hecho se basan, ante todo, en la concepción mecanicista y fisicalista de la naturaleza humana aparentemente defendida por Hobbes.¹ Una lectura fisicalista y mecanicista de la realidad implicaría la reducción de las diferencias cualitativas a elementos meramente cuantitativos como las magnitudes de masa, movimiento y fuerza. De la mano con esta idea tendríamos que las cualidades que un hombre posee naturalmente no lo diferencian sustancialmente de otro, porque todos los hombres son, en última instancia, una correlación cuantitativa entre masa, fuerza y movimiento. Si los atributos naturales del hombre son solo inteligibles en un lenguaje mecanicista, ningún hombre puede atribuirse a sí mismo una propiedad que lo haga superior a otro por naturaleza, como, por ejemplo, estar destinado por una voluntad divina a gobernar a los otros. Parece que el mecanicismo es la fórmula que aplica Hobbes contra el derecho divino y el planteamiento de la esclavitud natural.

Esta lectura la defiende especialmente Jeane Hampton. Según Hampton (1986), la tesis hobbesiana de la igualdad natural se refiere a la idea de que cualquier diferencia visible existente entre los hombres es meramente aparente porque, en el fondo, todos comparten una misma estructura físico-biológica básica, la cual está determinada, en última instancia, por las leyes mecánicas del movimiento. Otros intérpretes en el mundo de la lengua castellana comparten también esta opinión. J.M. Bermudo (1998) plantea, por ejemplo, que

[e]n coherencia con su materialismo naturalista, [Hobbes] ha eliminado toda desigualdad cualitativa en la naturaleza y entre los seres humanos. Al reducirlo

1 Digo aparentemente porque no hay un consenso entre los intérpretes acerca de si, para Hobbes, el estudio de la naturaleza humana es un apéndice de la física. Entre quienes defienden una visión fisicalista se encuentran Ryan (1970, p. 15) y Watkins (1965, p. 47). Esta lectura ha sido cuestionada por Strauss (2006) y Zarka (1997), para quienes el problema fundamental de la naturaleza humana en Hobbes no es inteligible en términos mecanicistas porque se trata del conflicto psicológico-moral entre miedo y vanagloria.

todo a materia en movimiento, todas las diferencias quedan devaluadas al derivarse de la cantidad y diversidad de formas del movimiento (Bermudo, 1998, p. 60).

Afirmaciones similares podemos hallarlas también en los trabajos de Fraga (2003, pp. 81-82) y Micieli (2002, pp. 93-94).

Las anteriores lecturas encuentran sustento textual sobre todo en el capítulo VI del *Leviatán* que trata de las mociones y movimientos y su relación con la voluntad. De acuerdo con Hobbes (2010), los movimientos se clasifican en dos tipos: por un lado, los “vitales”, los cuales hacen referencia a ciertas conductas involuntarias y automáticas del cuerpo, tales como el respirar; por otro lado, los “voluntarios”, en cuya producción está activamente involucrada la imaginación:

Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman *vitales*; comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la *circulación* de la *sangre*, el *pulso* la *respiración*, la *digestión*, la *nutrición*, la *excreción*, etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son *mociones animales*, con otro nombre, mociones *voluntarias*, como, por ejemplo, *andar*, *hablar*, *mover* uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente (Hobbes, 2010, p. 40).

Hobbes se interesa particularmente por esclarecer los movimientos voluntarios. Sostiene que estos son causados y producidos por apetitos o aversiones: los primeros nos impulsan a acercarnos a lo que nos agrada, los segundos a alejarnos de lo que nos desagrada y causa dolor. Los apetitos y aversiones se suman y se restan, según su intensidad, en un proceso denominado *deliberación*, cuyo resultado es la imposición del impulso más fuerte e intenso sobre los demás. La noción de la deliberación está directamente vinculada al determinismo defendido por Hobbes. No existe tal cosa como una libertad de la voluntad, sino solamente una libertad del hombre, y esta consiste en que lo que los sujetos hacen o dejan de hacer está determinado causalmente por el último impulso de la deliberación. El hombre puede hacer lo que quiere, pero nunca querer lo que quiere.

En este contexto aparecen dos afirmaciones que sustentan las interpretaciones de Hampton y Bermudo, entre otros. La primera señala que “la naturaleza impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural” (Hobbes, 2010, p. 41); la segunda: “la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones” (Hobbes, 2010, p. 50). Juntando estas dos ideas llegaríamos a la conclusión de que los planteamientos que se oponen a la igualdad natural, tales

como el derecho divino o la esclavitud por naturaleza,² se chocan con la verdad del mecanicismo, impuesta por la propia naturaleza.

Ahora bien, considero que esta fundamentación de la igualdad en el mecanicismo tiene dos dificultades que abordar. La primera, de orden exegético: el capítulo VI del *Leviatán* no tiene como objeto la igualdad. Esta no aparece enunciada sino hasta el capítulo XIII, que describe el estado de naturaleza y lo hace, de forma mucho más específica, en el puesto noveno del listado de las leyes naturales del capítulo XV. El tema del capítulo VI no es entonces la igualdad, sino la problematización de la libertad de la voluntad. Por libertad de la voluntad debe entenderse la capacidad que tenemos de tomar decisiones sin la mediación o influencia de un impulso interno o externo. Sin embargo, la voluntad no tiene esa capacidad porque nadie puede producir a voluntad sus propios deseos. Por ello, Hobbes (2010) habla del “acto de querer” y niega la existencia de una “facultad de querer”:

En la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer. [...] Voluntad, por consiguiente, es el último apetito en la deliberación (Hobbes, 2010, p. 48).

La segunda dificultad es de orden teórico y argumentativo: incluso si aceptamos la premisa de que el movimiento es lo que hace iguales a los hombres por la naturaleza, de esta premisa no se sigue claramente la negación de la existencia de jerarquías naturales entre los seres humanos. Puesto en otras palabras: un planteamiento que afirma la existencia de jerarquías naturales, y que apunta con ello a justificar la esclavitud como una relación natural que se da entre unos hombres destinados por la naturaleza al mando y otros destinados a la obediencia, no es necesariamente incompatible con una concepción mecanicista de la naturaleza humana que reduce la vida biológica y psicológica del individuo a la realidad cuantitativa del movimiento. Si es posible que el planteamiento mecanicista y la existencia de jerarquías naturales sean ambas verdaderas, la igualdad natural no puede tener un fundamento mecanicista: no cumpliría con el criterio esencial de una idea de la igualdad como una cuestión de hecho, a saber, que pueda mostrar que la proposición de las jerarquías naturales es falsa desde un punto de vista descriptivo. Veamos.

2 Hay una discusión en la literatura acerca de si Hobbes defendió o no la esclavitud. Por ejemplo, Zicari (2022) plantea, en contravía frente a muchos intérpretes, que la discusión en el capítulo XX del *Leviatán* acerca del gobierno por adquisición o conquista supone una defensa de la esclavitud, así Hobbes hable textualmente de servidumbre y se esfuerce por distinguirla de la esclavitud. La diferencia estaría en que la esclavitud supone una situación de cautiverio en la que no hay ningún pacto y, por tanto, ninguna obligación de respetar la vida y la propiedad del amo, mientras que el sirvo entrega su libertad y su cuerpo a cambio de cierta protección por parte del vencedor, con lo cual la obligación reemplaza la cadena física (Zicari, 2022, p. 167). Independientemente de si el estatus jurídico del sirvo es equiparable o no en la práctica a la esclavitud, lo cierto es que la idea de que la servidumbre supone un pacto deja muy en claro que para Hobbes no existe la esclavitud por naturaleza.

Todo enunciado de igualdad implica una comparación. Sostener que diversos objetos son iguales entre sí significa decir que son iguales en un aspecto específico. En el caso del mecanicismo, estamos diciendo que los hombres son iguales en cuanto que masa, fuerza y movimiento. Esto equivale a plantear que no hay ningún hombre sobre la faz de la tierra que no sea, en la totalidad de aspectos de su ser, masa, fuerza y movimiento. Ahora bien, es fácil notar que esta igualación de los hombres bajo su aspecto físico-cuantitativo (magnitudes de masa, fuerza y movimiento) no es incompatible con la idea de que existen jerarquías naturales o de que la institución de la esclavitud natural es perfectamente legítima. Se puede, en efecto, igualar al amo y el esclavo bajo el aspecto físico cuantitativo sin poner en cuestión la esclavitud natural porque este tipo de igualación no tiene ninguna consecuencia moral. Tampoco la existencia de la esclavitud natural implica en punto alguno una negación de los atributos físicos y cuantitativos de los hombres: los esclavos no dejan de estar sometidos a las leyes de la causalidad mecanicista, ni dejan de tener atributos físico-cuantitativos, por el hecho de ser esclavos. Hasta puede señalarse que la institución de la esclavitud natural y su calificación moral como un agravio es invisible desde el punto de vista físico-mecánico: este punto de vista solo observa relaciones cuantitativas de fuerza, masa y movimiento entre el amo y el esclavo, exactamente las mismas relaciones que observaría entre dos hombres que se tratan y se reconocen recíprocamente como iguales por naturaleza. Esto sucede porque la igualación en términos físicos no implica una igualdad de trato. No distingue atributos o escalas de dignidad entre personas, animales y cosas. Las relaciones entre cosas y cosas, entre cosas y personas o entre personas y personas son el mismo tipo de relación desde el punto de vista físico, pero la oposición moral y política a la institución de la esclavitud requiere de establecer una distinción clara entre estos tipos de relaciones y lo que está en juego en cada una de ellas.³

Por las razones ya aducidas, el mecanicismo no es un buen candidato para fundamentar la igualdad en Hobbes. En consecuencia, la tesis de la igualdad como

3 La interpretación mecanicista de la igualdad, al no ser capaz de negar la esclavitud, es problemática para el estado de naturaleza y, por derivación, para el Estado civil. Si no somos iguales en el estado de naturaleza, se rompe cualquier posibilidad de pactar, pues el pacto precisa que haya un reconocimiento recíproco de que somos iguales para poder llegar a un acuerdo que permita el abandono de la condición de guerra. Lo cierto es que el Estado civil se sustenta en un pacto precedido de la condición de que todos somos iguales, dado que si no somos iguales no hay pacto y si no hay pacto no hay Estado civil. Aquellas interpretaciones que insistan que en el estado de naturaleza es soportable la esclavitud y que el pacto es capaz de acabar con las desigualdades, cae en un argumento problemático: asume que personas no libres deben ser capaces de pactar para ser libres. Un sin sentido. No sobra decir que el pacto que constituye al Estado civil no debe tener como finalidad la aniquilación de la libertad, pues no se derivaría de este ningún beneficio: "En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se propone o no darle muerte" (Hobbes, 2010, p. 109).

una verdad de hecho tiene serios defectos en su construcción. Si esto es así, la otra posibilidad, la noción de la igualdad como un mandato de la razón indiferente al mundo de los hechos, ganaría fuerza.

3. La lectura normativo-ficcionalista de la igualdad

Frente a los problemas descritos anteriormente en torno a la fundamentación mecanicista de la igualdad, sería más que razonable preguntarse si la teoría de Hobbes está condenada al fracaso. Una alternativa a las fundamentaciones mecanicistas podría hallarse en las lecturas deontológicas de las leyes naturales y de la obligación política defendidas por autores como Warrender (1957) o Oakeshott (2000), en lengua inglesa y Lukac (1999) o Venezia (2008), en español. De acuerdo con estas lecturas, el imperativo moral de la imparcialidad (no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti), así como la obligación política, no tienen fundamento en la psicología del interés egoísta, sino en un mandato divino (para Warrender (1957) y Oakeshott (2000)) o en una racionalidad moral (para Lukac (1999) y Venezia (2008)). El interés egoísta está, sin duda, presente en los seres humanos, y Hobbes se esfuerza ciertamente por hacer compatibles los mandatos morales con nuestra psicología, pero eso no quiere decir que esta última, como cuestión de hecho, sea su fundamento. Y aunque las referencias explícitas de estos autores a la noción de la igualdad sean más bien escasas, se puede inferir perfectamente de su lectura que debemos asumir la igualdad, no porque esta sea una verdad de hecho de la naturaleza, sino porque es un mandato bien sea divino o de la razón.

Esta alternativa se antoja muy razonable frente a la opción mecanicista, pero parece atrapada en un círculo vicioso. En efecto, no es difícil argumentar que todas las leyes de la naturaleza consisten, en última instancia, en afirmaciones diferenciadas del precepto de la igualdad (Zicari, 2017, p. 74). La ley que condensa todas las leyes de la naturaleza consiste en el mandato del Evangelio “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti”, la segunda ley nos insta a la reciprocidad (debo renunciar a mi derecho natural solo si los demás lo hacen) y la tercera niega la existencia de privilegios porque no puedo atribuirme un derecho sin dárselo también a los demás. También podría argumentarse que asumir la igualdad es un presupuesto necesario para que la primera ley de la naturaleza tenga sentido: los seres humanos están obligados a buscar la paz en conjunto *porque* ninguno es lo suficientemente fuerte o desigual frente a los demás como para sobrevivir por sí mismo (Kidder, 1983, p. 184). Si lo anterior es correcto, el círculo que se acusa acá es que la igualdad es un mandato de la razón; pero, al mismo tiempo, debido a que todas las leyes de la naturaleza no son sino transcripciones de la igualdad en distintos sentidos, parece como si la existencia de algo así como un conjunto de mandatos de la razón o leyes de la naturaleza tuviese sentido, porque partimos de

la igualdad. ¿La igualdad es un mandato de la razón o los mandatos de la razón se basan, más bien, en el supuesto de la igualdad?

Aunque no aborde la circularidad referida en la argumentación hobbesiana, el trabajo de Julián Zícari (2017) ofrecería una solución creativa. Se trata de la sugerencia de que la igualdad en Hobbes funciona según la consideración del *como si* (*Als-ob Betrachtung*). La igualdad no tiene una justificación empírica o fáctica, sino que se asume como un supuesto inicial, del cual no se tiene una prueba certera, ya que su función en la teoría se determina, no por su fundamento, sino por sus consecuencias fructíferas. De acuerdo con esta interpretación, todos los comentarios de orden fáctico y empírico que ofrece Hobbes respecto de la noción de igualdad no tienen la pretensión de justificarla o fundamentarla, sino solo de demostrar que las desigualdades naturales, si bien existen, no son lo suficientemente fuertes para construir un orden social que garantice la convivencia y asigne a cada cual un lugar en el mundo social (Zícari, 2017, p. 75).⁴ Por esta razón, aunque parezca anacrónico, podemos interpretar a Hobbes como un discípulo de Hans Vaihinger (1922), el precursor de la filosofía del *como si*.

El punto de partida de esta filosofía consiste en tomar una ficción, que no solo no es real, sino que puede ser incluso autocontradictoria, y asumir como si se tratara de un postulado real. Estas ficciones son presupuestos necesarios para el desarrollo de nuestro conocimiento o para la evaluación normativa de las acciones. Por ello, *las ficciones como si* deben ser evaluadas según sus consecuencias porque con ellas podemos abrir el ámbito y la esfera de lo pensable. Si bien sabemos que estas ficciones no pueden tener ninguna pretensión de objetividad por sí mismas, sabemos también que la objetividad es solo posible gracias a ellas. El ejemplo predilecto de una ficción del *como si* sería, según Vaihinger (1922, p. 24), la doctrina kantiana de la cosa en sí. Es sabido que una de las conclusiones de la epistemología de Kant es que solo tenemos conocimiento de los fenómenos y no de las cosas en sí de forma directa. Sin embargo, debemos pensar que estos fenómenos son apariencias de algo que está detrás de ellos. De acuerdo con una interpretación basada en la consideración del *como si*, el postulado del objeto trascendental y de la cosa en sí sería una ficción. No solo no es real: *realidad* como categoría significa, para Kant (2006), que algo es percibido por los sentidos en el espacio y el tiempo, lo que no podemos atribuirle a la cosa en sí (p. 116, B110). La ficción de la cosa en sí es, además, autocontradictoria: para pensar que los fenómenos son apariencias de objetos que subyacen detrás de ellos, tengo que pensar la cosa en sí como causa y el fenómeno como efecto, es decir, aplicar la categoría de la causalidad al reino nouménico, lo que sería imposible según los estándares epistemológicos del propio Kant. Esta contradicción no es una

4 Más adelante veremos si la idea de que la desigualdad no es lo suficientemente fuerte para que cada uno se valga por sí mismo para sobrevivir constituye o no una afirmación fáctica de la igualdad natural.

inconsistencia o una laguna del sistema kantiano, sino que reflejaría la necesidad de la razón de presuponer ficciones como punto de partida de toda objetividad posible y pensable.⁵

Respecto de la lectura de Hobbes, tal y como la defiende Zícari (2017), *la consideración del como si* se aplicaría a la igualdad porque la razón establece o presupone la igualdad como punto de partida de cualquier teoría cuyo interés sea fundamentar la obligación política en el consentimiento. Esta teoría describe cómo los individuos tienen que asumir la igualdad para salir del estado de naturaleza y poder fundar un orden social basado en su propio consentimiento. Zícari apela permanentemente a la letra de la novena ley de la naturaleza, la cual indica que: “si la naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales” (Hobbes, 2010, p. 126). Aquí importa poco lo que la naturaleza nos indique en el mundo de los hechos. La igualdad se asume como un presupuesto por sus consecuencias, porque nos permite pensar un orden político basado en el consentimiento de los individuos, y no por su justificación. Esta interpretación invierte entonces la idea común que se tiene sobre Hobbes, según la cual la igualdad es natural y la desigualdad artificial (Bobbio, 1991, p. 107). Se trataría, más bien, de pensar lo contrario: la igualdad es una ficción necesaria, así la desigualdad sea real y natural.

Sin embargo, a mi juicio, esta propuesta, más allá de su originalidad, suscita algunos problemas. Una interpretación de Hobbes siguiendo la consideración del *como si* ignora un punto esencial de su filosofía: no basta con mostrar que una ley natural es un mandato de la razón, sino que hay que dar cuenta de sus condiciones de aplicación y obediencia. Un mandato es solo tal cosa si es, en efecto, cumplible y aplicable. Es tan así, que una de las excepciones de la regla de obedecer al soberano es cuando este da una orden que es imposible, bien por su naturaleza contradictoria o bien porque viola las leyes de la física o la biología instintiva del ser humano al obligar a alguien a matarse o mutilarse (Hobbes, 2010, pp. 177-178). Por esto, la reflexión sobre las condiciones empíricas de aplicación y obediencia no es, como sugieren las lecturas ficcionalistas, un anexo indiferente y accidental sobre la psicología egoísta, del cual podría prescindirse, sino que es una reflexión acerca de una de las condiciones que debe cumplir un mandato para ser un mandato. De igual modo, si Hobbes hubiese pensado la igualdad como una *ficción*, no se habría tomado el tiempo de mostrar que los mandatos de la ley natural son aplicables en el mundo real bajo ciertas condiciones. Las ficciones, según la *Als-ob Philosophie*, contradicen explícitamente el mundo, y no tienen ningún problema con ello, pero la noción hobbesiana de mandato tiene que asegurarse un mínimo de conexión con el

5 Véase para esto, en más detalle, la propia exposición de Vaihinger (1922, pp. 44-45) y los comentarios de Albrecht (2020, p. 70), Salomon (1919, p. 229) y Bouriau (2016, p. 79).

mundo real para que sea aplicable; debe tener un asidero fáctico, así sea mínimo. Vemos así que el postulado de que debemos reconocernos como iguales debe tener una referencia al mundo real: este tiene que estar hecho de tal modo que la idea de la igualdad entre los hombres sea pensable y pueda aplicarse en él.

Para Hobbes (2010), las leyes de la naturaleza son mandatos provenientes de la razón que ordenan a los individuos omitir todas las acciones que pongan en riesgo su vida o que los prive de los medios para conservarla (Hobbes, 2010, p. 106).⁶ La primera ley de la naturaleza impone, en consecuencia, el deber de tender hacia la paz: “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (Hobbes, 2010, p. 106). La segunda nos insta a conservar nuestra vida por medio de un pacto en el que, si los otros también consienten, cedemos nuestro derecho natural (Hobbes, 2010, p. 107). Como ya se mencionó más arriba, Hobbes resume sus diecinueve leyes de la naturaleza en la máxima de no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti:

Acaso pueda parecer lo que sigue una deducción excesivamente sutil de las leyes de naturaleza, para que todos se percaten de ella; pero como la mayor parte de los hombres están demasiado ocupados en buscar el sustento, y el resto son demasiado negligentes para comprender, precisa hacer inexcusable e inteligible a todos los hombres, incluso a los menos capaces, que son factores de una misma suma; lo cual puede expresarse diciendo: No hagas a otro lo que no querrias que te hicieran a ti (Hobbes, 2010, p. 129).

Hobbes afirma explícitamente que las leyes de la naturaleza y la máxima que las resume son obligatorias

in foro interno, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas, en cambio, no siempre obligan in foro externo, es decir, *en cuanto su aplicación*. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza (Hobbes, 2010, p. 129; énfasis añadido).

En la cita es patente la preocupación de Hobbes por las condiciones de aplicación de las leyes de la naturaleza. Sin una reflexión sobre las condiciones de aplicación, no podemos asegurar que los mandatos de la razón obligan in foro externo.

6 No me interesa entrar en el debate acerca de la naturaleza conceptual de este mandato, es decir, si a su base encontramos un mandato divino, una racionalidad prudencial o una racionalidad moral. En cualquiera de estos casos, quedará claro que pertenece esencialmente al concepto de mandato una reflexión sobre sus condiciones fácticas de aplicación, de donde se sigue que la igualdad no puede ser una ficción *Als ob*.

Ahora bien, no es descabellado sostener que la descripción que hace Hobbes del estado de naturaleza, así sea hipotética y contrafáctica porque no se refiere a ninguna época primitiva de la historia de la humanidad sino a lo que sucedería si no hay Estado, constituye justamente esa reflexión sobre las condiciones de aplicación de la ley natural. Como lo ha sugerido Carl Schmitt (1968) en *La Dictadura*, Hobbes es consciente de la problemática jurídica de la aplicación porque su tesis es que en el estado de naturaleza no son aplicables las leyes de naturaleza. En efecto, la máxima que resume todas las leyes naturales (no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti) no puede aplicarse en un estado donde reina la incertidumbre jurídica y no puede establecerse una distinción clara entre defensa y ataque.

Sobre esta indistinción entre defensa y ataque dice Hobbes (2010):

[N]ingún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún poder sea capaz de amenazarle [...] Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también (Hobbes, 2010, p. 101).

Que la indistinción entre ataque y defensa viola la máxima que resume todas las leyes de la naturaleza (no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti) es más que claro dado que nadie quiere ser atacado sin ninguna razón, es decir, sin haber atacado previamente. No solo porque “un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre” (Hobbes, 2010, p. 101), sino porque ese tipo de agresiones sin razón previa son percibidas como una afrenta y como violencia gratuita. Pero el problema es que en el estado de naturaleza ningún individuo puede esperar a que el otro ataque para responder en segunda instancia. Para el individuo, el ataque preventivo o la anticipación “no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación y es generalmente permitido” (Hobbes, 2010, p. 101). Las leyes naturales obligan, siempre y cuando su intento de cumplirlas no implica para el individuo el sacrificio de su propia vida. De hecho, es la propia ley natural la que me manda omitir aquellas acciones que pongan en riesgo mi vida y su conservación. En conclusión, en el estado de naturaleza la ley natural está envuelta en una contradicción: ella me obliga a no cumplirla, pues seguirla al pie de la letra implica para mí arriesgar mi vida, es decir, violar la ley natural. Los sujetos no tienen entonces la obligación de seguir las leyes si los demás no están prestos a cumplirlas (Hobbes, 1999, p. 40).

Solo bajo ciertas condiciones fácticas un mandato es un mandato. En ausencia de esas condiciones, como sucede en el estado de naturaleza, el mandato o la ley natural es autocontradictoria. Por esta razón, las leyes naturales no pueden ser una ficción separada de la experiencia. Para que el mandato deje de ser autocontradictorio y sea,

por tanto, exigible a los individuos in foro externo, es decir, en la conducta efectiva que lo aplica, tienen que darse unas condiciones fácticas. Estas condiciones fácticas consisten en ver en los demás una inclinación visible hacia la paz: “hay que buscar la paz donde pueda darse; y donde no, buscar ayudas para la guerra” (Hobbes, 1999, p. 23). Esta inclinación es un elemento visible, fáctico y circunstancial y hace parte del carácter exigible del mandato. La inclinación hacia la paz, por tanto, no puede ser asumida como un *como si* o como una ficción porque es una condición para que la ley natural, incluida dentro de ella la novena ley que concierne a la igualdad, sea aplicable. Mientras la distinción entre ataque y defensa no pueda establecerse claramente, no puedo aplicar la ley del Evangelio: no puedo tratar a los demás como me gustaría que me trataran a mí. No puedo tampoco comportarme como si reconociese a los demás como iguales porque, al atacar al otro como forma de defensa, el otro verá en mí alguien que lo ataca sin razón y, en esa medida, verá en mí alguien que no lo trata como un igual porque viola el principio de la reciprocidad en los actos.

Parece aquí que la teoría de Hobbes estuviese atrapada en un círculo: para salir del estado de naturaleza tengo que obedecer la ley de naturaleza, pero esta es inaplicable en el estado de naturaleza. El reconocimiento de esta circularidad no es nuevo y siempre ha sido una ardua discusión en los especialistas. Sin embargo, la teoría del pacto supone que el círculo debe poder romperse en algún punto; hay un momento donde la inclinación hacia la paz es más o menos visible en todos los miembros del estado de naturaleza, de modo que estos acceden a pactar. La ruptura del círculo no puede ser, como podría asumirlo una lectura ficcionalista, que presuponemos que todos somos iguales, independientemente de las cuestiones de hecho. Justamente, como he venido diciendo, las condiciones fácticas para aplicar el precepto del trato recíproco (la ley del Evangelio) no están dadas en el estado de naturaleza. Frente a este círculo, en el que necesitamos pactar, pero las condiciones para pactar no están dadas, Hobbes (2010) dice que el hombre tiene una “cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón” (p. 104). La razón es la razón prudencial, que supone que el fin supremo de toda vida individual humana es la autoconservación; no solo en el sentido simple de que los individuos buscan extender su vida biológica en el tiempo (pues existen los suicidas), sino en el sentido más profundo de que todo individuo quiere conservar el control sobre su propio cuerpo, así sea para quitarse la vida, y no caer bajo el poder o cautiverio de otro.

En lo que concierne a las pasiones, es el miedo, específicamente el miedo a una muerte violenta a manos de otro(s), lo que rompe el círculo y produce una inclinación simultánea hacia la paz en casi todos los sujetos. El miedo no solo es un elemento fáctico porque es una pasión, sino porque es miedo frente a algo real. Ese miedo nos motiva a tratar a los otros como iguales y, en suma, a respetar todas las leyes de naturaleza, ya que, como anota Strauss (2006, p. 41), es la pasión convergente

con la razón natural. Los hombres que pactan la salida del estado de naturaleza son los que se reconocen como iguales en su miedo a la muerte violenta a manos de otro(s). Se temen mutuamente y por eso se reconocen mutuamente como iguales, pero solo se temen mutuamente si hay *razones de hecho* para temer. Esto implica un reconocimiento de la igualdad en el doble sentido del término: el sentido reivindicado por la lectura fáctica, según el cual reconocimiento significa reconocer una verdad de hecho; pero también el sentido reivindicado por la lectura normativa, en el que reconocer equivale a aceptar y tratar al otro como un igual. En el siguiente apartado quiero entonces reivindicar la lectura clásica de la igualdad como igual vulnerabilidad frente a la muerte violenta a manos de otro(s), mostrando, sin embargo, que puede recoger algunas de las inquietudes y apuntes de la lectura normativo-ficcional de la igualdad.

4. Doble carácter de la igualdad: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional

Tanto en los *Elementos* (Hobbes, 2005, pp. 170-175), como en *De Cive* (Hobbes, 1999 pp. 23-24) y *Leviatán* (Hobbes, 2000, pp. 100-105), encontramos afirmaciones que vinculan la igualdad natural con la igual posibilidad que tiene cualquiera de matar a cualquiera.⁷ Leemos en *De Cive*:

Y si reparamos en los hombres maduros y vemos cuán frágil es la estructura del cuerpo humano [...]; y lo fácil que es incluso para el más débil matar al más fuerte, no hay razón para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea que la naturaleza le haya hecho superior a los demás. Iguales son los que pueden lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto, los hombres son por naturaleza iguales entre sí (Hobbes, 1999, p. 17).

7 El "cualquiera" que utilizo acá es neutral en términos de género: incluye a hombres, mujeres y seres humanos de cualquier género. Independientemente de su género, cualquiera puede asesinar a cualquiera. En este sentido, estoy de acuerdo con las conclusiones de Gabriella Slomp (1994) frente a la relación entre Hobbes y el problema de la igualdad de género. Sin embargo, aunque comparto su inquietud por la igualdad de género, no sigo su exposición acerca de la igualdad natural en Hobbes porque divide el argumento en distintas nociones de la igualdad: peligrosidad, vulnerabilidad e igualdad de derechos en el estado de naturaleza. Como intentaré mostrar, no hay una diferencia sustancial entre estas tres nociones porque la peligrosidad, el hecho de que cualquiera es igualmente peligroso para cualquiera por su capacidad de asesinar al otro, conduce a la vulnerabilidad y, con ello, a la igualdad de derechos: debido a que cualquiera puede asesinar a cualquiera, todos son igualmente vulnerables y nadie puede, por tanto, atribuirse un derecho que los demás no puedan reclamar. Debo aclarar que la idea de que "cualquiera puede matar a cualquiera" no se refiere a que cada individuo, tomado por separado, tenga las mismas capacidades de matar a otro individuo, pues el enunciado no compara capacidades individuales de desempeño en combates violentos persona por persona, sino que señala la igual vulnerabilidad de los individuos frente a la probabilidad de morir violentamente a manos de otro(s): el "cualquiera" no solo es de género, sino también de número indefinido. Sobre este punto vuelvo más adelante.

Y en *Leviatán*:

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra (Hobbes, 2010, p. 100).

A pesar de algunas diferencias textuales, podemos reunir las dos citas en un mismo argumento. Las desigualdades naturales, entendidas como desigualdades de capacidades (fuerza, inteligencia, etc.), no solo existen, sino que son *evidentes*. No todos tenemos los mismos talentos ni somos capaces de hacer las mismas cosas; de ahí viene la singularidad del individuo humano. Este matiz es importante porque si Hobbes no reconociera esa diferencia y diversidad natural, entraría en contradicción con su concepción conflictiva del estado de naturaleza y de la naturaleza humana: sin esa diferencia y diversidad natural la coexistencia humana sería puro consenso sin necesidad de la mediación del Estado porque no habría diferencias entre gustos, opiniones y pasiones. Sin embargo, “si se considera en conjunto”, la desigualdad no puede fundamentar que alguien reclame un beneficio o derecho para sí mismo negándoselo al otro.

En suma: hay desigualdad entre los hombres, pero no la suficiente desigualdad como para poner en cuestión el precepto del trato recíproco. Podríamos expresar esta idea con otra equivalente: existe la desigualdad, hay individuos mejores que otros para ciertas tareas u oficios, pero no existe tanta desigualdad como para que haya jerarquías naturales. Acá entra la igualdad de vulnerabilidad frente a la igual posibilidad de una muerte violenta a manos de otros: los hombres son ciertamente desiguales, pero no hasta el punto de que ninguno pueda escapar a la *posibilidad* de la muerte violenta a manos de otro(s). El hecho de que ninguno puede escapar a dicha posibilidad (y solamente ese hecho) es lo que hace iguales a los hombres desde un punto de vista fáctico.

Podemos considerar algunos problemas que los defensores de la igualdad normativa y ficcional han señalado frente a este argumento.⁸ Se ha aducido, por ejemplo, que existen diferencias biológicas notables entre distintos miembros de la especie que invalidan la idea de la igualdad de la vulnerabilidad frente a la muerte violenta a manos de otro. El caso límite de estas diferencias biológicas es la distancia

8 En este punto sigo en algunas líneas esenciales la exposición de Kidder (1983) y Hoekstra (2013).

abismal que existe entre un bebé y un adulto sano mental y físicamente. Nadie dudaría de que para el primero es imposible matar al segundo ni nadie describiría su encuentro violento como una lucha a muerte. Habría también otros casos que no son el caso límite, como el encuentro entre un niño pequeño y un adulto o entre este y un anciano cuadripléjico, en los que podríamos seguir diciendo que la posibilidad de morir está desigualmente distribuida entre los individuos. El argumento hobbesiano sería entonces débil porque estaría basado en una tautología: se aplicaría a personas con condiciones biológicas similares, es decir, a personas cuyas capacidades, si bien son diferentes biológicamente, se anulan mutuamente entre sí de cara a la lucha a muerte, de forma que una persona tiene fuerza, pero le falta ingenio, y a la otra le sobra el ingenio, pero le falta la fuerza, etc. Hay, ciertamente, personas que comparten esta condición de anulación recíproca de sus capacidades diferentes de cara al combate mortal, pero esto no es el caso para todos los miembros de la especie. Si esto es cierto, la igualdad fáctica hobbesiana no es más que una trivialidad: iguales son los que *ya* son iguales en términos biológicos, pero eso no equivale a decir que todos los miembros de la especie lo sean, y esto último es lo que exige la ley natural porque habla de hombres o seres humanos en general *qua* miembros de la especie.

Pero estas objeciones pueden relativizarse si entendemos el alcance del argumento hobbesiano. Podemos aceptar perfectamente el hecho de que, en ciertos encuentros violentos y combates a muerte, la distribución de la probabilidad de morir es desigual o absolutamente desigual debido a ciertas capacidades o condiciones biológicas. El postulado de la igual vulnerabilidad frente a la muerte violenta a manos de otros no necesita asumir que, en todos los combates, la distribución de la probabilidad de morir entre los individuos es igual o casi igual. Solo necesita demostrar que el hecho de que un individuo haya salido victorioso de numerosos combates a muerte no implica que la probabilidad de morir violentamente a manos de otro(s) se anule o se vea progresivamente disminuida. Aunque sería más que razonable asumir que, a medida que un individuo gana combates a muerte, aumenta su habilidad de lucha y supervivencia, en el estado de naturaleza este aumento de la capacidad de lucha no se traduce en una eliminación o disminución de la probabilidad de morir violentamente a manos de otros.

En efecto, el aumento de capacidades y habilidades por parte de un individuo se traduce en mayores posibilidades de victoria solo si, como sucede en el mundo de los deportes, los encuentros y combates son relativamente similares en cuanto a su estructura y modalidad, pero tal similitud solo podría ser garantizada por un conjunto de reglas que definan, por ejemplo, el número de participantes y el tipo de acciones que pueden esperarse del oponente. Es obvio que tales reglas no están presentes en el estado de naturaleza. Por este motivo, las modalidades y estructuras de los enfrentamientos violentos son virtualmente infinitas en el estado de naturaleza y

nadie puede preciarse de haber adquirido, a través de la práctica y la experiencia, todas las capacidades para enfrentarse a un número indefinido de personas en un número igual e indefinido de situaciones violentas. En conclusión, la posibilidad de morir a manos de otro(s) sigue siendo latente independientemente de los resultados de los encuentros violentos anteriores.

En este sentido, el punto del argumento de Hobbes no es que, *comparados individualmente*, los seres humanos tengan las mismas posibilidades de matar o morir. Desde una comparación individual, que sopesa las capacidades de matar individuo por individuo, el resultado bien puede ser una gran desigualdad natural; la tesis de Hobbes sería falsa y nos veríamos obligados a buscar otra fundamentación de la igualdad como asumen los defensores de la igualdad normativa y ficcional. Pero la suposición de que la comparación entre capacidades de matar o de morir es individual no es compatible con el escenario hipotético del estado de naturaleza. Allí pueden darse luchas individuales a muerte, pero también es perfectamente plausible que el más débil mate al más fuerte “confederándose con otro que se halle en el mismo peligro” (Hobbes, 2010, p. 100). Diez o cincuenta individuos débiles podrían, motivados por el miedo, derrotar al más fuerte y astuto en los combates a muerte con una buena estrategia. Pero ni la alianza entre los débiles, ni la alianza entre el fuerte y otros individuos garantiza la supervivencia, ya que toda alianza incluye la posibilidad de la traición si no ha habido una cesión del derecho natural. Esto sucede, justamente, porque no hay reglas que hagan previsible la estructura de los encuentros violentos, y, sin esa estructura previsible, no hay una conexión necesaria entre la posesión de ciertas capacidades por parte de un individuo y el desenlace favorable del combate a muerte.⁹

La igualdad es entonces, como habíamos dicho, una igualdad de incertidumbre frente a la posibilidad de muerte violenta a manos de otro(s), y el otro que puede acabar violentamente con mi vida no es un individuo concreto, sino siempre un número indefinido. De ahí que somos iguales en la medida en que “no somos capaces ni de esperar de los otros la seguridad ni de proporcionárnosla nosotros mismos” (Hobbes, 1999, p. 17). Nadie, ni el más fuerte, puede valerse solo de sí mismo para lograr la autoconservación. Somos iguales en virtud de nuestra igual vulnerabilidad a morir violentamente a manos de otro(s). En el resto de las cosas podemos ser bastante desiguales, incluso en nuestra capacidad de ganar combates individuales a muerte estructurados bajo una cierta modalidad como una lucha a golpes o un duelo de pistoleros.

9 Este es precisamente el motivo por el que Hobbes (1999) concluye en *De Cive* que, de una guerra perpetua, no puede resultar ninguna parte victoriosa: “Fácilmente se deduce lo poco idónea que es la guerra perpetua para la conservación tanto del género humano como de cada hombre. Ahora bien, es perpetuo por su misma naturaleza lo que, por la igualdad de los combatientes, no puede terminar con ninguna victoria; ya que a los vencedores les acecha siempre el peligro, de tal forma que habría que tener por milagro el que alguno, por muy fuerte que fuera, muriera en avanzada vejez” (Hobbes, 1999, p. 20).

Debemos recalcar que esta igualdad en la vulnerabilidad, si bien admite ciertas desigualdades, también la desigualdad de matar o morir en términos de una comparación individuo por individuo, es suficiente para negar las jerarquías naturales. Dada la igual vulnerabilidad, es decir, la incapacidad que tiene cualquier miembro de la especie para asegurar su supervivencia por sí mismo o por medio de alianzas inestables que no involucran la cesión del derecho natural y están por ello sujetas a la traición, la afirmación de que yo tengo un poder sobre los otros que ellos no podrían tener sobre mí es falsa. Es perfectamente plausible decir que no hay jerarquías naturales porque todos somos iguales de vulnerables frente a una muerte violenta.

Ahora bien, hay que anotar que la negación de las jerarquías naturales es el *contenido esencial* de un enunciado filosófico-político que afirma la igualdad natural entre los hombres; que el enunciado admita otro tipo de desigualdades como obra de la naturaleza no quiere decir que con él se afirme la desigualdad natural. Esto solo sería el caso si se acepta que esas desigualdades son lo suficientemente amplias para constituir jerarquías naturales, pero eso no es lo que Hobbes está diciendo. De cierta forma, uno de los malentendidos en la literatura consiste en pensar que, si Hobbes reconoce que existen ciertas desigualdades naturales entre los individuos, entonces no está afirmando la igualdad natural o su argumento es especialmente problemático. El malentendido se aclara cuando comprendemos que desde el punto de vista jurídico y político (que es el que nos interesa a todos los lectores de Hobbes) *igualdad natural* significa simplemente ausencia de jerarquías naturales.

Habiendo hecho esta claridad frente al alcance real del argumento hobbesiano de la igualdad como un enunciado de hecho, podemos revelar un punto ciego en las tesis que defienden el carácter ficcional y normativo de la igualdad. Estas posturas afirman, por ejemplo, que “el orden artificial debe nacer necesariamente con el presupuesto de la igualdad, aunque éste no haya sido probado o justificado, ya que si no toda apuesta por la paz se volvería imposible” (Zicari, 2017, p. 73). También que: “No se trata tanto de que seamos iguales porque podemos destruirnos unos a otros si nos vemos inclinados a ello, sino más bien de que debemos reconocernos como iguales porque, de lo contrario, nos veremos inclinados a destruirnos unos a otros” (Hoekstra, 2013, p. 77). Como se dijo anteriormente, las lecturas ficcionalistas de la igualdad asumen que se trata de un presupuesto necesario que los hombres deben asumir, independientemente de las cuestiones de hecho, para que sea posible la paz. La lectura ficcionalista de la igualdad se ha criticado porque plantearía que la igualdad es una suerte de mentira, o mito noble, necesaria para la paz y la convivencia. Lo cual debilitaría las posturas de Hobbes, porque siempre habría buenas razones para aceptar otras mentiras nobles que tenemos que asumir para la convivencia (por ejemplo, el mito de los tipos de alma desiguales en la *República* de Platón) (Nerney, 1986).

No quiero asumir esta crítica porque, entre otras cosas, los defensores de la lectura ficcionalista no dicen, necesariamente, que la igualdad sea una mentira noble; plantean, más bien, que es un supuesto que debemos asumir, independientemente de las cuestiones de hecho, si queremos sobrevivir. La igualdad no es para esta lectura ficcionalista una cuestión de hecho, ni una noble mentira, porque es un eslabón necesario del argumento prudencial hobbesiano que parte de la autoconservación y termina en el pacto de constitución del Estado.

Pero justo en este punto se devela la debilidad de la lectura ficcionalista. La tesis de que los individuos están obligados a asumir la igualdad como un presupuesto ficticio porque *solo así* lograrán la paz y la convivencia, *solo es cierta si* se asumen ciertas verdades de hecho; por ejemplo, que los hombres solo pueden sobrevivir y tener una vida buena y cómoda en una situación de paz y que son lo suficientemente vulnerables como para no poder asegurar su autoconservación por sí mismos. Esto significa, en última instancia, asumir la verdad de hecho de que son iguales por naturaleza en cuanto que son igualmente vulnerables a la posibilidad de una muerte violenta a manos de otro(s). Si los hombres fuesen desigualmente vulnerables frente a la muerte violenta, por ejemplo, si fuesen inmortales, no tendrían necesidad de buscar la paz ni de asumir la igualdad para autoconservarse. Desde las lecturas ficcionalistas se nos dice que “no debe importar si existen formas de desigualdad naturales: éstas deben hacerse a un lado ya que no alcanzan para garantizar la paz: *dado que todos somos vulnerables a una muerte violenta*, la igualdad debe tomarse como punto de partida” (Zicari, 2017, p. 74). ¿No significan estas afirmaciones simplemente que “*dado que todos somos vulnerables a una muerte violenta*”, es decir, “*dado que*” todos somos iguales en ese aspecto, debemos asumir la igualdad como punto de partida? ¿Qué tan indiferente es al mundo de los hechos una “consideración del como si” que parte de una premisa fáctica (“*dado que todos somos vulnerables a una muerte violenta*”) para arribar a una conclusión ficcional?

Pero si la lectura ficcional no puede dejar de apelar a ciertas cuestiones de hecho, no deja de ser cierto por ello que una lectura fáctica de la igualdad en Hobbes como la que estoy defendiendo acá tenga que conceder algunas cosas a la posición ficcionalista. El que los hombres son iguales por naturaleza porque son igualmente vulnerables a la posibilidad de la muerte violenta es ciertamente una verdad de hecho, no un supuesto ficcional que tenemos que asumir para llegar a la paz, pues anhelamos la paz precisamente *debido* a la vulnerabilidad (“*dado que...*”). No es, sin embargo, una verdad inmediata o autoevidente. Y, esto es lo más importante, no lo es para los individuos en el estado de naturaleza. Primero, porque, como vimos, Hobbes reconoce que las desigualdades en capacidades pueden ser “evidentes”. Segundo, porque un individuo que haya salido victorioso de distintas luchas a muerte podría asumir para sí mismo un estatus de superioridad natural. Tercero, porque la vanagloria y la imaginación llevan a hacerse a los hombres ideas falsas acerca de sí mismos y de su propia superioridad.

En este sentido, la lectura ficcionalista sigue teniendo razón cuando afirma que la novena ley de naturaleza nos exige, para acabar con el orgullo, en cierto modo, ir en contra de los hechos

del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales (Hobbes, 2010, pp. 126-127).

Solo hace falta definir qué quiere decir acá “en cierto modo” ir en contra de los hechos. Esta ley de la naturaleza no va contra los hechos en el sentido de que ignore o contraríe el enunciado fáctico de que somos iguales por naturaleza en cuanto igualmente vulnerables a la muerte violenta. Cuando Hobbes (2010) comienza el párrafo del capítulo XV, que expone la novena ley nos dice: “la cuestión relativa a cuál es el mejor hombre no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, ya que en ella, como anteriormente hemos manifestado, todos los hombres son iguales” (Hobbes, 2010, p. 126). Es claro, entonces, que la consideración de esta novena ley parte de la igualdad fáctica de la naturaleza. El problema que surge acá es que, si bien la igualdad fáctica de la naturaleza como vulnerabilidad frente a la muerte violenta niega las jerarquías naturales, no pone en cuestión ciertas desigualdades existentes y “evidentes” que, entre seres pertrechados con imaginación y la pasión de la vanagloria, pueden dar lugar al orgullo y, con ello, al conflicto que impide alcanzar las condiciones de paz en el estado de naturaleza, o las destruye cuando la sociedad civil ha sido instituida mediante pacto. En este orden de ideas, la novena ley nos ordena comportarnos como si esas desigualdades no existieran, es decir, no ser orgullosos y no vanagloriarnos frente a los demás por esas desigualdades existentes y resultantes de la naturaleza.

Lo anterior no significa, sin embargo, que el concepto de la igualdad en Hobbes sea *entera o completamente* ficcional. Significa solamente que, teniendo un *fundamento fáctico* en una descripción de cómo son los seres humanos, guarda un aspecto *parcial o relativo* ficcional en lo que se refiere a algunas desigualdades existentes que, si bien nunca son lo suficientemente fuertes como para hablar de jerarquías naturales, sí pueden desatar el orgullo y el conflicto cuando hablamos de seres vanagloriosos que tienen imaginación.

5. Conclusión

En definitiva, la igualdad, uno de los principios rectores en el que descansan las teorías de los Estados modernos como el hobbesiano, no es un hecho natural que parta de la premisa de que los hombres comparten una estructura físico-biológica básica, pues de esta concepción no se sigue el postulado de la negación de la esclavitud, el cual es

angular en la teoría hobbesiana para posibilitar el pacto que da paso al Estado civil. Por otro lado, la igualdad como mera ficción que renuncia a sus circunstancias factuales no deja de ser problemática e incongruente con los postulados de Hobbes; porque no da cuenta de la necesidad apremiante que este tiene de darle asidero fáctico a las leyes de naturaleza para que no obliguen *in foro interno*, sino *in foro externo*, a saber, que puedan constituirse como una obligación para todos los hombres.

Queda claro, entonces, que la igualdad es un hecho natural que, en contraposición a las perspectivas mecanicistas, descansa en la vulnerabilidad del cuerpo y, por ello, en la posibilidad constante de enfrentarse a una muerte violenta a manos de otro(s). Sin embargo, no se puede negar que la igualdad como ficción tiene una función instrumental frente a los vanagloriosos que se niegan a reconocer los límites que pueden tener sus estrategias para mantenerse con vida.

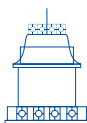
Este debate en torno a si la igualdad es una ficción o un hecho natural no se puede tomar a la ligera, pues tiene consecuencias, no menores, para la teoría hobbesiana. A la base del consentimiento, que posibilita la transferencia del derecho de naturaleza mediante el pacto, está el reconocimiento de ser iguales. Si el otro no es un igual, el pacto es imposible, pues carecería de consentimiento. Pero, al mismo tiempo, un pacto que posibilite la esclavitud (la renuncia a la legítima capacidad de defenderse con justicia contra el agravio de otro) en el Estado civil es nulo. La armonía y la coherencia de la teoría hobbesiana se soporta, en gran medida, en el sustento conceptual de la igualdad.

Referencias

- Albrecht, Y. K. (2020). *Fiktionen en Recht*. Nomos Verlagsgesellschaft.
- Bermudo, J. M. (1998). Libertad, igualdad y justicia en Hobbes. *Ideas y Valores*, 47(108), 56-74.
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Ediciones Paradigma.
- Bouriau, C. (2016). Hans Vaihingers Die Philosophie des Als-Ob: Pragmatismus oder Fiktionalismus? *Philosophia Scientiae*, 20(1), 77-93.
<https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1156>
- Dyzenhaus, D. (2011). Austin, Hobbes, and Dicey. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 24(2), 411-430. <https://doi.org/10.1017/S0841820900005245>
- Fraga, F. A. (2003). Hobbes y la epistemología de la ciencia política: ¿Es posible la sociedad? *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59(1), 69-88. <http://www.jstor.org/stable/40337881>
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Editorial Trotta.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Alianza Editorial.

- Hobbes, T. (2010). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Hoekstra, K. (2013). Hobbesian equality. En S. A. Lloyd (Ed.), *Hobbes today: Insights for the 21st century* (pp. 76-112). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139047388.007>
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus
- Kidder, J. (1983). Acknowledgements of equals: Hobbes's ninth law of nature. *The Philosophical Quarterly*, 33(131), 133-146. <https://doi.org/10.2307/2218740>
- Lukac, M. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Universitas.
- Micieli, C. (2002). El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del Estado en Hobbes y Schmitt. *Tópicos*, 10, 93-120. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i10.7427>
- Nerney, G. (1986). The Hobbesian argument for human equality. *Southern Journal of Philosophy*, 24(4), 561-576. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1986.tb01590.x>
- Oakeshott, M. (2000). Introducción a *Leviatán* y la vida moral en la obra de Thomas Hobbes. En M. Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos* (pp. 221-300). Fondo de Cultura Económica.
- Parra, A. F. (2014). Hobbes y la paradoja del derecho. *Ciencia Política*, 9(17), 189-215.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/50149>
- Ryan, A. (1970). *The philosophy of the social sciences*. Macmillan.
- Salomon, M. (1919). Die Rechtswissenschaft und die Philosophie des Als Ob. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 13(2), 227-233. <http://www.jstor.org/stable/23683558>
- Schmitt, C. (1968). *La dictadura*. Revista de Occidente.
- Slomp, G. (1994). Hobbes and the equality of women. *Political Studies*, 42(3), 441-452.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb01687.x>
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Fondo de Cultura Económica.
- Venezia, L. (2008). El contractualismo de Thomas Hobbes: obligación moral y razones para actuar. En M. Lukac (Comp.), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (pp. 195-211). Educa.
- Vaihinger, H. (1922). *Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Felix Meiner Verlag.
- Ward, L. (2020). Equity and political economy in Thomas Hobbes. *American Journal of Political Science*, 64(4), 823-835. <https://doi.org/10.1111/ajps.12507>
- Warrender, H. (1957). *The political philosophy of Hobbes: His theory of obligation*. Oxford University Press.
- Watkins, J. W. N. (1965). *Hobbes's system of ideas: A study in the political significance of philosophical theories*. Hutchinson University Library.

- Zarka, Y. Ch. (1997). *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Herder.
- Zícari, J. N. (2017). ¿Igualdad natural, desigualdad artificial? Hobbes, el problema del igualitarismo y las ficciones del 'como si'. *Revista Pilquen*, 20(2), 68-78.
- Zícari, J. N. (2022). La vía antigua y la moderna para justificar lo peor: Los argumentos de Aristóteles y de Hobbes a favor de la esclavitud. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 79(303), 387-408.
<https://doi.org/10.14422/pen.v79.i303.y2023.006>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

¿Puede tocarse el soberano? El poder y lo háptico en Jacques Derrida*

Diego A. Soto-Morera

Universidad Nacional, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Heredia, Costa Rica.
diego.soto.morera@una.cr

Recibido: 18 de mayo de 2025 | Aceptado: 23 de septiembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360853>

Resumen: En este artículo se analiza la relación entre el poder (soberanía) y lo háptico en la obra de Jacques Derrida. La crítica del filósofo francés al postulado continuista de lo háptico en la tradición fenomenológica ofrece una interesante reflexión en torno a la imbricación entre tocar y poder. Lo anterior permite considerar un *double bind* entre lo háptico y el poder (soberanía), que desarrollaré en dos momentos de este artículo. La primera parte de este trabajo sigue esta discusión que localiza al poder en el campo fenoménico del tocar y lo supedita a una pasividad constitutiva vinculada con el advenimiento y mediación de (lo) otro. En un segundo momento se analiza la deconstrucción derridiana de la soberanía clásica, aquella que se despliega a partir de una ipseidad indivisible y autónoma, para mostrar que depende basalmente de una háptica general que feminiza lo que toca con la finalidad de demarcar su dominio (sometimiento y territorio). El texto finaliza con una consideración sobre la necesidad de otro reparto de lo sensible y otra perspectiva sobre la pasividad para propiciar otras experiencias del poder y de la soberanía.

Palabras clave: tocar, poder, soberanía, háptico, pasividad, Derrida

Cómo citar este artículo:

Soto-Morera, D. (2026). ¿Puede tocarse el soberano? El poder y lo háptico en Jacques Derrida. *Estudios de filosofía*, 73, 50-71. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360853>

* Este artículo forma parte del proyecto "Producción de recursos para la docencia y el desarrollo profesional integral" (código 0250-25), financiado por la Universidad Nacional de Costa Rica.





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

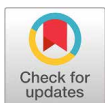
Can the Sovereign be Touched (by Himself)? Power and the Haptic in Jacques Derrida

Abstract: This paper examines the relationship between power (sovereignty) and the haptic in the work of Jacques Derrida. It argues that Derrida's critique of the continuist postulate within the phenomenological tradition reveals a double bind between touch and power, structuring the essay into two movements. First, the analysis locates power within the phenomenal field of the haptic, underscoring its dependence on a constitutive passivity tied to the advent or mediation of the Other. Second, it deconstructs the classical concept of sovereignty—predicated on indivisible and autonomous ipseity—to demonstrate its reliance on a generic hapticity that feminizes all it touches to consolidate its dominion and territorialize the other. The conclusion asserts that rethinking the distribution of the sensible and reconfiguring passivity are necessary conditions for enabling new experiences of an alternative form of power.

Key words: touching, power, sovereignty, haptic, passivity, Derrida

Diego A. Soto-Morera: Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica. Es académico de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Actualmente investiga las relaciones entre teologías políticas e indulto en las primeras décadas de la Segunda República en Costa Rica (1940-1970). Entre sus libros publicados se encuentra: *Vivir Juntas: cohabitación en Jacques Derrida* (2022); *Nos pedirá cuentas: Economía Teológica en Bernardo A. Thiel 1880-1901* (2022). Sobre el problema del poder en Derrida ha publicado el artículo: "Power without Power. Malabou on Derrida's Economy of Domination" (2025).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8180-6959>



« Il n'y a pas de corps propre que grâce au toucher ».

Le toucher, Jean-Luc Nancy,
Jacques Derrida

Introducción

La obra de Jacques Derrida (1930-2004) propone que entre lo háptico¹ y el poder existe una profunda imbricación. Históricamente, diversas formas del poder han regulado (con propósitos diversos) los modos, objetos e incluso momentos del tacto;² asimismo, diversas prácticas hápticas despliegan o afirman relaciones de dominación (Woodward & Bruzzone, 2014). Por otro lado, existe registro de experiencias del tacto que subvierten proscripciones y sujeciones (Pisano, 2021). No obstante, debido a que la palabra *poder* nombra algo irreducible (Derrida, 2018a, p. 310) su vínculo con lo háptico carece de univocidad. Luego, si bien las relaciones entre el poder y el tocar no son ajenas a experiencias de represión o resistencia —lo cual requiere nuestra atención—, estas no agotan ni explican su imbricación. Abordar este problema a partir de la obra de Derrida implica moverse desde su crítica al *continuismo* haptocéntrico (fenomenología) hacia su abordaje de la soberanía (política), toda vez que la relación entre poder y tocar es constitutiva de ambos.

Debido a lo anterior, la cuestión: ¿puede *tocarse* el soberano?, no debe asumirse como exclusivamente política. El verbo pronominal *tocarse* puede emplearse con valor impersonal, lo que plantea la cuestión de la posibilidad o la autorización que tendría un tercero para tocar al soberano, dado que una inmunidad háptica proscribiera el contacto directo con su cuerpo o con sus extensiones. Así se sugiere que no hay exterioridad ni indiferencia entre lo háptico y la soberanía, noción angular de lo político para Derrida.³ No obstante, *tocarse* puede tener un sentido reflexivo, y

- 1 Lo háptico, término derivado del griego *haptēin*, denota un vasto campo de nuestra experiencia posibilitada por lo táctil. Al respecto, Abbie Garrington (2013) señala: “La palabra ‘háptico’ debería entenderse como un término sombrilla que denota una o varias de las siguientes experiencias: tacto (las experiencias activas o pasivas de la piel humana, la carne subcutánea, visceral o respectivas terminales nerviosas); sinestesia (la sensación que tiene el cuerpo de su propio movimiento); propiocepción (la sensación que tiene el cuerpo de su orientación en el espacio); y el sentido vestibular (aquel del balance que depende del oído interno) [...] Lo háptico está íntimamente conectado a la constitución de uno mismo, lo cual se debe a su intrínseca intimidad, que opera en el borde carnal entre el ser y el mundo” (pp. 16-17). En adelante, salvo se indique lo contrario, todas las traducciones de las publicaciones en idiomas distintos al español son realizadas por el autor.
- 2 Un ejemplo cercano: la pandemia por Covid-19 forzó a los gobiernos a regular el campo de lo háptico pues, por las características del virus SARS-Cov-2, se requirió variar los modos de tocar o aproximarse a otros (cercanos o no), las formas de tocar superficies u objetos, incluso se recomendó evitar tocarse el rostro en espacios públicos. Estas regulaciones sobre el tacto mostraron ser beneficiosas para la salud colectiva, pero han dejado perniciosas secuelas en la subjetividad de muchos individuos (ver Gianniri, 2021).
- 3 Zarka (2007) ha señalado sobre la deconstrucción de la soberanía en Derrida: “Hacer, así, de la soberanía la pieza central en torno a la cual se edifica la política moderna no es del todo un acto neutro o indiferente, pues deconstruir nuestro mundo político, aquel dentro del cual aún vivimos, es darse como tarea prioritaria la deconstrucción de la soberanía” (p. 6).

entonces la pregunta plantea la capacidad del soberano (el uso del masculino será parte de la discusión) de tocarse *autónomamente* a sí mismo: ¿es capaz el soberano de tocar soberanamente su propio cuerpo sin auxilios, sin autorización, sin otros?, ¿puede alguien ser soberano absoluto del contacto consigo mismo? Estas preguntas articulan el problema de la capacidad o posibilidad del tocar, problema donde se refracta la noción misma de poder: si no hay tocar sin poder, lo veremos, el tacto informa al poder de su repliegue sobre una pasividad fenoménica constitutiva. De modo que no resulta posible en perspectiva derridiana abocarse a algo como lo político del tocar sin considerar los problemas fenomenológicos implicados, y viceversa. ¿Podría derivarse de lo último que nuevas formas del tocar, o variaciones en el campo háptico, posibilitan nuevas formas del poder, alternativas a la dominación, otras formas de soberanías? Se trata de problemas coextensivos en la obra de Derrida que procuraré desarrollar en adelante.

En este trabajo tomo distancia de perspectivas que consideran que la obra del filósofo francés está focalizada en un análisis semiótico que deja por fuera el problema de las relaciones de fuerza (Castro-Gómez, 2015, pp. 257-269; Said, 1978, pp. 673-714), o bien, que ignora las condiciones materiales-corporales de existencia o las supedita a la significación (Protevi, 2001, p. 82). Además, no suscribo que el trabajo de Derrida resulte omiso con respecto a lo político (Fraser, 1984, pp. 127-154; Rancière, 2009, pp. 274-288; Rorty, 1996, pp. 13-18); o incluso, que su obra represente un socavamiento de lo político (Fried, 2000, pp. 186-245); tampoco comparto que se trate de un apéndice tardío en su pensamiento (Beardsworth, 1996, p. xi; Salmon, 2020, pp. 209-234). Varios estudios han señalado limitaciones en tales apreciaciones, ya sea porque ignora el lugar de la discusión sobre la escritura en el pensamiento político francés de mediados del siglo anterior (Baring, 2014, pp. 287-303); o porque no consideran en qué medida tales señalamientos reproducen jerarquías oposicionales (político-apolítico, lenguaje-materialidad, abstracto-concreto) enraizadas en un *arkhè* trascendental de lo político, algo que la obra de Derrida procuró deconstruir desde temprano (Bennington, 2000, p. 18; Biset & Penchaszadeh, 2016, pp. 55-70; Cisney, 2018; Contreras & Agüero, 2017; Llevadot, 2020).⁴

Este trabajo se divide en tres apartados. El primero aborda la crítica de Derrida a la tesis continuista en fenomenología, justo en el momento en que revisa la herencia de la carne cristiana en la fenomenología del tocar, herencia que resulta necesario inquietar. La primera consideración detenida del problema del poder al interior de esta discusión se desarrolla en una sección que lleva por título *Un court traité théologique du toucher*. Derrida pone su atención en una “revelación” en torno al cuerpo *tocante-tocado* de Jesús: la impotencia en el poder divino. De esto el filósofo francés deriva una importante conclusión que constituye el eje del segundo apartado:

4 He ofrecido una consideración más detallada de esta discusión en (Soto-Morera, 2022, pp. 185-201).

el tocar (también el sufrimiento, lo veremos) refracta el poder sobre el *no-poder* o *impoder*. Lo último permite discutir en qué medida las experiencias del *poder* se ubican en el campo fenoménico de lo háptico y, por lo tanto, se repliegan sobre una pasividad o impotencia constitutiva.

La tercera sección que cierra este artículo se concentra en la forma en la cual Derrida aborda el problema del *tocar* en su seminario dedicado a la soberanía. En este apartado se analiza cómo el filósofo francés examina el lugar de la artificialidad y, en particular, de los procesos automáticos y reflejos que posibilitan la ipseidad indivisible y autónoma constitutiva de la soberanía clásica —aquella que Derrida busca deconstruir—. La particularidad de esta háptica es su operación performática: mediante su háptica *feminiza* cuerpos, como sugiere la filósofa catalana Laura Llevadot (2022), para confirmar su dominio —en ambos sentidos, sometimiento y territorio—. El cierre del texto sigue la línea de investigaciones que han procurado pensar otro reparto de lo sensible como una forma de *deconstruir* desde sus cimientos aquello que posibilita a la soberanía tradicional de *El soberano*, en masculino.

1. Un breve tratado teológico del tocar: impotencia divina

La déchristianisation sera une victoire chrétienne

Le toucher, Jean Luc Nancy
Jacques Derrida

¿Qué tradición ha incidido en nuestra comprensión del poder, el tocar y el vínculo entre ambos? Derrida (2000; 2001) advierte que en este punto debemos seguir el *hilo* de un motivo de la teología cristiana, de hondo impacto en el pensamiento occidental, el cual requiere ser deconstruido. Se trata del peso de la carne cristiana⁵ en la tradición fenomenológica, que Derrida denominó *tactilista* o *haptocentrista*, la cual asignó al tocar el privilegio de la *inmediatez* y la apropiación.

Resulta oportuno añadir que la hegemonía de lo háptico en la fenomenología es fiduciaria de otra jerarquía: aquella del *hombre* —en este caso, el uso del masculino es premeditado— sobre los animales no humanos. En la cúspide, soberana de los órganos del tacto, se ubica la mano, pero no cualquier mano, “esa mano es la mano del hombre. Como *animal rationale*. El hombre es el único ser que dispone de una

5 Para Derrida (2001) el peso de la tradición cristiana sobre el pensamiento de lo háptico requiere ser, cuando menos, inquietado. *Carne* e *inmediatez* tienen un vínculo profundo: “[s]i se pone carne por todos lados, se corre el riesgo de vitalizarlo todo, de psicologizar, espiritualizar, interiorizar y hasta reappropriarlo todo, ahí mismo donde se hablaría aún de una no-propiedad o de una alteridad de la carne” (Derrida, 2001, p. 338).

mano, sólo él *toca* en el sentido más fuerte y estricto. Él toca más y mejor” (Derrida, 2000, p. 223; Derrida, 2001, p. 176). Desde luego, el ser humano no es el único animal con manos, pero es la mano del *hombre* según la tradición fenomenológica la única abierta al *en sí* del tocar: es en la mano humana donde lo háptico puede *aprehenderse* a sí misma en su *inmediatez*. La superioridad de la mano del *hombre*, de su tacto, soporta y da continuidad a la jerarquía del animal humano sobre los otros vivientes.

Sin duda se podría señalar la fragilidad histórica-teológica de esta posición. Somos herederos de una tradición que privilegia lo apolíneo y deriva de la luz y la visión toda la semántica del saber y no menores motivos vinculados a lo sagrado (Rabinovich, 2000). Más aún, podría señalarse que persiste cierta tradición teológica que ha posicionado al tocar, no sólo en un lugar secundario en la experiencia de lo sagrado (Hartnell, 2019, p. 182), sino como vehículo del pecado: “Aquellos que se contaminan se les debe interrogar, además de otras contaminaciones, sobre tocamientos impuros, y se les debe advertir que son inmorales” (Gaume, 1850, p. 256);⁶ más tarde el tacto deviene médicamente sospechoso (Gagné, 2021).⁷

Para Derrida, sin embargo, es cuando se toma en cuenta esta estricta observancia del tocar,⁸ que la relación entre lo háptico y el poder divino en el cristianismo cobra mayor relevancia. El filósofo francés habla de un *breve tratado teológico del tocar* desarrollado por los evangelios sinópticos: “los Evangelios presentan el cuerpo crístico no sólo como un cuerpo de luz y revelación sino, de manera no menos esencial, como un cuerpo *tocante* tanto como *tocado*, como una carne tocante-tocada” (Derrida, 2000, p. 117; Derrida, 2001, p. 151). El cuerpo de Cristo no se limita a la luz —ante su desnudez, cabe afirmar, adviene el ocaso—: no hay *Corpus Christi* sin tocar. Este dato no resulta menor si se advierte, con Derrida, que este *tacto* crístico se vincula al poder divino: Jesús es el salvador *tocante*, pues toca para sanar al enfermo, o toca al muerto (o su féretro) para resucitarlo.

Jesús, sin embargo, no requiere ser el agente del tocar para propiciar la salvación o sanación. Es también el salvador *tocado*, no sólo en el sentido de la *compasión* ante el dolor de los demás —que conmueven su *corazón*; sino que, al ser *tocado* por

6 En los manuales de confesión escritos en español era común que el tratamiento de pecados sexuales fuera redactado en latín con la finalidad de prevenir que algún lector casual pudiera incurrir en pecado producto de la lectura. La referencia en el original indica: “*Se polluentes interrogentur, etiam de tactibus impudicis separatim á pollutionibus, et moneantur eos esse mortalia*”.

7 Aún si se reconoce que históricamente al tacto se le ha asignado un lugar de sospecha y restricción, no significa que haya estado desterrado de toda experiencia con lo sagrado en la tradición cristiana, por ejemplo, el misticismo o religiosas medieval (Cirlot & Garí, 2019; Jiménez, 2020).

8 Precisamente son estas regulaciones sobre el tocar las que tornan escandalosas muchas de las acciones públicas de Jesús en los evangelios. Por ejemplo, la historia de la curación de una mujer con flujo de sangre: “Si la mujer sangrante estaba en período de menstruación, según la ley hebrea estaba impura y no debía ser tocada (Lev 15: 19-30). De ordinario, dicha mujer debía permanecer en casa. Podía preparar alimentos y realizar sus oficios domésticos, pero el resto de la familia debía evitar acostarse en su cama, sentarse en su silla o tocarla” (Love, 2002, p. 91).

otros, incluso inadvertidamente, la sanación o salvación acaece—: “[p]ara ser sano y salvo, para acceder a la inmunidad, *tocarlo*, tocarlo a Él. O, mejor, tocar, sin tocarlo, en aquello que acudía al contacto de su cuerpo [...] su vestido, su manto” (Derrida, 2000, p. 119; Derrida, 2001, p. 154). El poder o la fuerza —*virtutem* o *dynamis* según los evangelios sinópticos— requiere de lo háptico: “[h]asta los fariseos carentes de fe reconocen el poder que debería emanar de este «tocar»” (Derrida, 2000, p. 120; Derrida, 2001, p. 155).

Del *breve tratado teológico del tocar* se desprende una observación crucial: la agencia táctil no reside exclusivamente en Jesús. Incluso cuando él es el objeto del tacto —al ser tocado por otros— el poder divino (curación, salvación, resurrección, perdón) fluye y se manifiesta con plena eficacia. Debe existir (con)tacto para que acaezca el *poder* divino, aunque Jesús sea receptor del tacto de otros; es decir, para que la potencia divina actúe en la historia se requiere una pasividad, una impotencia basal del *tocado*: la impotencia de Dios. Como si el cristianismo ofreciera las claves para su propia deconstrucción, a pesar del exergo que abrió esta sección.

De lo anterior tenemos una primera e importante indicación sobre la relación entre lo háptico y el poder. El poder divino, si aspira a acontecer en la historia humana, requiere de ambos: lo tocante y lo tocado, o bien, capacidad y pasividad, potencia e impotencia. El poder divino, entonces, no expresa exclusivamente la potencia del *tocante*, toda vez que no hay *salvación* ni sanación en ausencia de la pasividad del *tocado*. No hay poder sin la pasividad constitutiva del tacto. Esto se expresa mediante el *sintagma* derridiano: “Poder de la impotencia. Posibilidad de lo imposible” (Derrida, 2000, p. 150; Derrida, 2001, p. 195). ¿Cómo debemos comprender este particular enunciado que, al hacer depender al poder del tocar, lo deriva de una primordial impotencia?

2. *Pouvoir le toucher*: el no-poder en el corazón del poder

Podría argumentarse que una posición como la recién aludida reproduce una limitación: *sustancializa* la noción de poder, como si se tratara siempre de un mismo poder. Derrida ha reconocido que *poder* es una palabra de difícil tratamiento: “el ‘poder’, palabra tan problemática, enigmática e indeterminada como ninguna otra” (Derrida, 2021, p. 56). Se trata de una palabra que el filósofo francés ha asociado con no pocas dificultades: “Las palabras ‘fuerza’ o ‘poder’ [...] plantean enormes problemas. Nunca recurro a estas palabras sin inquietud, incluso si me creo obligado a designar con ellas algo irreductible” (Derrida, 2018a, p. 310). ¿En qué consiste esta dificultad asociada a la palabra poder?

Para Derrida, la dificultad no se evade ni resuelve al señalar el carácter polimorfo y múltiple del poder. Al rechazar un poder único y central (Foucault, 1976, pp. 121-129) se deja intacta la cuestión de su unidad:

[i]ncluso, como Foucault parece sugerir, si ya no se habla del Poder con mayúscula, sino de una multiplicidad dispersa de micropoderes, queda la pregunta de saber cuál es la unidad de significación que todavía nos permite llamar “poderes” a estos microfenómenos descentralizados y heterogéneos (Derrida, 2018a, p. 310; ver también Derrida, 1985; Derrida, 1997).

Esta observación no significa que Derrida abogue por un carácter unívoco del poder.⁹ Aquello que procura indagar es cómo en la dispersión de micropoderes opera una vectorización que posibilita reconocerlos como formas de poder. Aquello que Derrida (2016) afirma con respecto a la palabra deconstrucción, aplica también para la palabra poder: “no adquiere su valor sino al inscribirse en una cadena de sustituciones posibles [...] Por definición, la lista no puede cerrarse” (Derrida, 2016, p. 470). Esto implica que la palabra poder, a pesar de nombrar distintas instancias, relaciones, estrategias o fuerzas históricas, a pesar de circular a través de los sustitutos que componen su cadena de sentido, nunca se pierde en la dispersión, aun cuando nombra “algo irreductible”.

Dicho lo anterior, cabe retornar sobre la pregunta central de este trabajo: ¿qué nos enseña el problema de lo háptico con respecto a la *cadena semántica* que nos permite comprender y significar la palabra poder? En un momento central de su obra sobre el tocar, Derrida plantea una pregunta de difícil traducción: *Faudrait-il pouvoir le toucher ?*; la cual puede interpretarse de dos formas: ¿*Habría que poder tocarlo?*, o bien, ¿*habría que poder el tocar?* Derrida advierte la importancia de la palabra *poder* al interior de estas preguntas:

[e]se valor de *poder* (posibilidad, facultad, soberanía), no menos problemático, aquí y en otras partes, que el de tocar: *poder tocarlo*, a él, ser capaces de tocarlo, a él, y poder «el tocar», *ser capaces* del tocar, ser *en potencia* de ese sentido tan singular que llaman el tacto. *En potencia*, en el doble sentido de la fuerza del poder (libremente, soberanamente) y de la virtualidad indefinidamente reservada, retenida, de la *dynamis* [...] el poder-tocar (Derrida, 2000, p. 158; Derrida, 2001, p. 200).

Tres sustitutos figuran en la cita precedente al significado de poder:¹⁰ i) poder como la *posibilidad* de tocar, es decir, tener la capacidad o agencia (digamos motriz) para

9 En un texto temprano, Derrida ha señalado: “No hay un único poder, el poder de la marca. Este singular conllevaría aún a mistificaciones: alentar la creencia de que uno podría hacer algo más que oponer poderes a poderes y textos a textos, o bien, de nuevo, que la unidad del poder (y del saber) es siempre sí mismo, lo mismo, lo que quiera que sea y cualquiera sea la fuerza que representa” (Derrida, 1979, p. 144).

10 La cita anterior contiene un gesto usual en Derrida: abrir un paréntesis luego de la palabra poder con la finalidad de comunicar *la cadena de posibles sustituciones* o sinónimos que conforman su sentido o dominio (ver Derrida, 2003a, p. 199; Derrida, 2005, p. 136; Derrida, 2021, p. 64).

tocar algo o a alguien; ii) poder como *facultad* para tocar, lo cual puede interpretarse como poseer la autorización, la legitimidad, la licencia e incluso el consentimiento para *tocar* a alguien o algo; finalmente, iii) poder como *soberanía* del tocar: si no se trata de una *hegemonía* del tacto –hemos visto que Derrida procura desafiar este gesto de la fenomenología–. Entonces, ¿qué cabe entender por una *soberanía* del *tocar*? ¿designa un *dominio* sobre lo háptico, la potestad de fijar las formas y objetos del tocar; o acaso es posible determinar otra lectura de esta dimensión del poder-tocar?

La cita precedente introduce una importante precisión: la referencia a la potencia del poder-tocar. Según Derrida (2000, 2001), potencia tiene un sentido doble. Por un lado, designa la fuerza del poder, y el filósofo francés remite nuevamente a la soberanía, es decir, a la capacidad para ejecutar o propiciar el acto de tocar. Por otro lado, potencia también se refiere a la capacidad pasiva, aquello que existe en calidad de posibilidad sin una manifestación efectiva, como la energía contenida en el agua tranquila de una represa. Reaparece acá lo derivado del *breve tratado teológico del tocar*: la articulación entre actividad y pasividad que posibilita toda experiencia del tocar. De manera que poder-tocar nunca depende exclusivamente de la agencia, de la capacidad o la fuerza, del afán o la pujanza, el brío o el denuedo; pues toda experiencia del poder-tocar solicita como condición de posibilidad la pasividad, la inacción, el colapso, la imposibilidad, el colapso de las fuerzas.

Esta pasividad constitutiva de lo háptico se explica por el lugar de la hetero-afección en toda experiencia del tocar. Nunca soy completamente amo o señor del tocar (si por esto se entiende poseer la agencia, la facultad o la soberanía absoluta para tocar), toda vez que cualquier experiencia de lo háptico presupone una pasividad constitutiva: no hay tocar sin otro. Ni siquiera al tocar mi propia piel soy autónomo soberano, pues

tocar es tocar a alguien o algo, tocar *otra cosa*, tocar *lo otro* –o no es nada, no es tocar. Incluso cuando uno se toca, o cuando el tocante se toca él mismo, toca otra cosa que a sí mismo, es tocado por otra cosa [...] Hay entonces en sí otro (Derrida, 2000, pp. 275-276; Derrida, 2001, p. 350).

Únicamente puedo acceder a la experiencia del tacto al recibir o por medio de (lo) otro, de ahí el vínculo que señala Derrida entre lo háptico y la hospitalidad (Derrida, 2000, p. 252; Derrida, 2001, p. 319). Dado lo anterior, del enunciado: *nunca soy soberano absoluto del tacto*, nunca podría derivarse una licencia para tocar sin reciprocidad o contra el consentimiento de otros. Solo una horrenda violencia podría afirmar: como no hay soberanía háptica absoluta, se admite todo tocar, incluso sin tomar el parecer del otro. Por el contrario, la afirmación de Derrida me hace más responsable que nunca por la alteridad en toda experiencia del tacto (Rabinovich, 2018, pp. 137-149). Si mi tacto lesiona al otro, y como no hay tocar sin otro, entonces

todo el campo de experiencias de lo háptico colapsa y con ello, la vida misma pues no hay mundo sin tocar.¹¹

Esta condición del tacto como experiencia radical de la alteridad es central en el proyecto de Derrida, pues implica introducir una ruptura al interior de lo que denomina la *tesis continuista*, la *ilusión de inmediatez* o el *tacto espiritual* que ha primado en fenomenología. Husserl, por ejemplo, afirma la superioridad del tacto con respecto a la vista: “[l]a diferencia entre los dos «sentidos» reside en que la relación del tacto consigo mismo (y por lo tanto su evidencia fenomenológica reflexiva) es *inmediata, espontánea, directa, intuitiva* y sin equivalente de espejo o de mediación” (Derrida, 2000, pp. 195-196; Derrida, 2001, p. 248). Para esta tradición fenomenológica, a diferencia de la mirada, el tacto se repliega sobre sí inmediatamente, próximo como la piel al rozarse a sí misma: reapropiación de lo propio.

Pero, justo aquí yace la crítica derridiana: tampoco el tacto es inmediato en ninguna circunstancia, ni siquiera cuando *junto* las yemas de mis propios dedos, si por esto se entiende la ausencia de *intermediarios, prótesis* u otros:

no hay tocamiento sin intervalo (película, membrana «que separa la piel de las cosas y que nosotros no sentimos»), y como esta interposición queda disimulada, pues bien, el olvido de tal mediación genera la creencia *ilusoria* en la inmediatez del contacto (Derrida, 2000, p. 284; Derrida, 2001, p. 361).

No hay tacto sin intervalo, sin espaciamento y sin intermediario, pues en un contexto de pura continuidad, ningún tocar sería posible. Es decir, como condición de posibilidad, lo háptico solicita una abertura, una ruptura, una diferencia irrecusable, una prótesis técnica —que no deja de multiplicarse— sin la cual mi propia piel me resultaría inaccesible. Y ningún *tocante* es soberano pleno de este intervalo, de este espaciamento y de los suplementos técnicos que median en toda experiencia del tocar: lo háptico solicita siempre a (lo) otro. No hay autoafección sino por el rodeo de una heteroafección. Luego, ninguna experiencia de lo háptico puede recusarse de una impotencia constitutiva.

No hay poder-tocar sin una pasividad o impotencia constitutiva. Esta aproximación al campo de lo háptico muestra una condición muy particular del poder: la cadena de posibles sustituciones que dota a esta palabra de sentido no puede reducirse a sinónimos relativos a la potencia, la capacidad, la agencia, el dominio o la soberanía; toda vez que no hay poder en ausencia de aquello que Derrida denomina *impoder*

11 Una problemática prevista en la obra de Derrida, tiene que ver con experiencias del tocar mediadas por nuevas tecnologías de la información o recursos cibernéticos, los cuales, en ningún caso, anulan la responsabilidad de *cuidar* al otro que solicita toda experiencia del tocar, incluso ahí donde son las máquinas las que constantemente ‘*nos tocan*’ (Ley & Rambukkana, 2021). Lo anterior abre todo un campo de investigación ética a medida que labores de cuidado y monitoreo de la salud de las personas (adultos mayores en particular) es masivamente asumido por sistemas cibernéticos (Robins, Brown, Atkin, Dolezal & Nettleton, 2025).

(*impouvoir*).¹² El filósofo francés presenta esto en una discusión en torno al *dolor*, *afección* que intima con lo háptico,¹³ en particular, ante la cuestión sobre el sufrimiento de los animales —que Derrida ha asociado al problema de *la mano del hombre*—:

«¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: «¿Pueden *no* poder?» [«*Peuvent-ils ne pas souffrir ?* »] ¿Y qué hay de esta impotencia? [Et *quoi de cet impouvoir ?*] ¿Qué de ese no-poder en el seno del poder? [Quel est ce non-pouvoir au cœur du pouvoir ?] ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud de compartir la posibilidad de esta im-potencia [im-pouvoir], a la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia (Derrida, 2006, p. 49; Derrida, 2008, p. 44).

Briggs (2022) ha señalado que el recurso a nociones como *impoder* o *no-poder* no designan la ausencia de poder, tampoco la incapacidad o la mera impotencia. Remiten, por su parte, a una pasividad fundamental:

la condición diferencial por la cual el poder originariamente se divide y difiere, refiere y retransmite, de modo tal que el poder se debe siempre a un pasado absoluto e irrecuperable, siempre asediado por algo ajeno a la semántica y la historia del poder (Briggs, 2022, p. 70-71).

De modo que *no-poder* o *impoder* es la forma de indicar que el poder no se da partir de sí mismo, ni se deriva exclusivamente a partir de la cadena semántica de la capacidad, la actividad, la fuerza, la agencia, la potencia, el dominio. El *no-poder* en el corazón del poder designa la pasividad fundamental del diferencial de condiciones, ajenas a la semántica de la potencia, que propician cualquier experiencia del poder: *no hay poder-tocar*, lo reiteramos, *sin (lo) otro*, sin su arribo o mediación, algo que nunca se puede prever, proveer, disponer o dominar de modo *absoluto*. No hay poder-tocar sin una pasividad fundamental, sin un *impoder* o *no-poder* que bombea en el corazón de cualquier experiencia del poder.

12 La noción *impoder* ha aparecido temprano en la obra de Derrida, a partir de su lectura de Artaud, y no es sinónimo de *impotencia*: “El *impoder*, tema que aparece en las cartas a J. Rivière, no es, como se sabe, la simple impotencia, la esterilidad del «nada que decir» o la falta de inspiración. Por el contrario, es la inspiración misma: fuerza de un vacío [...] fecundidad del *otro* aliento es el *impoder*” (Derrida, 1989, p. 242). El término ha aparecido también con referencia a Hegel (Derrida, 1972, p. 126). El filósofo francés también ha utilizado la expresión: “poder (poder sin poder)” (Derrida, 1995, p. 31).

13 Frédérique de Vignemont (2017) sostiene que la fenomenología espacial que caracteriza al dolor lo aproxima al campo de lo háptico, sin reducir lo uno a lo otro: “Por un lado, si únicamente se tienen sensaciones dolorosas sin sensaciones táctiles, los límites del propio cuerpo son menos distintivos y uno es menos propenso a sentir nuestro cuerpo como propio. Por otro lado, si únicamente se tienen sensaciones táctiles sin sensaciones dolorosas, uno es más propenso a perder noción de aquello que nos conforma y que debemos proteger” (De Vignemont, 2017, p. 475).

Nunca se puede ser soberano absoluto del tocar, pues toda experiencia de lo háptico remite a una pasividad fundamental: todo *tocante* depende de la mediación de (lo) otro, de aquello que nunca se puede dominar o prever enteramente, incluso al tocarse a sí mismo. Desde que la soberanía del tacto está (re)partida, soy absolutamente responsable del otro. El poder-tocar ha revelado, en la experiencia límite de la afección que denominamos *dolor*, el *impoder* o *no-poder* como las condiciones diferenciales, ajenas a la cadena semántica de la potencia y de la agencia. No hay poder que se dé a partir de sí mismo, de la sola potencia o fuerza, pues toda experiencia del poder – posibilidad, facultad, soberanía– se da a partir de algo diferente de sí mismo, de alguna pasividad irrecusable: no hay poder, sino formas de *poder-tocar*; el poder participa de la fenomenalidad de lo háptico, y así, de su pasividad constitutiva.

3. Soberanía clásica: *toucher à des femmes*

Históricamente la soberanía no es solo aquello que regula lo háptico, también lo subsume en sus ritualizaciones. Diversas ceremonias medievales vinculadas a la soberanía¹⁴ incorporaban actos de toque simbólico. Un ejemplo destacado es la unción real – generalmente en la cabeza–, realizada por una autoridad religiosa –comúnmente con la mano– durante los rituales de coronación (Hartnell, 2019, pp. 198-199). A partir del siglo XVII se reposicionó en la mayoría de las cortes europeas una antigua ceremonia: el beso de la mano del soberano. Considerada entonces como un legado del imperio romano, dicha ceremonia acontecía con el arribo del año nuevo, cuando los magistrados y la nobleza acudían a la corte para besar la mano del soberano, como una expresión de la lealtad entre la nobleza y la corona (Merlotti, 2021, p. 161). Los rituales de juramentación no se limitaban al decir, en tanto que suponían diversas formas de *darse la mano* (Le Goff & Troung, 2005, p. 135) o, bien, incluso el característico beso que sellaba el pacto con el maligno (Zamora, 2016, p. 31). De modo que lo háptico no es solo un objeto por restringir, sino que se ubica en las estructuras que *glorifican* la soberanía.

Corresponde en esta última sección indagar el modo en que Derrida aborda la relación entre la soberanía, esa que el francés denominó *tradicional*, y lo háptico. En la sección anterior, a partir de la discusión sobre el *poder-tocar* hemos considerado un aspecto central: la cadena de sustituciones que permite significar la palabra poder no puede limitarse a nociones derivadas de la potencia (capacidad, posibilidad, acción,

14 Peggy McCracken (2017), en un texto que lleva por título *La piel de una bestia*, indica que no todas las relaciones medievales de dominio y poder pueden ser comprendidas como relaciones de soberanía: "Autores medievales, al describir relaciones políticas, utilizan términos como *dominium*, *jurisdiction*, *majestas*, así como *regimen* para designar dominio o señorío sobre otros. En el francés antiguo encontramos *seigneurie* o *maistríe* [...] algunos historiadores se cuestionan si la noción soberanía es apropiada para designar relaciones políticas medievales y reconocen que no hay tanta evidencia en sociedades feudales tempranas, donde el derecho de gobernar se confundía con otros derechos o potestades, y el gobierno se basaba en la lealtad personal a un señor, no en una obligación colectiva ante una oficina pública en ejercicio" (McCracken, 2017, p. 5).

violencia), la agencia (autonomía, facultad), el dominio,¹⁵ o la soberanía; pues no hay poder sin *impoder* o *no-poder*, sin una pasividad fundamental, aquella del tacto, que nunca puede darse sin la mediación de (lo) otro. Hemos dejado antes una cuestión en suspenso: ¿cómo aborda Derrida la imbricación entre la soberanía y lo háptico?

El filósofo francés recuerda que la tradición política, desde su desarrollo temprano, ha entendido que

la obra del político, el acto o la operación propiamente políticos consisten en crear (producir, hacer, etc.) el máximo de amistad posible [...] El *télos* del Estado (*pólis*) es el «vivir bien» (*toe u zēn*) y el bien-vivir corresponde a la positividad de un vivir-juntos (*sy zēn*). Esto no es otra cosa sino la amistad en general (Derrida, 1998, p. 225).

Los seres humanos reúnen sus capacidades, su fuerza, su potencia para propiciar una buena vida común (amistad) sin que ello implique destruir la Tierra. Aquí ubica Derrida, con referencia a Hobbes,¹⁶ el problema de la soberanía: la reunión de la potencia humana asume la forma de una artificialidad, “una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte” (Derrida, 2018, p. 49). Los seres humanos reúnen su fuerza, sus capacidades y habilidades mediante una artificialidad protética para propiciar *el máximo de amistad* posible, esto es, una buena vida común. Amistad, insiste Derrida, que debe desprenderse del fantasma de la semejanza (hermano).

Dado lo anterior, Derrida (2018b) entiende que la deconstrucción no aspira a una *no-soberanía*. Su proyecto procura “una deconstrucción *lenta y diferenciada* de esa lógica y del concepto dominante, clásico, de soberanía, del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una despolitización” (Derrida, 2018b, p. 103). De modo que el problema planteado por la soberanía no se resuelve en una transferencia al otro, no debe “limitarse la deconstrucción de la soberanía a deconstruir la soberanía en cuanto es la mía pero para transferirla al otro” (Derrida, 2018b, p. 289). De nada sirve traspasar la soberanía a otro si en la cesión no se inquietan o modifican su indivisibilidad.

La indivisibilidad de la soberanía es sostenida y desplegada por varios motivos abordados por Derrida, del cual nos interesa uno: *la diferencia sexual* que recorre el

15 Es oportuno recordar que el dominio es un problema central en las reflexiones de Derrida en torno al poder, particularmente con respecto a la noción *Bemächtigungstrieb* de Freud, que el francés prefiere traducir como *pulsión de dominio* (Derrida, 1980, p. 431; Derrida, 2019, p. 359). Malabou (2023, pp. 139-179) ha indicado que el proyecto de Derrida es ambiguo con respecto a una deconstrucción del poder en tanto dominación. He propuesto una revisión de esta crítica en (Soto-Morera, 2025).

16 Un anhelo político que podría ser de aspiración hobbesiana: “lo político es, por encima de la búsqueda de control u homogeneización de cuerpos, sociedades o estados, el conjunto de prácticas que hacen posible, en espacios específicos, la vida, y por consiguiente, la existencia de un espacio común” (Pimentel, 2021, p. 131).

amplio espectro de la soberanía entre el mandatario, el Estado y el sujeto individual. Se trata de una cuestión anunciada en el título del último seminario *La bestia y el soberano*:

la bestia era con frecuencia la cosa viva que había que someter, dominar, domesticar, lo mismo –con una analogía no insignificante– que la mujer, el esclavo o el niño [...] el soberano aparecía casi siempre en la figura masculina del rey, del amo, del jefe, del padre de familia o del marido (Derrida, 2018b, p. 92).

El soberano como *señor* que somete la cosa viva (mujer, esclavo, niño, animal)¹⁷ es una vieja raíz que nutre el concepto clásico de soberanía, de nuevo, su indivisibilidad, núcleo de una *ipseidad* autónoma.

En el seminario *La bestia y el soberano* aparece la cuestión del tocar. Derrida (2018b) sigue la pista a un texto de Paul Valéry, *La Soirée avec M. Teste*. A criterio del filósofo francés el primer párrafo debe ser leído con mucho detenimiento pues introduce una tensión diferencial entre autonomía y automaticidad, *ipseidad* y marioneta con respecto a la soberanía donde lo háptico ocupa un lugar singular:

La bêtise n'est pas mon fort. J'ai vu beaucoup d'individus, j'ai visité quelques nations, j'ai pris ma part d'entreprises diverses sans les aimer, j'ai mangé presque tous les jours, j'ai touché à des femmes (Valéry, 1919, p. i).¹⁸

La cita anterior inicia con la referencia a la voz femenina «*la bêtise*» (la bestialidad, la bobada, la idiotez, la estupidez, la tontería, la memez, la imbecilidad, la necedad), noción derivada de *la bête* (la bestia). La *bêtise* es aquello separado del *yo* autónomo: la bestialidad no es mi fuerte. Derrida observa que la primera línea en el texto de Valéry distingue escrupulosamente la *bestialidad* de la *ipseidad* soberana. Se trata de un *yo* al que no le suceden las cosas, pasivamente, sino que es el *agente* que propicia y desencadena los acontecimientos:

yo [*moi*], conciencia lúcida, yo [*moi*], inteligencia despiadada que no cede ante ningún reflejo físico ni social, ante ninguna reacción codificada, yo asesino de la marioneta, es decir, el animal-máquina dentro de mí, el animal que reproduce, que repite bobamente [*bestialmente*] los programas codificados (Derrida, 2018b, p. 229).

17 La filósofa argentina Mónica Cragnolini (2021) ha señalado la continuidad entre la crueldad contra los animales no humanos para el consumo en masa y el sometimiento de las mujeres en lo que ha denominado *virilidad carnívora*: "El soberano es «carnívoro» porque tiene esa posibilidad de disponer de la vida y de la muerte de los otros [...] mujeres, niños y animales" (Cragnolini, 2021, p. 23).

18 Debido al análisis que Derrida propone a partir del estilo de escritura de Valéry en este párrafo, y el análisis que será propuesto en adelante, he decidido recurrir al texto original. Ofrezco una traducción disponible al español de *La velada en casa del Señor Teste*: "La estupidez no es mi fuerte. He visto a muchos individuos; he visitado algunas naciones; he tomado mi lugar en diversas empresas sin amarlas; he comido casi todos los días; he tocado a las mujeres" (Valéry, 1971, p. 16).

No hay soberanía en sentido clásico sin la idea o el sueño de una ipseidad autónoma. Este núcleo de decisión, que se asume agencia pura y no mera reacción, constituye una autonomía no maquinal:¹⁹ por el contrario, es libre, espontánea, y autodeterminada.²⁰

Sin embargo, el primer enunciado que declara la autonomía de la *ipseidad* en el texto de Valéry (1919, p. i; 1971, p. 16), es seguido por un conteo, descendente, de actividades realizadas por ese *yo soberano*: ve, asume, come y toca. El *tocar* viene al final del recuento, pero más que la posición, a Derrida (2018b) le interesa la forma en la cual se comunica este tocar: “j’ai touché à des femmes” (Valéry, 1919, p. i) [“he tocado a las mujeres” (Valéry, 1971, p. 16)]. Este modo de comunicar lo háptico comunica una automaticidad en la autonomía del *yo soberano*:

Las cosas no le suceden, las hace y las hace suceder, en un «yo» [je], un «yo» [moi, je] que actúa siempre, que siempre hace esto o aquello. Y, entre todo lo que «he hecho», todo lo que el «yo» [moi, je] ha hecho, hay un «toqué a mujeres» cuya gramática, una vez más, es difícil de traducir. No dice siquiera: «toqué mujeres», sino «toqué a mujeres» (Derrida, 2018b, p. 235).

Se trata de un *yo*, pretendidamente autónomo, “que tocó soberanamente a mujeres” (Derrida, 2018b, p. 237). Lo que llama la atención de Derrida es el contraste entre la declaración inicial, de un *yo soberano*, autónomo, apartado de *la bestialidad*, de lo *maquinal*, de la mera *reacción* o *repetición* automatizada, pero que, al cierre del recuento, en la *quinta* y última actividad, declara que toca a mujeres de modo reflejo. Lo háptico, que se descarga sobre el cuerpo de las mujeres, se anuncia en una gramática que no corresponde a un *yo autónomo*, más bien, se trata de un movimiento *automatizado*:

Apenas las tocó, y no mujeres, de forma transitiva, sino a mujeres. Como de lejos, distraídamente, mecánicamente, sin deseo, de paso, al paso de las paseantes que uno apenas toca, que roza o palpa y con las que, al tocarlas, apenas coquetea [...] [A] tocar mujeres, toca a mujeres, la emprende con ellas, puesto que se trata de una especie de empresa, una especie de negocio (Derrida, 2018b, pp. 236-237).

19 Diversas discusiones llevan a Derrida a analizar el emparejamiento orgánico-inorgánico y, su extensión, espontáneo-programado: “la máquina estaría, en cambio, abocada a la repetición. Estaría abocada a reproducir impasiblemente, insensiblemente, sin órgano ni organicidad, la orden recibida. En estado de anestesia, obedecería u ordenaría sin afecto ni autoafección, como un autómatas indiferente, un programa calculable. Su funcionamiento, si no su producción, no precisaría de nadie. Además, es difícil concebir un dispositivo meramente maquinal sin cierta materia inorgánica [...] La automaticidad de la máquina inorgánica no es la espontaneidad que se otorga a lo vivo orgánico” (Derrida, 2003b, p. 33).

20 Esta tensión diferencial entre autonomía y automatismo representa una condición que para Derrida constituye a todo viviente: “El ser vivo es automotor, autónomo, absolutamente espontáneo, soberanamente automotor y, simultáneamente programado como un reflejo automático” (Derrida, 2018b, p. 263); no hay viviente sin esta *différance* entre autonomía y automaticidad, entre procesos deliberados y reflejos. De ahí que la soberanía del viviente individual está partida y repartida, nunca resulta indivisible, ni sostenida o dada de sí a sí.

El repliegue de la soberanía sobre una ipseidad indivisible, autónoma y agente, tiene como anverso el carácter *maquinal* de *repetición automatizada* o de *movimiento reflejo* de un tacto descargado sobre el cuerpo de las mujeres. Pero no cualquier tocar: la soberanía clásica, aquella que *El soberano* ejerce sobre *la cosa viva*, descansa sobre una *háptica-maquinal* contra mujeres. Aquí se juega la diferencia sexual que soporta la soberanía clásica: *toca a mujeres*, sin reciprocidad, sin consentimiento, mecánicamente, repetidamente. Una *háptica* refleja, mecánica, autómatas y profundamente violenta que posibilita, sostiene y reproduce la soberanía tradicional desde los espacios públicos a las habitaciones privadas: hay soberanía en sentido clásico, esto es, indivisible, autónoma, libre, agencial no sólo porque hay enemigo público (Schmitt, 1991, p. 29) sino porque *se toca* mecánica, refleja y sistemáticamente *a mujeres*. Háptica maquinal, aunque performática: produce la *cosa viva* por someter, solo entonces algo como un enemigo cobra relevancia. Se trata de la diferencia sexual que, en Derrida, sostiene la idea clásica de soberanía.

Laura Llevadot (2022) recuerda, a partir de los estudios de Segato (2003, pp. 21-54) en Brasilia, que la violación cruenta no acusa un *móvil sexual*. A menudo las víctimas no resultaban deseables a ojos del violador, simplemente *debía hacerse* —como un *autómata*, maquinalmente, de modo reflejo—, pues existimos en el interior de un arreglo socio-institucional donde la violación no es una excepción sino lo *automático* que soporta la *autonomía* soberana. El paradigma de la violación cruenta es la *manada*, pues incluso el violador que actúa sólo —como en la dialógica bajtiniana— responde siempre a otros hombres:

La sociedad de los hermanos es una sociedad de agresores [...] habrá que admitir que el derecho sobre el cuerpo de las mujeres se incorpora en la sociedad moderna, porque el ideal de la fraternidad reposa sobre la violación organizada (Llevadot, 2022, p. 65).

Según el análisis de Derrida, participamos de una tradición que ha asentado la ipseidad autónoma de la soberanía clásica sobre la *automaticidad*, el movimiento reflejo de una háptica maquinal que permite (de)marcar mediante el tocar *la cosa viva* sometida al dominio de *El soberano*: el cuerpo de las mujeres.

Lo háptico reflejo que nutre la soberanía tradicional —su ipseidad soberana— opera como un *tacto de Midas* que *feminiza* todo lo que toca: la cosa viva por someter. Como recuerda Llevadot (2022):

En los cuerpos de las niñas que hemos sido, además de fábricas, que las hay, hay también miradas lascivas y toqueteos en el autobús, eso en el mejor de los casos. Médicos de largas manos, amigos de la familia, cuando no padres o hermanos, hicieron de nuestros cuerpos aún infantiles una mercancía más en el prodigioso circuito del deseo. No hay mujer que no lo haya vivido [...] La masculinidad, la pulsión de dominio, no hace distinción de género ni de clase, pero pertenece a

un género y tiene predilección por la vulnerabilidad. Feminiza lo que toca. Lo convierte en deseo de opresión (p. 23).

La soberanía que Derrida denominó clásica es (re)producida por una serie de procesos reflejos, mecánicos y automáticos. Particularmente, si atendemos a la filósofa Laura Llevadot (2022), depende de una háptica general —que recorre todo el espacio social— que *feminiza* lo que toca —incluso a otros hombres—, en un ejercicio de perpetua demarcación de *la cosa viviente* sometida al poder soberano. *Tocar a mujeres* es el automatismo que posibilita la pasividad vulnerante que solo admite en la *cosa viviente* por someter. *El soberano toca a mujeres*, para demarcar su dominio —en su doble acepción de sometimiento y territorio—, al tiempo que no admite ser tocado: inmunidad háptica, como si la pasividad no fuera lo suyo, *como si no fuera su fuerte*. Ante esta idea de soberanía hay que recordar al soberano: sin pasividad, ningún tacto, ningún poder es posible; sin pasividad, no hay soberanía.

Conclusión: por otro reparto de la *pasividad*

La soberanía que Derrida denomina *tradicional* participa de una *háptica generalizada*, desarrollada “por toda clase de onto-teo-ideologías de la inmediatez” (Derrida, 2001, p. 432). Se trata de un tacto que *reapropia*, que pretende subsumir lo otro en la mismidad, o para decirlo con Laura Llevadot (2022), que *feminiza* todo lo que toca, para delimitar el objeto que sirve de destino a la pulsión de dominio —*Bemächtigungstrieb*, tan importante en Derrida—. Háptica automática, refleja y violenta que solicita, en un mismo giro, inmunidad táctil. Ya la mitología nos ha prevenido sobre este reparto de lo háptico: *Midas*, aquel rey sometido a su propio tocar, un tocar que anulaba la alteridad, que subsumía todo lo tocado en la mismidad del metal, y con ello, amenazó su propia vida, pues sin (lo) otro no hay tocar, y sin tocar no hay poder, ni mundo posible.

¿Puede tocarse el soberano? Debemos recordarle, a todo representante de la soberanía clásica, en toda ocasión, que ningún tacto le es dado si se confía solo a sí mismo, a su *capacidad*. Toda experiencia del tocar se repliega sobre una pasividad constitutiva, que solicita (lo) otro, su presencia, su mediación, y así, su cuidado: lo háptico es posible por una pasividad constitutiva de todo poder-tocar. Esto último sugiere la necesidad de otro *reparto* de la pasividad, no como lo meramente sometido —lo *feminizado* por la soberanía clásica— sino como lo abierto al evento del otro, que no depende de mí y que nunca puedo gobernar enteramente: el *corazón* del no-poder en toda experiencia del poder, de todo poder-tocar.

Una transformación del campo de lo sensible —de las formas de sentir y del tocar— afecta basalmente los fundamentos de la soberanía, al modificar las estructuras de poder-tocar que la sostienen. Mouffe (2018) sugiere que la regulación del espacio cultural nunca obedece a razones meramente *presupuestarias*, sino porque: “logran

llegar a los seres humanos en el nivel efectivo. De hecho, es aquí donde reside el gran poder del arte, en su capacidad para hacernos ver las cosas de una manera diferente, para hacernos sentir nuevas posibilidades” (Mouffe, 2018, pp. 102-103). Esto nos lleva a considerar formas del tocar que no reduzcan lo *tocado* a la *cosa viva por someter*, sino que abran espacios de interlocución háptica entre los cuerpos, lo cual, necesariamente implicaría otro reparto del poder (posibilidad, facultad, soberanía, *impoder*).

La filósofa colombiana Laura Quintana (2020) aborda el problema del lugar de los afectos. Desde su perspectiva, estos designan la relación entre los cuerpos —la forma en que se afectan mutuamente—, más que emociones restringidas al ámbito psicológico individual, con la finalidad de pensar los afectos políticos. Incluso de la rabia —no del resentimiento— es posible ubicar derivas poéticas; es decir, formas capaces de movilizar relaciones entre los cuerpos que propicien otra elaboración del sentir, del pensar y de imaginar otras maneras de producir o reconfigurar lo común. Se trata de una afectividad que permita sentir incluso aquello ausente, *el cuerpo de las que ya no están*:

el nombre de cada uno de los cuerpos silenciados es imborrable y no se puede meramente enumerar y acumular como cifra; más bien vale por cada uno de los cuerpos de las mujeres que protestan; lo que le pase a una les pasa a todas [...] Pero lo común aquí no es un cuerpo unitario, es más bien la resonancia que se crea en la rabia política canalizada de cuerpos diversos que gritan su potencia, su deseo, su igual capacidad (Quintana, 2021, p. 386).

Sin otras formas del tocar,²¹ sin otro *reparto de lo sensible*, ninguna otra soberanía, tampoco nuevas formas del poder, serán posibles. Sin otra háptica no habrá ningún otro mundo, para los cuerpos que están, ni para los cuerpos de quienes persisten más allá de su presencia física.

Referencias

- Baring, E. (2014). The politics of writing: Derrida and Althusser. En Z. Direk, L. Lawlor (Eds.), *A companion to Derrida* (pp. 287–303). Blackwell.
<https://doi.org/10.1002/9781118607138.ch17>
- Beardsworth, R. (1996). *Derrida & the Political*. Routledge.
- Bennington, G. (2000). *Interrupting Derrida*. Routledge.

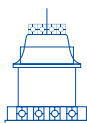
21 En investigaciones recientes sobre los museos, que tradicionalmente son espacios que regulan estrictamente lo háptico, lugares de ver y *no tocar*, se plantean las posibilidades y recursos (entre ellos digitales) que permitan nuestras experiencias sensibles para las personas visitantes, donde el tacto sea una forma de interacción con las obras, cuestión primordial para personas no videntes (Marfoglia, Santilli, Generosi, Mengoni, Giaconi & Ceccacci, 2025).

- Biset, E. & Penchaszadeh, A. (2016). Politique et Déconstruction. Prolégomènes pour une lecture politique de Jacques Derrida. En L. Llevadot, J. Riba, P. Vermeren (Eds.). *Barcelone pense-t-elle en français. La lisibilité de la philosophie française contemporaine* (pp. 55–70). Harmattan.
- Briggs, R. (2022). *The Animal-To-Come. Zoopolitics in Deconstruction*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474493949.001.0001>
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Cirlot, V. & Garí, B. (2019). ConTact. Tactile Experiences of the Sacred and the Divinity in the Middle Ages. En D. Carrillo, D. Nieto, P. Acosta (Eds.), *Touching, Devotional Practices, and Visionary Experience in the Late Middle Ages* (pp. 237–265). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26029-3_9
- Cisney, V. (2018). *Deleuze and Derrida. Difference and the power of the negative*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748696239>
- Contreras, C. & Agüero, J. (2017). *Jacques Derrida: envíos pendientes. Im-posibilidades de la democracia*. Cenaltes.
- Cragolini, M. (2021). *Vivir de la sangre de otros. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales*. Universidad Nacional del Litoral.
- De Vignemont, F. (2017). Pain and Touch. *The Monist*, 100(4), 465–477. <https://doi.org/10.1093/monist/onx022>
- Derrida, J. (1972). Le puits et la pyramide. En J. Derrida, *Marges de la Philosophie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1979). Scribble (writing-power) (C. Plotkin, trad.). *Yale French Studies*, 58, 117–147. <https://doi.org/10.2307/2929975>
- Derrida, J. (1980). *La carte Postale De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion.
- Derrida, J. (1985). Au-delà du principe du pouvoir. *Horizons*, 82(3), 4–14. <https://doi.org/10.3917/rdes.082.0004>
- Derrida, J. (1989). La palabra soplada. En J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. (P. Peñalver, trad.). Anthropos. (Original publicado en 1967).
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (J. Alarcón, & C. De Peretti, trad.). Trotta.
- Derrida, J. (1997). «Ser justo con Freud» La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. En J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis* (pp. 103–167). (J. Piatigorsky, trad.). Paidós. (Original publicado en 1991).
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. (P. Peñalver & F. Vidarte, trad.). Trotta. (Original publicado en 1994).
- Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée.

- Derrida, J. (2001). *El tocar*, Jean-Luc Nancy (T. Agoff, trad.). Amorrortu.
- Derrida, J. (2003a). *Voyous. Deux Essais sur la Raison*. Galilée.
- Derrida, J. (2003b). La cinta de máquina de escribir (Limited Ink II). En J. Derrida, *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*. (pp. 31–128). (C. De Peretti, & P. Vidarte, trad.). Trotta. (Original publicado en 2001).
- Derrida, J. (2005). *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*. (Pasanen, O. Trad.). Fordham University Press.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (C. De Peretti, & C. Rodríguez, trad.). Trotta.
- Derrida, J. (2016). Carta a un amigo japonés. En J. Derrida. *Psyché. Invenções del otro* (pp. 465–472) (C. De Peretti, trad.). La Cebra. (Original publicado en 1987).
- Derrida, J. (2018a). Postfacio: hacia una ética de la discusión. En J. Derrida, *Limited Inc* (pp. 229–321). (J. Pavez, trad.). Pólvara.
- Derrida, J. (2018b). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001–2002)*. En M. Lisse; M. Mallet; G. Michaud (Eds.) (C. De Peretti, & D. Rocha, trad.), Manantial. (Original publicado en 2008).
- Derrida, J. (2019). *La Vie la Mort. Séminaire (1975–1976)*. (P. Brault; P. Kamuf. Eds.). Seuil.
- Derrida, J. (2021). *Hospitalité I. Séminaire (1995–1996)*. P. Brault, P. Kamuf (Eds.). Éditions du Seuil.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Fraser, N. (1984). The French Derrideans: Politicizing Derrida or Deconstructing the Political? *New German Critique*, 33, 127–154. <https://doi.org/10.2307/488357>
- Fried, G. (2000). *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300080384.001.0001>
- Gagné, A. (2021). *Embodying the Tactile in Victorian Literature. Touching Bodies/Bodies Touching*. Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666990157>
- Garrington, A. (2013). *Haptic Modernism. Touch and the Tactile in Modernist Writing*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748682539-002>
- Gaume, J. (1850). *Manual de los confesores*. Imprenta de La Voz de la Religión. Fondo Emeterio Valverde y Tellez, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Gianniri, L. (2021). Haptic touches in COVID-19 times: reaching and relating in the archives. *Journal of Psychosocial Studies* 14(3), 245–256. <https://doi.org/10.1332/147867321X16291285770724>
- Hartnell, J. (2019). *Medieval Bodies. Life, Death and Art in the Middel Ages*. Profile.
- Jiménez, L. (2020). Ver, tocar, creer: travesías de la mirada religiosa en las estampitas devocionales. *Aisthesis*, 68, 161–178. <https://doi.org/10.7764/68.9>

- Le Goff, J. & Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. (J. Pinto, trad.) Paidós. (Original publicado en 2003).
- Ley, M. & Rambukkana, N. (2021). Touching at a Distance: Digital Intimacies, Haptic Platforms, and the Ethics of Consent. *Science and engineering ethics*, 27(5), 63, 1–17. <https://doi.org/10.1007/s11948-021-00338-1>
- Llavadot, L. (2020). *Jacques Derrida: Democracia y soberanía* (J. Bassas, trad.). Gedisa (Original publicado en 2018).
- Llavadot, L. (2022). *Mi herida existía antes que yo: Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Tusquets.
- Love, S. (2002). Jesus Heals the Hemorrhaging Woman. En W. Stegemann, B. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels* (pp. 85–102). Fortress.
- Malabou, C. (2023). *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*. (H. Pons, trad.). La Cebra/Palinodia. (Original publicado en 2022).
- Marfoglia, A. Santilli, T., Generosi, A., Mengoni, M., Giaconi, C., & Ceccacci, S. (2025). Co-designing a Virtual Museum Application with a Haptic Interface Involving People with Vision Impairments and Blindness. *The International Journal of the Inclusive Museum*, 18(2), 201–230. <https://doi.org/10.18848/1835-2014/CGP/v18i02/201-230>
- McCracken, P. (2017). *The Skin of a Beast. Sovereignty and Animality in Medieval France*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226459080.001.0001>
- Merlotti, A. (2021). Oath-taking and Hand-Kissing: Ceremonies of Sovereignty in a ‘Monarchia composita’ of the States of the House of Savoy from the Sixteenth to Nineteenth Centuries. En A. Kalinowske; J. Spangler, *Power and Ceremony in European History. Rituals, Practices and Representative Bodies since the Late Medieval Age*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350152212.ch-009>
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. (I. Laclau, trad.). Siglo XXI.
- Pimentel, J. (2021). *Monstruosa tierra. Una lectura de Leviathan*. EUNA.
- Pisano, L. (2021). Noli me tangere: The profaning touch that challenges authority. En R. Aumiller (Ed.), *A Touch of Doubt* (pp. 122–138). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110627176-007>
- Protevi, J. (2001). *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*. The Athlone Press.
- Quintana, L. (2020). *Políticas de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdw8>
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder.
- Rabinovich, S. (2000). La huella de la excedencia: los ojos de Edipo y las orejas de los esclavos hebreos. En E. Levinas, *La huella del otro y otros ensayos* (pp. 11–44) (S. Rabinovich, trad.). Taurus.
- Rabinovich, S. (2018). *Interpretaciones de la heteronomía*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Rancière, J. (2009). Should democracy come? Ethics and politics in Derrida. En P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the Time of the Political* (pp. 274–288). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390091-014>
- Robins, D., Brown, N., Atkin, K., Dolezal, L., & Nettleton, S. (2025). Towards a Sociology of Healthcare Robots. *Sociology of health & illness*, 47(4), e70033. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.70033>
- Rorty, R. (1996). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. En C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (pp. 13–18). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203431481_chapter_2
- Said, E. (1978). The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions. *Critical Inquiry*, 4(4), 673–714. <https://doi.org/10.1086/447962>
- Salmon, P. (2020). *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*. Verso.
- Schmitt, C. (1991). *Der Begriff des Politischen. Text von 1938 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Dunker&Humblot.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Soto-Morera, D. (2022). *Vivir Juntas: cohabitación en Jacques Derrida*. Arlekin.
- Soto-Morera, D. (2025). Power without Power. Malabou on Derrida's Economy of Domination. *Derrida Today*, 18(3), 279–298. <https://doi.org/10.3366/drt.2025.0384>
- Valéry, P. (1919). *La soirée avec M. Teste*. Éditions de la Nouvelle Revue Française/Gallimard.
- Valéry, P. (1971). La velada en casa del señor Teste. En P. Valéry, *El señor Teste* (pp. 16–32) (S. Elizondo, trad.). UNAM.
- Woodward, K., & Bruzzone, M. (2014). Touching Like a State. *Antipode*, 47, 539–556. <https://doi.org/10.1111/anti.12119>
- Zamora, M. (2016). *Artes Maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Otro*. Calambur.
- Zarka, Y. (2007). Éditorial. Le souverain vorace et vociférant. *Cités*, 30(2), 3–8. <https://doi.org/10.3917/cite.030.0003>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers

Constanza Giménez Salinas

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile
mgimens@uc.cl

Recibido: 1 de diciembre de 2024 | Aprobado: 13 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>

Resumen: Pareyson plantea una particular crítica del concepto jaspersiano de naufragio existencial, como anulación del existente por causa de su finitud, precedida por un instante supremo de autoconciencia y revelación. Frente a la negatividad y a la culpa que Jaspers asume como propios de la finitud y, paradójicamente, determinantes de su libertad, Pareyson interpreta la existencia como punto de revelación del ser en la historia, mediante el reemplazo del concepto de implicancia entre finito e infinito, por el de incommensurabilidad entre un absoluto irrelativo eterno, y un finito relativo temporal. Sobre esta base, construye su concepto de persona como “iniciativa iniciada”, esto es, operatividad libre y elegida, precedida por la instauración de una relación originaria con el absoluto.

Palabras clave: Pareyson, Jaspers, trascendencia, finitud, libertad, personalismo

Cómo citar este artículo:

Giménez, C. (2026). Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers. *Estudios de Filosofía*, 73, 72-94. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

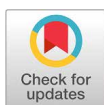
The existent versus the person: Luigi Pareyson's critical appropriation of Karl Jaspers' existentialism

Abstract: Pareyson raises a particular criticism of Jaspers' concept of existential shipwreck, understood as the annihilation of the existing due to its finitude, preceded by a supreme moment of self-awareness and revelation. In contrast to the negativity and guilt that Jaspers assumes as inherent to finitude and, paradoxically, as determinants of freedom, Pareyson interprets existence as a point of revelation of being in history. He does so by replacing the concept of implication between finite and infinite with that of incommensurability. Between an eternal non-relative absolute and a temporal relative finite. On this basis, he builds his concept of person as an "initiated initiative," that is, a freely chosen and operative agency, preceded by the establishment of an original relationship with the absolute.

Key words: Pareyson, Jaspers, transcendence, finitude, freedom, personalism

Constanza Giménez: Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, Pamplona, España (2014). Actualmente es profesora de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus temas de investigación están centrados en la antropología filosófica contemporánea desde las perspectivas de la fenomenología, la hermenéutica y la estética. También ha trabajado en temáticas del feminismo y la posmodernidad desde la teoría literaria contemporánea. Es la traductora de cuatro obras del filósofo italiano Luigi Pareyson, padre de la hermenéutica italiana (publicadas). Sus últimas investigaciones se han desarrollado en torno a la filosofía de la existencia, la hermenéutica contemporánea y el pensamiento filosófico de Dostoievski.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6899-2999>



1. Introducción: Luigi Pareyson y el existencialismo

La hermenéutica ontológica y existencial, con su desarrollo personalista, realizado por el filósofo italiano Luigi Pareyson (1918-1991), constituye uno de los grandes tributos contemporáneos al pensamiento de Søren Kierkegaard. Efectivamente, en sus obras se manifiesta, ya sea explícita o implícitamente, su continua profundización de la definición, que se lee en *La enfermedad mortal*, de la existencia como coincidencia paradójica de “autorrelación” y “heterorrelación”. Escribe Pareyson (2002): “leía a Heidegger muy consciente de su originalidad, porque las lecturas kierkegaardianas que estaba realizando me revelaban su auténtico significado (las primeras páginas de *La enfermedad mortal* ¿no son, quizás, el mejor comentario a la totalidad de la problemática del *Dasein*?) más que encontrarlo en el origen de la fenomenología” (p. 233). Efectivamente, la *Existenzphilosophie* hereda de Kierkegaard su actitud frente a la disolución del sistema hegeliano, afirmando la imposibilidad de la identificación entre pensamiento y realidad, así como de la reconciliación dialéctica entre historia y eternidad, por lo que la verdad de la subjetividad no se puede encontrar en el individuo considerado como parte de algún sistema absoluto.

Como explica Ciglia (1995), después de su incursión en el existencialismo al inicio de su carrera filosófica (que abarca desde su tesis doctoral sobre Jaspers en 1939 hasta sus *Studi sull'esistenzialismo* en 1943), Pareyson comienza una profunda reflexión sobre la persona y su relación con el concepto de filosofía, en lo que se ha denominado como su “giro humanístico” de 1946 (Ciglia, 1995, pp. 79-84). En medio de este giro, y quizás para alejarse de la influencia del espiritualismo y actualismo italiano y francés,¹ el filósofo de Turín retorna de pronto al pensamiento de Kierkegaard en la búsqueda de un reencuentro con los verdaderos orígenes y motivos fundamentales del existencialismo, como aquella savia vital de la que Pareyson quiere nutrir su filosofía sobre la persona, tal como se aprecia en el estudio “Tempo ed eternità” de 1943, publicado posteriormente en *Esistenza e persona* (Pareyson, 2002). Efectivamente, ve en el genuino significado de la *Existenzphilosophie* una potencial filosofía de la persona por su vínculo con la trascendencia y su problematización de la libertad como pivote de la identidad personal, la que, a su entender, no había sido suficientemente profundizada por los filósofos de la existencia alemanes.

El principio ontológico tomado de Kierkegaard que Pareyson detecta como rasgo común del existencialismo alemán es, como se ha dicho, el de la existencia

1 Pareyson conoce el espiritualismo a través de su maestro Augusto Guzzo, seguidor de la escuela crociana y gentiliana, de las traducciones del alemán de Martinetti, así como de la impresión que le causaron los estudios kierkegaardianos de Jean Wahl, autor afín al espiritualismo.

En 1934 surge en Francia la corriente representada por la Filosofía del espíritu, cuyos mayores exponentes eran René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951).

entendida como coincidencia de relación consigo mismo y relación con otro -o bien, de “autorrelación” y “heterorrelación” o relación con el ser. Si bien en *Studi sull'esistenzialismo* aclara que tal principio es verificable no solo en los existencialistas alemanes, sino también en Marcel,² es en los primeros donde se verifican de manera paradigmática y como parte de una misma tradición histórico-filosófica.

En este contexto, Pareyson establece un punto de unión entre Kierkegaard, Barth, Heidegger y Jaspers, cuyas distinciones esenciales se sustentan, en último término, en su diferente concepto del “otro”. Efectivamente, mientras para Kierkegaard la heterorrelación es relación con Dios, para Heidegger es relación con el ser (el existente es ontológico en su ligamen con el ser) y en Jaspers es relación con la trascendencia (pues la existencia se “sitúa” por un acto de trascendencia). La relevancia que Pareyson asigna a la teología de Barth (no filosófica) radica específicamente en que, a su juicio, el segundo establece un teísmo absoluto frente al ateísmo humanista de Heidegger y a la “omnicomprensión” [*omnicomprensibilità*] existensiva propuesta por Jaspers (1997, pp. 4-5; 28).

Ciertamente, en sus lecturas de Heidegger y de Jaspers, Pareyson se muestra plenamente consciente de las diferencias entre ambos. Reconoce que la ontología existencial de Heidegger –según la cual, la existencia del *Dasein* consiste en su ligamen con el ser– implica una apertura formal y estructural hacia el ser,³ mientras que para Jaspers la relación ontológica existensiva constituye una inserción concreta en el ser, que clarifica la existencia singular (*Existenzerhellung*) y constituye así la fuente de la auténtica autoidentidad.

En la mayor parte de su trayecto intelectual, en todo lo relativo a la fundación de su personalismo ontológico y de su filosofía de la interpretación, es evidente que con quien Pareyson tiene más afinidad es con Jaspers. La razón fundamental es que este último es quien, a su juicio, mejor encarna la herencia de Kierkegaard dentro de la *Existenzphilosophie*, lo que lo convierte en un puente indispensable para iniciar cualquier reflexión filosófica sobre la condición humana en su singularidad.⁴

2 La influencia de Marcel en el personalismo de Pareyson no es menor. Para el filósofo francés el axioma cartesiano [*cogito ergo sum*] acentúa el *sum*, porque alude al constitutivo ligamen con el ser, considerando la existencia como intersección de encarnación y participación. La encarnación es, para Marcel, la auto-identidad concreta y singularizada, mientras que la participación es la tensión hacia el ser y la inserción en éste. De este modo, Marcel es el autor que mantiene una perspectiva positiva del ser humano singular en cuanto es un personalismo. No es este el lugar en que se desarrollarán los vínculos de Pareyson con Marcel, construyéndolos a Jaspers. Para este tema, remito al artículo de Andrea Serra (2002).

3 Estas aclaraciones son de gran importancia para poder establecer el punto de partida de la interpretación pareysoniana de Heidegger en su primera etapa, que luego será matizada –aunque sostenida en sus planteos fundamentales– en su escrito de 1989, *Heidegger: la libertà e il nulla*.

4 Sobre Jaspers, Pareyson escribe a lo largo de toda su trayectoria intelectual: además de la monografía de 1940, publica un nuevo y extenso prefacio en la reedición de esta obra, en 1983. También redacta un texto publicado en 1948 como tercera parte de su monografía bajo el título “La verdad”. Sus *Studi sull'esistenzialismo* (1949) recogen otros estudios sobre el existencialismo de Jaspers. En 1951 publica un análisis sobre los últimos desarrollos del pensamiento jaspersiano proseguido por otro en 1971, ambos recogidos en el volumen póstumo *Prospettive di filosofia contemporanea* (Pareyson, 1983).

En sus *Rettifiche sull'esistenzialismo*, incluidas en la cuarta edición de *Esistenza e persona*, Pareyson (2002) expresa que su comprensión de la noción jaspersiana de “singularidad irreductible”, publicada en 1975 y luego incorporada en la cuarta edición, ampliamente analizada en *Studi sull'esistenzialismo* (Pareyson, 2001), resonó para él como una “fuerte exigencia personalista” juntamente con la “condición inobjetivable” tanto de la existencia como del ser planteados por el filósofo alemán. Lo mismo ocurrió con la concepción jaspersiana de la “libertad como elección” y “como destino”, con la condición inexorable de la situación en la que el existente se halla inmerso y con la connotación negativa que adjudica a la finitud, inseparable de la culpa (*Schuld*) y de la estructura antinómica atribuida a la existencia (Pareyson, 1997, pp. XVII-XVIII). Frente a las concepciones “intimistas” de la persona y las perspectivas moralistas de la libertad, propias del movimiento espiritualista⁵ presente en el ambiente en el que Pareyson recibe su primera formación filosófica (el “neoidealismo napolitano” de maestros como Gentile, Croce y Guzzo), Jaspers representó para aquél una profundización ontológica y antisubjetivista de la existencia y del vínculo estrechísimo entre el yo y su situación.

Como comenta Marzano (2010), la preeminencia de la ontología y la responsabilidad total por los actos de la libertad ejecutados por el existente sugirieron a Pareyson la presencia de una libertad originaria y profunda en el centro mismo de la realidad (Marzano, 2010, p. 126), y esta idea será el corazón de todo el pensamiento hermenéutico que desarrollará el filósofo de Turín.

El objetivo del presente artículo es, precisamente, demostrar cómo la apropiación por parte de Pareyson del existencialismo de Jaspers es fundamental en la elaboración de su “personalismo ontológico”, el que saldrá a la luz en *Esistenza e persona* en 1950, para luego distenderse en una filosofía de la interpretación animada, de modo latente, por una ontología de la libertad que surge de este personalismo, y alcanza cimas insospechadas en sus últimas meditaciones filosóficas durante la década de los ochenta (publicadas en el volumen póstumo *Ontologia della libertà*), donde

5 Conviene aclarar que el espiritualismo juega un rol importante en los primeros acercamientos de Pareyson al existencialismo. En efecto, el sentido existencialista de “fractura” (concepto de origen en Kierkegaard) es concebido por el filósofo de Turín como deficientemente presentado por la *Existenzphilosophie* al verse privado de un carácter valorativo, esto es, de un juicio capaz de otorgarle un significado que, en cambio, el espiritualismo y el actualismo neoidealista italiano, que Pareyson aprende de su maestro Augusto Guzzo, sí posee. El maestro de Turín testimonia que Guzzo hablaba de la realidad y la posibilidad del mal como elementos necesarios para fundamentar una conciencia lo suficientemente viva de la elección, en la medida en que enfrenta las posibilidades del antivalor.

De este modo, el espiritualismo y el actualismo se muestran capaces de enriquecer el significado de “fractura” de la existencia con su axiología del juicio y de devolverle su carácter fundamentalmente opcional en términos constitutivos. Como se verá más adelante, esta influencia se manifestará tanto en el personalismo ontológico como en la hermenéutica de Pareyson por medio del concepto de “iniciativa”, entendida como juicio y como exigencia, llamado o vocación, así como acto de invención, contingencia, posibilidad y dicotomía a través de la alternativa, puesta por la misma iniciativa en su respectivo ámbito de acción (Da Silva, 2014, p. 220).

Para una explicación detallada de las primeras impresiones que causó en Pareyson la filosofía de la existencia ver Pareyson, 2002, pp. 231-237.

emprende una hermenéutica del mito y la experiencia religiosa que retorna con una profundidad aún mayor al debate especulativo con los filósofos de la existencia (en especial con el último Heidegger). Veremos a su vez que en la fragua de esta reflexión sobre y con Jaspers son para Pareyson tan poderosas sus coincidencias como sus distanciamientos respecto de éste, concretamente en lo relativo al concepto de trascendencia y a las nociones de naufragio existencial y de libertad.

El orden que se seguirá en la exposición será el siguiente:

1) Como primer peldaño será necesario explicar la relación entre tiempo y eternidad tal como es planteada por Kierkegaard, heredada de la posterior *Existenzphilosophie* como problemática irresoluta, y que supone para Pareyson el punto de arranque de la filosofía de Jaspers en la definición de su ontología existencial.

2) En segundo término, se verá el abordaje de Jaspers de la relación tiempo-eternidad desde la perspectiva pareysoniana: aquí se expondrá su perspectiva sobre los diversos tipos de temporalidad propuestos por Jaspers, acentuando el tiempo histórico y el instante (*Augenblick*), así como su noción de la trascendencia (*Transzendenz*) y del naufragio existencial (*Scheitern*) como “trascendimiento” (por medio de la auto clarificación del existente o *Existenzerhellung*); idea que supone la equivalencia entre situación y libertad máximamente realizada en las situaciones límites (*Grenzsituationen*), entre las cuales se analizará el suicidio existencial.

3) Finalmente se expondrá la crítica de Pareyson al concepto jaspersiano de “implicancia” y su reemplazo por el de “incommensurabilidad entre finito e infinito”. Aquí se expondrá la perspectiva pareysoniana de la persona como iniciativa iniciada (*iniziativa iniziata*), que desvincula la finitud del singular de la negatividad para relacionarla con la capacidad creativa y operativa de la persona.

2. La exigencia kierkegaardiana y su herencia

Como narra Pareyson en sus *Rettifiche sull'esistenzialismo*, 1932 constituye un año crucial en la historia de la *Existenzphilosophie*. Ese año son publicados los tres volúmenes del libro de Jaspers *Philosophie*. Esta publicación marca para el filósofo de Turín el inicio de una tendencia común, bien definida y presidida por el libro de Jaspers como apogeo del existencialismo alemán, el que en su interpretación desde aquel momento se mantendrá cerrado en la tríada Barth-Heidegger-Jaspers, unificada bajo la égida de Kierkegaard,⁶ en concreto a través del problema de la relación entre tiempo y eternidad, heredado por este último a la *Existenzphilosophie* como problemática que es necesario abordar y resolver.

6 Al mismo tiempo que el existencialismo alemán se aislaba y se cerraba como corriente filosófica después de las guerras mundiales, se iniciaba la organización del tormentoso movimiento que se denominó existencialismo francés (Da Silva, 2014, pp. 213-214).

Para Kierkegaard, el encuentro entre tiempo y eternidad debe buscarse en la individualidad del existente singular que existe aquí y ahora, único en su especie, determinado e irrepetible, a diferencia de lo que plantean las filosofías que subsumen al singular bajo lo general, caracterizadas paradigmáticamente por el pensamiento hegeliano. En efecto, tanto la lógica abstracta tradicional como la lógica hegeliana concreta abarcan al individuo por medio de un procedimiento dialéctico: la *Aufhebung*, término traducible como un suprimir, conservar y elevar a la vez, si bien se trata de una asunción que no suprime lo asumido, sino que establece un sistema mediativo que somete la absolutez del singular al sistema. La llamada *exigencia* kierkegaardiana surge del repudio de la sumisión del singular al sistema.

Respecto de la relación tiempo-eternidad cabe formular algunas preguntas desde su misma manifestación: ¿se trata de una relación de oposición o de contrariedad o ambos términos son recíprocos configurando una nueva forma de relación?, ¿cómo se configura la dialéctica que los acerca hasta hacer surgir entre ambos la “chispa” del movimiento y la fluidez?

La solución de Kierkegaard es postular que ambos términos se configuran con una relación de contrariedad y de oposición a la vez que están unidos por una *síntesis paradójica* (Pareyson, 1997, p. 5). De este modo, la existencia constituye una enorme contradicción, porque une dos reinos opuestos. La existencia como individualidad finita en el tiempo establece consigo misma una íntima identidad: afirmándose en su finitud es como adquiere su singularidad. Pero en esa intimidad el singular no está solo, sino que comparece una presencia caracterizada por la infinitud y la eternidad: lo infinito, el Absoluto o Dios mismo. Kierkegaard llega así al ya mencionado concepto de la existencia como coincidencia de “autorrelación” y de “heterorrelación”. Esto último implica la posibilidad conceptual de la *elipsis recíproca entre teocentrismo y subjetivismo absolutos*. En cuanto cristiano, Kierkegaard considera la intimidad del recogimiento en sí mismo como armonizado con la presencia de Dios. El singular, por tanto, no está solo, pero tampoco queda subsumido por la eternidad, lo que sería impropio de su naturaleza finita, contradiciendo la relación que el Absoluto establece libremente con éste. Pero como filósofo el autor danés atiende a la necesidad de fundamentar dicha relación.

De este modo, tenemos que, por una parte, la existencia es un estado real y actual, una presencia inmediata de individualidad determinada aquí y ahora. Pero, por el otro, es de tal índole que no puede concebirse más que como *invocación* a lo eterno, siempre presente y a salvo del tiempo cronológico en el plano existencial. Esta es una paradoja, porque supone la necesidad de establecer la *universalidad* del *individual* y, al mismo tiempo, la *absolutez* del *singular* que descansa en la síntesis entre invocación y presencia. La invocación se configura como presencia, tal como si en la presencia de mí mismo se hallara otra presencia (Pareyson, 1997, p. 6).

Esta teoría se hace aún más compleja debido a la atribución de la *negatividad* por parte de Kierkegaard a uno de los términos de esta oposición, frente a la *positividad* del otro. Frente a la positividad de la eternidad, completa e infinita, el tiempo posee un carácter negativo, porque es en sí mismo insuficiente y menesteroso.⁷

¿Cómo es posible, pues, que se dé una relación entre finito e infinito? Pareyson (1997) explica que Kierkegaard acude al concepto dialéctico de *implicancia*, consistente en la necesidad de establecer un ligamen entre positivo y negativo; los que se encuentran necesariamente unidos en cuanto que el uno supone al otro (Pareyson, 1997, p. 7).⁸ Sin embargo, ¿cómo explicar la existencia de una síntesis entre dos términos tan heterogéneos, uno eterno y el otro temporal?, ¿cómo podría caber una síntesis sin subsumir al finito en el infinito o sin que se produzca (por parte del finito) una fractura entre ambos que acabe en la disolución de esta relación? Es justamente esta irresolución lo que el autor italiano denomina la *exigencia* de Kierkegaard resurgida en la *Kierkegaard Renaissance*⁹ de los primeros decenios del siglo XX.

En la lectura de Pareyson, Barth y Heidegger son quienes, en mutua oposición, logran mantener el carácter de contrariedad entre los términos de dicha exigencia e intentan resolverla el uno subsumiendo el tiempo en la eternidad (teocentrismo) y el otro, la eternidad en el tiempo (humanismo). Pero, a diferencia de estos, Jaspers adopta, a juicio de Pareyson, una postura a salvo de estos extremos, y es la que más se acerca a la resolución de la exigencia kierkegaardiana, como se verá a continuación.

3. Existencia, tiempo y eternidad en Jaspers, según la interpretación de Pareyson

Jaspers (1978, p. 11) describe la filosofía como situada, como históricamente determinada y como clarificación de un destino. La llama *Existenzphilosophie* asumiendo que el término “filosofía” no debe entenderse solo en su significado técnico e histórico, sino que supone “pensar existentially”; lo que implica aceptar la perenne oposición entre razón, y existencia y buscar la superación de la objetividad para captar lo no objetivo, esto es, la existencia. En *Filosofía*, Jaspers (1958) especifica aún más esta idea: “‘Existencia’ es lo que nunca es objeto; es el origen, a partir del cual yo pienso y actúo,

7 Subyace aquí el concepto teológico de pecado que constituye, pese a su origen religioso, una noción profundamente existencial, debido a su capacidad de expresar la radical individuación del existente (Pareyson, 1997, p. 7).

8 Este paso del uno al otro supone una perspectiva que no es jamás *proyectiva*, sino solo *retrospectiva*; ya que en esta la alternativa en sí misma desaparece frente a la tesis luterana, validada por Kierkegaard, *simul justis et peccator*, pues se trata de la inversión de la negatividad en positividad, ya que *el pecado implica la gracia* (Pareyson, 1997, p. 7).

9 Esta es difundida particularmente por medio de la interpretación de Jean Wahl, quien ejerce una fuerte influencia en el primer Pareyson.

sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo: ‘existencia’ es lo que se refiere y relaciona consigo mismo, y en ello, con su propia trascendencia” (p. 14).¹⁰

La existencia (*Existenz*) es comprendida por Jaspers como parte fundamental del *Dasein* en el que se unen existencia y trascendencia. El *Dasein* es mera presencia, colocación, situación bruta, existencia empírica. *Dasein* y existencia deben encontrarse. Ahora bien, esta presencia y “colocación” es movimiento, es *situación* que brota de su historicidad, la que, a su vez, constituye una fuente de posibilidades (Jaspers, 1958, I, p. 33). La existencia es la situación en toda su intencionalidad. Es la realidad que, poseedora de varias formas, pero con un mismo y único esquema, es (hablando desde Kierkegaard) *coincidencia* de “autorrelación” y “heterorrelación”, entendida como la misma intimidad del sujeto estando en relación con otro: es la interioridad de la experiencia metafísica y, al mismo tiempo, un estado dinámico.

A juicio de Pareyson, con su concepción de la trascendencia Jaspers evita tanto el teocentrismo barthiano absoluto como la formalidad estructural del trascendimiento heideggeriano. Llega así a la concepción de una *metafísica existensiva* y al concepto metafísico lógico del *ser omniabarcante*, horizonte de todos los horizontes determinados (*Umgreifende*). Comenta el filósofo italiano (Pareyson, 1997) que es en este concepto de *Umgreifende* (traducido habitualmente como lo *Circunvalante*), en el que deben comprenderse los conceptos de *incondicionalidad* e *historicidad* de la existencia (p. 56).

Pareyson califica a Jaspers como el “morfólogo” de la existencia, pues para éste lo *existencial* es la estructura formal del *Dasein*, que se diferencia de lo *existitivo* (*Existenzerhellung*) (Pareyson, 1997, p. 78). Este último es la singularidad existencial concreta. El *Dasein* es concebido por Jaspers como *materia*, *alma* y *vida* (Pareyson, 1997, p. 34), lo que le otorga un estatuto privilegiado al singular en cuanto abierto a la trascendencia, pero también a su encarnación, que es la condición de su *historicidad* y que denota a su vez la naturaleza paradójica de la existencia, que no solo es singular, sino también histórica.

Considerados estos puntos fontales de la filosofía de la existencia de Jaspers, se considerarán a continuación tres interrogantes fundamentales en la configuración jaspersiana de la relación tiempo-eternidad. Se verá también cómo Pareyson valora e interpreta dichas interrogantes y las respuestas que el filósofo alemán formula.

(i) ¿Cuáles es el significado del tiempo en Jaspers?

(ii) ¿Cuál es el significado jaspersiano de la eternidad?

(iii) ¿En qué consiste la dialéctica del encuentro entre tiempo y eternidad según Jaspers?

10 Esta idea Jaspers la expresa principalmente en sus obras *Die geistige Situation der Geist, Philosophie y Vernunft und Existenz*. En la lectura de Pareyson, la última es el núcleo del pensamiento de Jaspers, el anillo que une *Philosophie* con su obra más compleja y polémica (a juicio del filósofo de Turín), *Von der Wahrheit*.

Tendré que exponer, por tanto, algunas nociones cruciales de la filosofía de Jaspers según la mirada crítica de Pareyson, para, sobre esta base, explicar con claridad la propuesta del segundo respecto del modo en que Jaspers debiera ser, a su juicio, interpretado y reinterpretado.

3.1. El significado jaspersiano del tiempo (i)

El *tiempo* es para Jaspers una categoría de la realidad. Desde un punto de vista gnoseológico, constituye la intuición pura de la estética trascendental de Kant. Como explica Pareyson (1997), en realidad, para Jaspers, el tiempo no es nada en sí mismo, solo constituye “la forma del *Dasein* de toda realidad en modificaciones no deducibles la una de la otra” (p. 34).

Esta concepción permite a Jaspers afirmar la existencia de diferentes tipos de tiempo, los que se distinguen según los aspectos de los que se invista la realidad, lo que a su vez depende de la esfera en que el *Dasein* se presente, atendiendo a su condición poliédrica.

En primer lugar, está el *tiempo físico*: aquí el pasado y el futuro se encuentran divididos por el límite puntual del presente. En segundo término, está el *tiempo psicológico*. Considerando las obras de Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo* y *Filosofía* (III), Pareyson (1997) explica que este debe analizarse a través de una “fenomenología descriptiva de la vida conscientemente temporal (*faktisches Zeiterleben*)” (p. 34).

En tercer lugar, puede detectarse en Jaspers el tiempo que Pareyson considera como el más relevante y crucial para comprender la antropología del autor alemán: el espiritualizado o *instante significativo* (*Augenblick*) (Pareyson, 1997, pp. 39-40). Este tiempo es el que realmente expresa la condición del existente y posibilita la relación entre tiempo y eternidad, porque el instante es la única realidad en la vida espiritual (p. 39). Pareyson (1997) traduce *Augenblick* con la palabra italiana *attimo* y lo distingue de *istante* (instante). *Attimo* es sinónimo de *lampo*, *scintilla*, *baleno*, los que se traducen en términos como “chispa”, “destello”, “relámpago”, “luz”, “inspiración”, “flechazo”; expresiones que tienen en común denotar una revelación momentánea pero decisiva. Efectivamente, lo crucial de la *Augenblick* es que el instante temporal se desvanece y el entendimiento alcanza un límite supremo que causa su caída y requiere de un *salto de fe*. Pero en Jaspers no se trata de la fe religiosa de Kierkegaard, sino de una *fe filosófica*. El salto se relaciona, como se verá, con lo que Jaspers llama situaciones límites (*Grenzsituationen*), ocasiones accidentales e inesperadas en las que aparece la oportunidad inexorable de elegir en medio de nuestra libertad histórica con un acto de voluntad (Ward, 2016, p. 70).

Pareyson llama la atención sobre otro tipo de tiempo en Jaspers profundamente unido a la noción de *Augenblick*: el *tiempo histórico*, que no es solo una sucesión

cuantitativa, pues es siempre distinto tanto en el inicio como en el final al estar sujeto a crisis, a épocas y a cumplimientos. En este sentido, el tiempo es para Jaspers el lugar (*Médium*) y también el medio (*Mittel*) del desarrollo de la vida espiritual, donde nos formamos nuestra propia concepción del tiempo y de su proceder, más allá del ámbito psicológico (Pareyson, 1997, p. 35). Aquí nos movemos en el ámbito de la conciencia, y nos encontramos con el problema del *flujo temporal*, que consiste en esa multiplicidad de instantes decisivos que tienden a salir de la amorfa relatividad del tiempo psicológico para conseguir una absolutez unitaria formada por la puntualidad irrepitable de los múltiples instantes y cosmovisiones o *Weltanschauungen*, sistemáticamente considerados (Pareyson, 1997, p. 35). Si la vida espiritual y compleja de nuestra conciencia se desarrolla en el tiempo, entonces el flujo temporal es esencial para la vida del alma y tiene que ver con nuestra orientación en el mundo. Esto significa que existe una relación entre intimidad y temporalidad. Más aún: la intimidad es el origen del tiempo. Pero ¿Cómo hablar de vivencia íntima, espiritual y unitaria en el flujo y el devenir? Precisamente, para poder responder a este problema Jaspers acude a la idea de *eternidad*, sin embargo, Pareyson hace notar el problema que significa la ambigüedad que el primero concede a este concepto, en cuanto que puede vulnerar o desestabilizar la intimidad del existente.

3.2. ¿Cuál es el significado jaspersiano de la eternidad? (ii)

Si, como piensa Jaspers, la eternidad es el ahora sin un antes ni un después, irreductible a la duración o a la atemporalidad, esta encierra en sí su presente y su futuro, que es el ahora que no tiene prosecución. La eternidad tampoco podría ser “otro mundo” al margen del nuestro, puesto que en cuanto eterna comprende todo tiempo otorgándole su lugar eterno (Pareyson, 1997, p. 36).

Como bien observa Pareyson, en esta definición de eternidad el “mordente filosófico” de Jaspers es la inserción de la vida espiritual en el tiempo por medio de la suspensión de este en aquello que lo trasciende, lo cual supone una elevación desde el punto de vista físico al metafísico. Jaspers no extrae la eternidad a partir del tiempo: la eternidad es vida presente que, en el plano de la finitud, rebosa temporalidad, en el sentido de que constituye la intimidad del tiempo que fluye en el alma y del alma que se desarrolla en el tiempo. Se trata de la conciencia vivida en el tiempo, no la meramente psicológica, sino aquella por la cual y en la cual la vida espiritual, la vida de la libertad existencial, se manifiesta. Es *Augenblick*, instante decisivo en el cual el flujo temporal se recoge, se concentra y se reasume para hacer irrupción en la eternidad. Sin embargo, la dialéctica entre tiempo y eternidad se fragiliza en cuanto que el existente es situado en la sucesión histórica y su libertad queda irreversiblemente condicionada por la misma. Se verá a continuación cómo

Pareyson intenta resolver este conflicto reinterpretando el concepto jaspersiano de existencia como historicidad.

3.2. Dialéctica del encuentro entre tiempo y eternidad en Jaspers (iii)

Con su concepto de historicidad Jaspers funda, inspirado en Kierkegaard, la dialéctica que une tiempo y eternidad, y que manifiesta la tensión entre situación (en el tiempo) e invocación (a la eternidad). La existencia es historicidad, instante dotado de una cierta autonomía, pero inserto en un *proceso* existitivo. En el instante (*Augenblick*) el existente aparece en la sucesión histórica, acentuando la decisión del presente ante la efectividad del pasado y la posibilidad del futuro, pero inexorablemente inserta en la historia y posibilitada por esta. Por esto la decisión del existente es historia como *Entschiedenheit*, resolución que no puede abandonarse al surgir del vínculo primario, claro e irreversible consigo mismo en la absoluta claridad de la conciencia, puesto que “lo que es la conciencia absoluta lo experimento activamente cuando estoy cierto de mí como libertad cumplida” (Jaspers, 1959, p. 134).

Pareyson (1997) se pregunta si acaso podría deducirse un fatalismo del concepto jaspersiano de la historia como *Entschiedenheit* y repara en que el significado de esta síntesis y tensión entre tiempo y eternidad se expresa en lo que el filósofo alemán denomina trascendimiento (p. 43),¹¹ concepto difícil de explicar por su ambigüedad y que Jaspers relaciona con el naufragio radical del existente.

4. Afinidades y diferencias entre la filosofía de la existencia de Jaspers y el personalismo ontológico de Pareyson a partir de la exigencia kierkegaardiana

Como se ha mencionado, Pareyson considera en la última etapa de su pensamiento que su temprana tesis doctoral sobre Jaspers había constituido el punto de partida de su reflexión filosófica y un motivo de inspiración constante. Ciertamente, las nociones jaspersianas de “singularidad irreductible”, de “inobjetivabilidad” (tanto de la existencia como del ser), de la libertad entendida como elección y de la “estructura antinómica de la existencia”, de raigambre en Kierkegaard, son nociones cruciales en el personalismo ontológico acuñado por el profesor de Turín e incluso repercuten en su tardía ontología de la libertad.

11 Jaspers relaciona el trascendimiento con la *Existenzerhellung*, o autoclarificación de la existencia. En este sentido, se manifiestan en Jaspers fórmulas paradójales donde se detecta la influencia de Kierkegaard en los conceptos de síntesis, tensión, trascendimiento y paradoja.

El mayor consenso entre Pareyson y Jaspers se encuentra sin duda en el ámbito de la crítica del filósofo alemán contra la objetividad ontológica, que constituye también el terreno privilegiado sobre el cual madura su paso desde la psicología a la filosofía. Si bien el existente objetiva, éste mismo es inobjetivable (*das Ungegenständliche*) en cuanto constituye el origen mismo del pensar (Pareyson, 1997, p. 55). Efectivamente, para Pareyson (2002), la persona del que filosofa se encuentra radicalmente empeñada en su filosofar, hasta el punto de que no es posible para esta interpretar nada sin, al mismo tiempo, tratar sobre sí misma, puesto que es filosofando como decide acerca de su existencia (pp. 17, 19).

Sin embargo, otras nociones de Jaspers son analizadas críticamente por el filósofo italiano, quien marca una distancia clarísima con los conceptos de destino, inexorabilidad de la decisión existencial, limitación irremontable, así como con la connotación negativa que Jaspers atribuye a la finitud (típica de la *Existenzphilosophie*), en cuanto que esta se halla constitutivamente ligada a la culpa (Pareyson, 1997, pp. XVII, XVIII).

La identificación jaspersiana entre el sujeto y su situación, así como la aceptación de la culpa y del propio destino, no supone necesariamente, a juicio de Pareyson, el desarrollo de una filosofía abierta a la fatalidad como la que, en cierto sentido, parece sostener Jaspers con su noción de resolución (*Entschiedenheit*), sino que puede ser interpretada también como una invitación a poner en el centro de la realidad “una libertad originaria y profunda que debe ser descubierta y analizada en toda su extensión” (Marzano, 2010, p. 126).

Es muy posible que, como explica Marzano (2010), Pareyson haya tomado de Jaspers la idea de la inseparabilidad entre ser y libertad en el plano de la existencia, así como la de la presencia enigmática e irreductible de lo negativo manifiesta en la existencia de antinomias o paradojas en el nivel de la finitud (p. 127).¹² No obstante, la *inefabilidad* que el filósofo alemán asigna a la trascendencia, la evanescencia de la *cifra* que, en su perspectiva, la envuelve inexorablemente en manifestaciones cambiantes y ambiguas que constituyen el único rostro de lo eterno al que sería posible acceder, suponen para Pareyson un punto de distancia respecto de Jaspers en cuanto que imponen al existente un *destino* que afectaría retrospectivamente el sentido mismo de su libertad.

Efectivamente, para Jaspers, la existencia no capta la trascendencia en su esencia, esto es, como unidad en la diversidad (*Einzigallgemeine*) (Knudsen, 1969, p. 132), sino solo su “voz” por medio de la cifra, ya que, en palabras de Marzano (2010) “no puede perder al dios lejano por el dios cercano” (p. 133): la existencia histórica se

12 Dicha influencia se aprecia no solo en el contexto de su personalismo ontológico, sino también en su teoría de la interpretación condensada en *Verdad e interpretación* (Pareyson, 2014), donde plantea una ontología de lo inagotable (*inesauribile*), que decantará finalmente en su *Ontología de la libertad* (Pareyson, 1995). En esta última, el filósofo valdostano desarrolla una hermenéutica del mito y la experiencia religiosa que decanta en su última especulación filosófica acerca de la abisalidad de la libertad divina y su estrecha conexión con la humana, principalmente en relación con el problema del mal.

funde con el trascenderse a sí mismo en cuanto que se clarifica en la *comunicación*. El acceso a la trascendencia en sí considerada está vetado, pues está se mantiene indefinible y poliédrica para el existente. Este constituye el origen de la idea misma del *naufregio*¹³ (p. 132).

El concepto jaspersiano de *naufregio* está profundamente unido al de *ruptura de la existencia*, de origen en Kierkegaard. Respecto del segundo, comenta Binetti refiriéndose al filósofo danés:

Lo que el espíritu anhela por naturaleza es el “«acuerdo esencialmente puro consigo mismo», la automanifestación de las fuerzas puras del yo, a través de la libre repetición actual y autoconsciente de su propio poder, originariamente posible e indeterminado. Pero precisamente porque la identidad espiritual es un fin siempre anhelado, el espíritu descubre, en el comienzo mismo de su búsqueda, que él ha caído en la diferencia del pecado y que su realidad es lo otro de sí. Se trata aquí de una diferencia interior que desfigura al yo radicalmente y lo pone en un desacuerdo esencial consigo mismo; de un pecado original, que inculpa a la libertad por no-ser y promueve *ex nihilo* su devenir existencial (Binetti, 2010, p. 61).

Esta experiencia de ruptura es heredada por Jaspers, quien acentúa el dramatismo insito a la posibilidad del quebrantamiento de la propia libertad a través del *naufregio*.

En el siguiente apartado se profundizará en el concepto jaspersiano de “*naufregio*” (*Scheitern*) y se analizará la situación límite del *suicidio existencial* por constituir un caso paradigmático del *naufregio*, cuya consideración resultará útil para graficar con detalle los alcances experienciales de las situaciones límite, y su condición radical y transformadora para el existente. Se contrapondrá la crítica que realiza Pareyson al respecto y su conexión con la fundamentación de su personalismo ontológico.

4.1. Jaspers y el *naufregio* bajo la lectura de Pareyson y análisis del *suicidio existencial*

Jaspers (1959) se refiere a las *situaciones límite* del siguiente modo: “Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites” (p. 66).

13 Pareyson reflexiona que esta noción es un fruto de la interpretación jaspersiana del *amor fati*, el que, comenta Marzano, sería entendido en un sentido demasiado nietzscheano y alejado de la inspiración kierkegaardiana de la elección de sí y del salto existencial de la fe (Marzano, 2010, p. 126).

El meollo de las situaciones límite es que en estas la singularidad no logra constituirse como elección y libertad, siendo absorbida del todo por su situación con toda la carga histórica que conlleva. En estas se manifiesta la radical negatividad y culpabilidad que recaen sobre el ser finito (precisamente por causa de su finitud) con un peso irremontable. Un caso paradigmático de esta condición es lo que Jaspers denomina “suicidio existencial”.

Existe una relación directa entre las situaciones límite y aquella resolución de suicidio que *rebas*a ante todo la existencia. “Rebasar la existencia” significa que el despertar existencial que experimenta el suicida constituye una apertura a la existencia empírica en cuanto tal, con los límites de su situación *dada*, la cual puede volverse tan apremiante como para exigir su cierre por parte del sujeto dentro de esta misma inmanencia insuperable.

Como ya se ha indicado, Jaspers (1958) define la existencia como “lo que nunca es objeto; es el origen, a partir del cual yo pienso y actúo, sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo: ‘existencia’ es lo que se refiere y relaciona consigo mismo, y en ello, con su propia trascendencia” (p. 14). La palabra existencia viene de *existere*, es decir, emerger, y esto para el filósofo alemán es sinónimo de trascender lo dado para acceder al ser posible o al poder ser (posibilidad).

Sin embargo, la perspectiva jaspersiana reconoce en la situación límite, en particular en el suicidio existencial, aquel momento en que el existente parece no estar en ninguna parte, en total desarraigo, a la vez que se encuentra en el estado más crítico de su vida e impelido a despertar a la autenticidad. Pero, paradójicamente, este despertar coincide con su extinción. Esto explica el pensamiento de Jaspers según el cual las situaciones límite son en sí mismas *antinómicas*, pues suponen el triunfo de una contradicción al dejar al singular en un estado de simple transcendimiento, es decir, en un movimiento impulsivo hacia lo eterno que no llega a término. No obstante, este impulso le permite cobrar conciencia de sus últimos límites, si bien brevemente, alcanzando así la autenticidad en un instante (*Augenblick*), aunque sin establecer, como se ha dicho, un nexo real con la trascendencia.

Ciertamente, el suicidio al que Jaspers (1959) se refiere no se relaciona con esa angustia evasiva y desesperada ante la muerte de carácter exclusivamente psicofísico: “la angustia del no-ser existencial es tan distinta de la angustia ante la no-existencia empírica vital que, a pesar de la igualdad de las palabras –no-ser y muerte–, sólo una de las dos angustias puede predominar verdaderamente” (p. 97).

De este modo, Jaspers ve en el suicidio existencial un elemento positivo, en la medida en que constituye una de las dos posibilidades que permiten la superación de las crisis supremas de la existencia. La otra posibilidad es la fe. No se trata, ciertamente, de la fe religiosa, sino de una fe filosófica de carácter metafísico y no fáctico (Perdigão, 2001, p. 555) que supone la aceptación de la condición inefable de la trascendencia considerada como “realidad absoluta”:

El mar es símbolo de libertad y de transcendencia. Es como una revelación encarnada del fundamento de las cosas. El filosofar lleva en sí la exigencia de mantenerse a flote sabiendo que en ninguna parte halla un fundamento sólido, pero que precisamente así nos hablará el fundamento de las cosas (Jaspers, 1969, p. 22).

Ambas opciones (fe y suicidio) suponen la superación de la existencia empírica mediante un acto de autoposesión que se erige por sobre un sufrimiento esclavizador y deshumanizante:

Los dolores físicos que tienen que soportarse una y otra vez; las enfermedades, las cuales no sólo ponen en cuestión la vida, sino que hacen descender al hombre viviendo por debajo de su propio ser; el impotente esfuerzo, que fracasa en el afán de vencer y en el lugar del verdadero rostro de mi ser, hace aparecer irremediamente un rostro desfigurado; el volverse loco, teniendo conciencia de ello y en un estado que apenas puede vivirse después, morir sin morir –la senilidad patológica en el sentido de atrofia; la aniquilación por la fuerza y poder de otro y las consecuencias de la dependencia en todas las formas de la esclavitud; el hambre (Jaspers, 1959, p. 102).

Ante estas atroces situaciones que Jaspers, como sobreviviente de la Segunda Guerra en Alemania, tan bien conoció, solo la conciencia y la *certeza* de la angustia existencial, como experiencia del propio límite que abre nuevas posibilidades, permite dominar el instinto vital y encontrar sosiego y serenidad ante la muerte relativizando la angustia de la existencia empírica (*Daseinsangst*) al situar al hombre en la claridad de su propia finitud (Baquedano, 2013, p. 49). Esta claridad brota de la certeza de que “ya no es posible llegar a ser sí mismo, cuando el sufrimiento físico y las exigencias del mundo son tan aniquiladoras que no puedo seguir siendo el que soy” (Jaspers, 1959, p. 196).¹⁴

Frente a la teoría jaspersiana de las situaciones límite, Pareyson, por su parte, se distancia de la identificación completa realizada por Jaspers entre el ser finito y su situación. Para la *Existenzphilosophie*, en el origen mismo del filosofar, subyace la búsqueda por salvaguardar al singular frente a un sistema omnicomprensivo. Más aún, es, de hecho, este mismo deseo lo que motiva el intento de Jaspers por resolver la relación entre tiempo y eternidad. Pero, paradójicamente, éste considera que en el caso de la situación límite el singular está destinado a extinguirse ante la transcendencia, puesto que, como ya se ha mencionado, la decisión o resolución

14 Recojo la siguiente referencia de Baquedano a Holzapfel, quien, recordando la vida Jaspers, señala al respecto: “El propio Jaspers fue durante la época del nazismo un potencial suicida, con ziankali (una forma de cianuro) siempre a la mano, con el objeto de autoeliminarse él con su mujer judía Gertrud, en caso de que vinieran a buscarlos para transportarlos a las barracas de los campos de concentración” (Baquedano, 2003, p. 9).

(*Entschiedenheit*), que constituye la nota propia del existente, signa la clausura del ser finito sobre sí mismo. Es como si la posibilidad y la apertura fuesen excluidas frente a la *necesidad* de la identificación entre el yo y la situación, que en la situación límite se muestra de modo patente y manifiesta la nula posibilidad de acceder a la trascendencia, al ser y a la verdad. Más aún, la pretensión de acceder a esta queda para Jaspers en el plano reprochable de lo dogmático e irracional, que constituiría lo opuesto a la fe filosófica, que ve en la trascendencia un punto de referencia que posibilita el impulso para el trascendimiento que anticipa el naufragio. Este constituye el destino inexorable, fácticamente patente, que debe encararse con los ojos bien abiertos en un acto supremo de autoclarificación y autopoiesis.

La crítica de Pareyson se relaciona con la concepción de negatividad, de pecado y de culpa que Jaspers, en cuanto autor de la *Existenzphilosophie*, asigna al ser finito. A su juicio, Jaspers abandona su búsqueda de la síntesis entre el carácter intencional de la intimidad de la existencia y la invocación ontológica a la trascendencia frente a su reconocimiento de la necesidad de la naturaleza como fuerza imponente y origen de un destino (Pareyson, 1997, p. 55). Las raíces de este hecho deben buscarse, piensa Pareyson, en el significado de los conceptos de “libertad” y de “trascendencia” en la nomenclatura jaspersiana.

En un estudio de 1966, en pleno desarrollo de su teoría hermenéutica, el filósofo de Turín intenta comprender las exigencias que motivan a Jaspers a postular su teoría de la libertad. En su perspectiva, al igual que Heidegger, Jaspers concibe la libertad principalmente como la “tarea de desarrollar las propias posibilidades”, es decir, de “proyectar o clarificar las posibilidades concretas contenidas en la propia situación, de modo que en toda decisión se haga presente la situación originaria y las anteriores decisiones” (Pareyson, 1993, p. 63). También considera que la libertad “consiste en optar por la existencia auténtica o por la inauténtica” y que constituye “la misma existencia auténtica como aceptación de sí y del propio destino, de la culpa y negatividad originarias” (Pareyson, 1993, p. 63).

Pareyson profundiza en las razones subyacentes a estas definiciones. La exigencia que conduce a Jaspers a establecer dichas concepciones sobre la libertad es *definir con claridad que la libertad humana no es arbitrio puro, sino que actúa sobre la línea de propuestas ya ofrecidas por la situación en que la persona toma cuerpo y por el perfil histórico que se ha dado a sí misma*.

No obstante, el filósofo italiano hace notar que resulta cuestionable la idea de que para evitar la arbitrariedad sea necesario aceptar el fatalismo, según el cual “cada uno actúa como actúa por ser lo que es” (Jaspers, 1993, p. 64). Efectivamente, es fatalismo considerar la libertad como el mero desarrollo de una decisión ya tomada. Si la situación es finitud y esta es comprendida como “delimitación, angustia y encierro”, la progresión de las elecciones y el proyecto de las posibilidades constituyen una paulatina clausura donde el elegir no es un abrir posibilidades, sino un excluirlas (Jaspers, 1993, p. 64).

Pareyson reflexiona sobre esta problemática y concluye que, para afirmar el carácter histórico y encarnado de la libertad sin caer en el fatalismo histórico, deben tenerse presentes ciertos puntos:

1) Si bien no puedo salir de mi situación, esta, en cuanto tal, *ya comprende* el libre comportamiento que asumo al apropiármela. La libertad con la que asumo mi situación a la vez inserta mi propia reacción personal frente a la misma. Lejos de sufrir la situación como dato impuesto e identificarme con el íntimo movimiento de la misma, mi libertad hace de esta una propuesta y una llamada en el acto mismo con el que la abarca y en el que en esta toma cuerpo.

2) Si bien la situación implica una delimitación, las posibilidades en esta contenidas no están limitadas de por sí, pues la plasticidad del hombre le permite hacer de sí lo que quiere a partir de esa misma delimitación, que se presenta como oportunidad y ocasión de una infinidad inagotable de cambios, decisiones, actitudes y perspectivas.

3) Si bien las elecciones que se realizan en el presente abarcan las anteriores elecciones hechas en virtud de la condición histórica de la existencia, no tienen necesariamente que tomar el aspecto de una progresiva clausura o de la simple profundización de una angustia existencial. *El pasado no pesa sobre el presente hasta el punto de limitar su campo o prescribir la dirección a seguir*, pues la libertad actúa como libre invención prolongando, transformando, desviando e incluso renegando de las pasadas decisiones, pero siempre extrayendo de ahí un nuevo punto de partida, una ocasión o una sugerencia. Eligiendo, el hombre va esculpiendo el perfil de su propia persona (Pareyson, 1993, p. 64).

Jaspers, sin embargo, juzga que “el existente no puede no elegir de determinada manera (*Müssen*), de modo tal que termina remitiendo a la conciencia como deber (*Sollen*) (Phil. II 355)” (Pareyson, 1997, p. 108). Por esto Pareyson piensa que para el filósofo alemán la necesidad se mezcla contradictoriamente con la libertad en una ambigüedad insoluble.

Pareyson contrapone a la perspectiva jaspersiana su noción de iniciativa iniciada (*iniziativa iniziata*), que supone que el hombre *no puede no ser libre, decidir o elegir*. Es verdad que existe en el origen de las decisiones una limitación originaria: de hecho, la misma iniciativa humana no se puede concebir más que como *iniciada*. Pero concebir esta pasividad primigenia, propia del aspecto iniciado de la acción, como negatividad o culpa, sería comprometer nuevamente la libertad al poner como su condición aquello que, en cambio, está condicionado por la misma. En otras palabras: en la perspectiva de Pareyson, que yo haya comenzado a existir habiendo tenido que asumir la responsabilidad por mi existencia sin que se me haya pedido permiso para existir, que tenga, por ejemplo, el deber de asumir la ley moral como criterio de mis valoraciones sin que se me haya consultado, no quita el hecho de que sí dependa de mí el ejercicio de esa libertad que en mí ha sido iniciada junto con la misma existencia dada, pudiendo obedecer o violar la ley moral. Por esto, la

necesidad y la limitación originarias no son, *per se*, signo de culpa y negatividad, sino solo de aquella insuficiencia e indigencia que caracterizan mi humanidad, pero que significan, a su vez, la posibilidad de iniciar un proceso de desarrollo (Pareyson, 1993, pp. 64-65).

Pareyson (1993), en fin, considera que los existencialistas alemanes terminan por desfondar la elección entre existencia auténtica e inauténtica “al no estar sostenida por una adecuada doctrina de la norma, que sea ley de la opción y criterio de la alternativa” (p. 65). Efectivamente, el ser del hombre “es tal en cuanto es un valer y un hacer valer” y “la esencia del yo es búsqueda; no en cuanto que la búsqueda sea naturaleza o destino del hombre, sino en tanto que es una obligación constitutiva e interior del yo. De hecho, el yo no es inmediatamente búsqueda, sino que, más propiamente, exigencia de búsqueda” (Pareyson, 2001, pp. 202-203).

4.2. Pareyson y la iniciativa: su resolución de la exigencia kierkegaardiana

Como se ha mencionado, la diferencia fundamental del personalismo ontológico de Pareyson con respecto de la noción de existente desarrollada por Jaspers se condensa en el concepto pareysoniano de *iniziativa* como fundamento de la historia personal. La iniciativa, en cuanto que es a la vez exigencia (deber orientado hacia el futuro) y valoración (juicio sobre el pasado), establece en la vida de la persona el ritmo o el pulso de la autorrealización introduciendo una dimensión moral en su existencia.

En cada instante de su historia, la persona es aquello que *ya es*, pero también lo que *aún debe ser*. Está siempre concluida y abierta al mismo tiempo. Está concluida por la inmanencia de su pasado en el presente, por la condensación de toda su historia en el instante actual, por una valoración de totalidad que haciendo el balance de sus conquistas y realizaciones fija el valor de aquello que ha logrado *hacer de sí misma*. Está abierta puesto que su presente se abre al futuro y es recorrida por un impulso que la empuja hacia adelante, por esa exigencia que la impele y requiere de decisiones ulteriores, pero también por una dedicación cada vez más conscientemente definida a la tarea en la cual se reconoce a sí misma como creadora de su propia vida.

En la introducción escrita para la cuarta y última edición de *Esistenza e persona*, Pareyson explica que su personalismo ontológico descansa sobre el hecho de que en la persona se encuentran y se unen *totalidad e insuficiencia*. En cuanto siempre concluida en el instante actual, la persona constituye una totalidad, es decir, la unidad en la multiplicidad, la concentración puntual de una sucesión de actos, decisiones y obras, un “plexo” viviente y concreto de múltiples determinaciones que crecen junto con su existencia histórica. Pero, por otra parte, en cuanto que ninguno de sus instantes es el definitivo, es insuficiente e incompleta necesitando una revisión permanente de su pasado y una continua apertura hacia el futuro en medio del

discurrir de diversos instantes y de una espera siempre insatisfecha que anhela un complemento. La retrocesión al pasado se explica en tanto que el instante actual, en cuanto es considerado como provisorio e inadecuado, requiere de la reversión o, si se quiere, “reescritura” del proceso mismo que concluye toda la historia en el presente en espera de una conclusión (Pareyson, 2002, pp. 13-14; 170-172).¹⁵

Tomatis (2000) hace notar que la expresión de Pareyson según la cual el ser humano *debe consentir a un don* supone la existencia de un *irrelativo trascendente incommensurable* que funda la relación con ese ente relativo que es el hombre, el que puede elegir aceptar o no aceptar tal relación (Tomatis, 2000, pp. 118-119). El término relativo no solo tiene, sino que es la misma relación. De este modo, como dice Pareyson, el hombre “está en relación con el ser en cuanto que es constitutivamente esta misma relación: el hombre no tiene, sino que es relación con el ser” (Pareyson, 2002, pp. 13-14).

Esta es la manera en que Pareyson responde a la exigencia de Kierkegaard, es decir, es el modo en que se hace cargo de la relación entre tiempo y eternidad. Pareyson formula una propuesta que, además de responder a la exigencia del autor danés, continúa con otro lenguaje y abriendo otras vías de desarrollo la concepción kierkegaardiana sobre la relación entre el singular y la trascendencia, entre el ser humano y Dios, entes irreductibles el uno al otro, a la vez que íntimamente vinculados.

5. Conclusión

La apropiación crítica por parte de Pareyson del existencialismo de Jaspers, en el contexto de la elaboración de su personalismo ontológico, es realizada desde una doble perspectiva:

1) De Jaspers incorpora la crítica contra la objetividad y contra la lógica filosófica de tipo racionalista, así como su concepción de la verdad filosófica como unida indisolublemente a la perspectiva del existente.

2) Los puntos en que se distancia definitivamente del filósofo alemán son la concepción del singular como negatividad, la inevitabilidad del naufragio existencial frente a las situaciones límite, y la noción de la trascendencia como inefable y cifrada.

La idea del naufragio sugiere a Pareyson la posibilidad de introducir una interpretación que se eleve por sobre la negatividad y la culpa que dominan en la

15 La idea de que el ser histórico tiene múltiples determinaciones (o interpretaciones) posibles en un sentido ontológico constituye una de las bases de la filosofía de la interpretación desarrollada por Pareyson. Esta se sitúa en los inicios mismos del pensamiento hermenéutico contemporáneo junto con las propuestas de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur (Blanco, 2006; Gensabella, 1994; Giménez, 2013; Longo, 2002; Longo, 2003; Russo, 1993; Scarcella, 2002).

perspectiva de Jaspers. Esta interpretación consiste en no concebir el naufragio como la inevitable anulación que sucedería a un instante supremo de autoconciencia y autoposición, sino como revelación del ser y de la verdad de la eternidad, inagotable (*inesauribile*) pero no inefable. Al concebir la relación entre existencia y negación no como anegación de la primera en la segunda, sino como *presencia* de la existencia “frente” a la negación, Pareyson propone el concepto de *inconmensurabilidad* entre finito e infinito en vez del concepto de implicancia que absorbe al uno en el otro. Como afirma en su estudio “Tempo ed eternità”, “la eternidad trasciende infinitamente al tiempo, no es su culminación ni su suprema posibilidad” (Pareyson, 2002, p. 152). Por esto “la eternidad no está en ninguna relación”: sin embargo, puede ser término de una relación con la temporalidad en cuanto esta misma la funda siendo la condición del otro término (el finito) y de la relación que tiene con este (p. 152). “La eternidad entonces, como fundación de una relación imposible, es Dios. La eternidad, que es el ser más allá del tiempo, es Dios” (p. 152).

En virtud de esta concepción de la relación tiempo-eternidad, Pareyson (2002) logra instaurar una visión operativa de la finitud que es entendida en términos de historia, la cual, en vez de ser concebida como el paulatino cierre de horizontes y el establecimiento de un destino, es “ser en el tiempo novedad y conquista, innovación y conservación, y por esto es iniciativa, es decir, exigencia, juicio, decisión y validación: en suma, nacimiento de la obra y de la persona” (p. 152). La experiencia moral es constitución de la historia, centrada en la iniciativa, así como la experiencia religiosa es el sentido de la eternidad. En sus últimas reflexiones filosóficas Pareyson (2002) acentúa la centralidad de la libertad: “solo la libertad precede a la libertad, y solo la libertad sigue a la libertad” (p. 23), pues la libertad no tolera otra cosa que no sea la libertad. Sigue la lección de Plotino y de Schelling para quienes la realidad carece de fundamento y es por sí misma gratuita, lo que significa decir que la realidad pende de la libertad (p. 25). Lo anterior remite a un “empirismo superior”, a un primado de la realidad por sobre la necesidad y la posibilidad que explica la incursión de la trascendencia en el plano de la inmanencia en modos siempre novedosos e imprevisibles que solicitan, a su vez, la respuesta también imprevisible de la libertad humana en términos de consenso o refutación (Giménez, 2014).

Referencias

- Baquedano Jer, S. (2013). Situación límite y suicidio en Jaspers. *Philosophia*, 73(1), 45- 60.
- Binetti, M. (2010). La alteridad dialéctica de la libertad kierkegaardiana. *Estudios de Filosofía* (32), 61-73. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12842>
- Blanco, P. (2006). Luigi Pareyson (1918-1991): Verdad y persona. Personalismo, estética, hermenéutica y saber filosófico. *Anuario Filosófico* XXXIX/1, 77-99. <https://doi.org/10.15581/009.39.29315>

- Ciglia, F. P. (1995). *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*. Bulzoni.
- Da Silva, I. F. (2014). Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson. *Hermenéutica intercultural, Revista de filosofía*, 23, 205-227. <https://doi.org/10.29344/07196504.23.531>
- Gensabella, M. (1994). *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*. Guerini scientifica.
- Giménez, C. (2013). Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson. *Pensamiento y cultura*, 16(1), 113-137. <https://doi.org/10.5294/pecu.2013.16.1.5>
- Giménez, C. (2014). Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson. *Pensamiento y Cultura*, 17(1), 49-72. <https://doi.org/10.5294/pecu.2014.17.1.3>
- Holzapfel, C. (2003). Muerte y suicidio en Jaspers. *Revista Philosophica*, 26, 69-80.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía I* (F. Vela, trad.). Universidad de Puerto Rico.
- Jaspers, K. (1959). *Filosofía II* (F. Vela, trad.). Universidad de Puerto Rico.
- Jaspers, K. (1969) *Entre el ser y la voluntad* (J. Sagrado, trad.). Ediciones Guadarrama.
- Jaspers, K. (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (J. Gaos trad.). FCE.
- Knudsen, R. (1969). Transcendental motives in Karl Jasper's philosophy. *Philosophia Reformata*, 34(3/4), 122-133. <https://doi.org/10.1163/22116117-90001191>
- Longo, R. (2002). *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*. Franco Angeli.
- Longo, R. (2003). La filosofía como ontología ermeneutica. Pareyson, Gadamer, Ricoeur. *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania* Vol. 2, 109-126. URL: La filosofía como ontología ermeneutica. Pareyson, Gadamer, Ricoeur | Longo | *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*
- Marzano, S. (2010). Pareyson e Jaspers. En: R. Giuseppe y G. Ezio (Eds), *Tra ermeneutica e ontologia della libertà* (pp. 125-138). Trauben.
- Pareyson, L. (1993). *Prospettive di filosofia contemporanea*. Mursia.
- Pareyson, L. (1995). *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*.
- Pareyson, L. (1997). *Karl Jaspers [Carlo Jaspers e la filosofia della esistenza]*. Marietti. (Original publicado en 1940).
- Pareyson, L. (2001). *Studi sull'esistenzialismo*. Mursia. (Original publicado en 1943).
- Pareyson, L. (2002). *Esistenza e persona. Il melangolo*. (Original publicado en 1950).
- Pareyson, L. (2014). *Verdad e interpretación* (C. Giménez, Trad). Ediciones Encuentro. (Originalmente publicado en 1971).
- Perdigão, A. C. (2001). A filosofía existencial de Karl Jaspers. *Análise Psicológica*, 19(4), 539-557. <https://doi.org/10.14417/ap.386>

- Riconda, G. (1996). Hermeneutica dell'esperienza religiosa e ontologia. *Archivio di Filosofia*, 64(1-3), Fasc. 63-64, Cedam.
- Russo, F. (1993). *Esistenza e libertà: Il pensiero di Luigi Pareyson*. Armando.
- Scarcella, M. R. (2002). *La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson*. Idee Vol. 50, 213-225. <https://doi.org/10.1285/i15910733v50-51p213>
- Serra, A. (2002). Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: orizzonte schellinghiano e ontologia dell'inesauribilità. *Annuario filosofico*, 18, 259-284.
- Tomatis, F. (2000). Inizio e scelta. En: G. Riconda y C. Ciancio (Eds), *Il pensiero di Pareyson nella filosofia contemporanea* (pp. 115-124). Trauben.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

El tiempo lúdico: trazos de una fenomenología del juego

Marcela Venebra Muñoz

Universidad Autónoma del Estado de México, México
mvenebram@uaemex.mx

Recibido: 02 de abril de 2025 | Aceptado: 17 de julio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360551>

Resumen: En este artículo se ensaya una descripción fenomenológica del tiempo lúdico como génesis del juego humano. La fenomenología husserliana de la temporalidad sirve como marco comprensivo y definitorio del tiempo lúdico, a través de cuatro dimensiones o rasgos esenciales, que se describen en el orden de los apartados que integran este texto. En el primer apartado se trata la condición extraordinaria del tiempo lúdico; en el segundo, se describen sus cualidades rituales y festivas; en el tercero, su naturaleza libre y, en el cuarto, su condición imaginaria. El tiempo lúdico exhibe la unidad antropológica de esferas existenciales como el trabajo, la economía y el valor, que la antropología del juego tradicionalmente excluye del jugar. Al tiempo que exhibe el límite entre el juego animal y el juego humano más bien como una intersección.

Palabras clave: Temporalidad, fenomenología, antropología, Husserl, juego

Cómo citar este artículo:

Venebra Muñoz, M. (2026). El tiempo lúdico: trazos de una fenomenología del juego. *Estudios de Filosofía*, 73, 95-113. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360551>



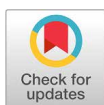
Playful time: Sketches for a phenomenological anthropology on play

Abstract: This paper offers a phenomenological description of playful time as the genesis of human play. Husserl's phenomenology of temporality provides a comprehensive and defining framework for understanding playful time through four essential dimensions, which are presented in the order followed in this text. The first part addresses the extraordinary condition of playful time; the second explores its ritual and festive qualities; and the third and fourth sections examine its free and imaginary nature. Playful time exhibits the anthropological unity of existential spheres such as work, and value, often excluded from play in anthropological accounts, while also highlighting the boundary between animal and human play as a site of intersection.

Keywords: Temporality, phenomenology, anthropology, Husserl, play

Marcela Venebra Muñoz: Licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra y doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesora de tiempo completo de la Universidad Autónoma del Estado de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Sus líneas de investigación son fenomenología, teorías de la subjetividad, fenomenología trascendental, antropología filosófica y filosofía y antropología de la cultura.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3880-8155>



Introducción

La fenomenología trascendental introduce la perspectiva histórica del juego y el jugar, como función unificante de las esferas existenciales. El juego afluye de la economía a la religión o la vida política, ámbitos que los modelos antropológicos clásicos fracturan e incluso oponen. Para Eugen Fink (2016), el juego y el trabajo son campos opuestos; de modo semejante, para Jean Duvignaud (1997), lo son el ritual y la economía, situados a distancias inconmensurables. Johan Huizinga (2016) y Roger Caillois (1986, 2006) tienen un poco más clara la complejidad de las relaciones que se tejen entre lo lúdico y lo económico.¹ Carecen, sin embargo, del instrumental metodológico que les permita profundizar en la naturaleza temporal de esta unidad, de la que depende la aséptica distinción de esferas de la experiencia humana que establecen tanto E. Fink como J. Duvignaud.

El análisis fenomenológico —concretamente el husserliano— completa la visión estructural y fragmentaria de la tradición antropológica. El estudio del tiempo lúdico revela el modo en el que el régimen de valor, propio del sistema monetarista, dicta lo que es útil y lo que no, y establece así los criterios delimitantes del juego como esfera existencial aparte. Sin embargo, lo lúdico no se determina solo por lo que no es trabajo, ni el trabajo en sí mismo, en su esencial valor autoconstituyente, se deja subsumir por la pura alienación.

Karl Marx (2013, p. 69) sólo afirma la naturaleza alienante del trabajo en el capitalismo, pero no todas las manifestaciones espirituales, como el juego o el ritual, se dejan explicar bajo la lógica (o exclusión de la lógica) del capital. Esto no significa que estas prácticas carezcan de un valor económico concreto, aunque no sea dinerario. Al separar el juego como esfera experiencial aparte del mundo y opuesta al trabajo, Fink (1966) y Duvignaud (1997) desgajan o desgarran la unidad cuya sustancia debían exponer, y esterilizan el poder político del ritual y la fuerza imaginativa de lo laboral al oponerlos. El tiempo lúdico no es explicable sino en su relación con el mundo y la vida ordinaria.

En lo que sigue, trato de aclarar las líneas generales de este problema: es el tiempo lúdico, y no el juego, la dimensión antropológica fundamental. El tiempo extraordinario, ritual, libre e imaginario constituye el carácter antropológico del jugar, así como la cualidad unificante y humanizante del juego, entre las diferentes esferas de la praxis o la existencia humana.

¹ En *El hombre y lo sagrado*, Caillois (1939) sostiene, aunque no como tesis principal, la unidad que afluye entre lo festivo, lo ritual y lo económico. Esta unidad se expresa en la forma de dilapidación, pero también en la forma de ordenación de la vida ordinaria a partir de la fiesta o la planeación del ritual: “Su actividad cotidiana, cosecha, caza, pesca o cría, sólo llena su tiempo y provee a sus necesidades inmediatas. Pone sin duda en ella atención, paciencia, habilidad, pero más profundamente vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para él, para su memoria y su deseo, el tiempo de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser” (Caillois, 2006, p. 103).

1. El tiempo lúdico es extraordinario

Lo extraordinario es el holán brillante que la imaginación lúdica pone en el tiempo ordinario. No constituye un orden separado, sino un modo de experiencia distinto: uno que no antepone la utilidad de las cosas, sino su belleza (como en el arte) o su sentido imaginario y libre. En este contexto, el ritual es la forma más explícita de la estructura temporalizante de la experiencia lúdica. Así entendido, lo extraordinario no es lo inexplicable—eso sería el azar, aquello que escapa a la teleología y a la causalidad— sino aquello que puede comprenderse en referencia al trasfondo temporal ordinario en que se gesta o se prepara su lugar. Este trasfondo es el mundo ordinario: el orden de los objetos que se dan como lo que son,² en su identidad coherente, en su mundanidad³ y su realidad intersubjetiva.

La realidad ordinaria se caracteriza por una estabilidad y coherencia experiencial. Esta se asienta sobre un fondo de objetos pre-dados, que aparecen en un horizonte donde lo que se da aparece como ya clasificado⁴ en un orden coherente e históricamente determinado. De modo coherente se cumplen los contenidos protendidos de un objeto de la percepción sensible; por eso resulta sorprendente que al abrir la caja de un regalo salte de ella un resorte, cuando lo que se espera es encontrar un regalo. En tal circunstancia, la carcajada recompone el quiebre⁵ y lo restituye a través de la risa y el humor. En esto se distingue la sorpresa del horror o el trauma, que nunca encuentran su sitio en lo ordinario, se resisten a su integración en la actitud natural.⁶

2 Quizá pueda entenderse en primera instancia como el estadio del “constituir pre-teórico” (Husserl, 2005, p. 34). Este sentido pre-teórico es abiertamente reflexivo. La actitud natural implica momentos de reflexión teórica, que se asientan en la pasividad del trasfondo: “Los objetos pre-dados pueden haber sido originariamente constituidos teóricamente, etc.” (Husserl, 2005, p. 36). Esta es la dinámica propia de la actitud natural en la que toda actividad toma su lugar temporal, en el fluir pasivo del que ‘brotan’ los actos motivados.

3 Uso este término en el sentido heideggeriano que recupera Javier San Martín (2024) en la estructura estática de la filosofía fenomenológica de la cultura. Mundanidad como “estructura de ajuste”, u horizonte de significado (San Martín, 2024, p. 119).

4 “Llegamos, pues, en todo caso, a objetividades predadas que no proceden de actos teóricos, que se constituyen por ende en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico-categoriales de ninguna índole.” (Husserl, 2005, p. 37). Todo el horizonte de lo pre-dado es el horizonte del mundo en el que nacemos y crecemos, con objetos que no hemos creado ni hemos puesto ahí, y que están efectiva y afectivamente pre-dados.

5 En el fundamental ensayo de Bergson sobre el tema, el autor afirma que “[La comicidad] Es expresión, por tanto, de una imperfección individual o colectiva que requiere una corrección inmediata. La risa es esa misma corrección. La risa es un cierto gesto social que subraya y reprime una cierta distracción particular de los hombres y de los acontecimientos” (Bergson, 2016, p. 93).

6 Se quiebra momentáneamente la estructura del entorno objetivo como “«un horizonte de familiaridad que organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo»” (San Martín, 2007, p. 81). San Martín está recuperando aquí el esquema de R. J. Walton (1993) sobre los niveles de mayor o menor ‘distancia’ en los que se constituye el horizonte del mundo en su unidad trascendental: “Todos los horizontes remiten a otros horizontes, y en última instancia al mundo como horizonte de todos los horizontes” (Walton, 1993, p. 130). El quiebre de la comicidad y el juego se produce, en todo caso, en el nivel más inmediato e íntimo del horizonte mundano.

La definición fenomenológica —estrictamente husserliana— de actitud natural y su correlato, el mundo ordinario, designa la posición dóxica del sujeto en la vida de cada día. Este fondo es el que permite comprender el sentido fenomenológico de lo extraordinario, es decir, como una suspensión o puesta entre paréntesis de la incuestionabilidad de lo real o incluso, como ruptura de la coherencia que sostiene lo esperable de lo dado. Esta confianza dóxica se funda en la percepción objetiva, que se confirma cada vez, se ‘cumple’ cada vez, en la percepción individual y el intercambio mundano, con los otros, se concreta. El mundo ordinario —que se vive en actitud ordinaria— es siempre un mundo con otros, para otros reales y posibles: “La naturaleza se constituye como intersubjetivamente común y como *objetivamente* (exactamente) determinable, y el sujeto propio como miembro de esta ‘naturaleza objetiva’” (Husserl, 2005, p. 212). En esa determinabilidad objetiva late una indeterminación relativa a la posibilidad de no cumplimiento, de engaño. La certeza que funda lo ordinario tiene estos flecos de irrealidad latente, perfiles de lo dado siempre abiertos. La condición de lo ordinario implica esta apertura continua a lo posible y esta indeterminación o determinabilidad de fondo en todo lo dado.⁷ Aún el horizonte más íntimo implica esta continua indeterminación. El mundo de la vida ordinaria alberga radicalmente su propia indeterminación, aun en la dinámica de la habituación y el impulso.

No obstante, en este orden del mundo, que en la habituación y la atención se conforma como familiar, la indeterminación también acecha, la tendencia al cumplimiento puede quebrarse en decepción, o en falsedad. Y en este punto, respecto de lo ordinario, aparece el primer rasgo extraordinario del tiempo lúdico, pues no se da como falsedad, sino como fantasía. La mentira falsea la realidad, el juego la re-crea. Lo extraordinario del tiempo lúdico es que es fantástico. No es el encubrimiento de lo ordinario que produce una mentira ni la decepción de lo esperable en su incumplimiento; el tiempo extraordinario no es cancelación, es ruptura. Es, pues, posible pensar que en los quiebres de la percepción anide una tendencia lúdica, la de la recomposición en la risa; pero igualmente se detona ahí una forma de reflexión no lúdica, sino teórica en el sentido más amplio. También la tragedia, y no el ridículo, puede resultar de la ruptura y el accidente. En todo caso, es la forma de lo extraordinario como resultado del quiebre, lo que determina el acomodo trágico o cómico de la ruptura, y el juego recoge para sí ambas facetas.

Lo *extra*-ordinario lúdico radica en ese instante en el que lo esperable desemboca en otra cosa y el rompimiento momentáneo de la coherencia genera un vacío que sólo la risa llena.⁸ El tiempo ordinario es el trasfondo que, en su latente apertura y

7 “En la aprehensión de algo real radica, con generalidad, que en su aprehensión deje abiertas otras dependencias reales que todavía no pertenecen determinadamente [...] a la composición de la aprehensión ejecutada” (Husserl, 2005, p. 196). La propia estructura de la percepción sensible, sujeta a las capacidades y determinaciones corporales, sostiene esta apertura continua.

8 “[La comicidad] Es expresión, por tanto, de una imperfección individual o colectiva que requiere una corrección inmediata. La risa es esa misma corrección. La risa es un cierto gesto social que subraya y reprime una cierta distracción particular de los hombres y de los acontecimientos” (Bergson, 2016, p. 93).

determinabilidad, da lugar a lo extraordinario que irrumpe —no desde los márgenes, sino centralmente— entrañado en la estructura de lo real, del orden de lo esperable y la coherencia de lo dado. Lo extraordinario aparece por la indeterminación que da lugar a todo lo posible, se entreteje con la imaginación, borda lo ordinario integrándose en el flujo como dirección, punto de orientación. Otro valor diferencial del tiempo extraordinario, en el que se despliega lo mágico y lo festivo, es que no se reinserta en el decurso ordinario del tiempo; no es un accidente, sino un foco ordenador del tiempo, y esto es así por su condición libre.

Este tiempo lúdico no está más allá o más acá de lo ordinario, ni como ruptura de la coherencia esperable es ulterior a lo ordinario; más bien, fluye al centro y no al margen del mundo que podríamos llamar serio. En la tradición antropológica del juego, ha imperado largamente una idea de oposición o heterogeneidad radical entre el tiempo lúdico y el tiempo ordinario,⁹ entre lo serio y lo no-serio. Lo extraordinario del tiempo lúdico en esta oposición está estrechamente limitado como no-económico (serio, productivo). Por lo tanto, lo ordinario se confina en la repetición o reproducción laboral, aunque en este plano se encuentren todas las otras dimensiones de la existencia.¹⁰

En este contexto, Fink concibe el tiempo lúdico como opuesto a la pesada cotidianidad del burócrata,¹¹ exigido por el mundo u oprimido por la realidad: “De vez en cuando el hombre tiene que desuncirse el yugo del trabajo, librarse una que otra vez de la presión de la brega tenaz, sacudir el peso de los negocios [etc.]” (Fink, 1966, p. 8). El mundo ordinario, en el fondo de este discurso —que exhala perfumes existencialistas y nietzscheanos— es lo opuesto de la libertad, pues el juego y su actividad imaginante y libre están más allá de toda acción laboral, o de subsistencia. El tiempo laboral es lo opuesto del tiempo lúdico, porque Fink considera que la esencia del juego es su gratuidad, su falta de fines o intereses ordinarios.¹²

9 En R. Caillouis esto queda asentado entre sus seis rasgos universales del juego, a saber: “libre; separado, incierto e improductivo [reglamentado y ficticio]” (Caillouis, 1986, p. 37). En Fink (2016), por otro lado, esta oposición es tajante; mientras en Huizinga, esta relación no es tan clara desde el momento en que hace de la caza una actividad lúdica.

10 Fink critica, sobre todo, la definición socio-pedagógica del juego que impregna también la etología del juego animal, en ese contexto se entiende el afán de delimitación de la génesis de lo humano más allá de la animalidad. Es posible entender que esta sea la razón de su negativa a excluir mutuamente las esferas laboral y lúdica: “El juego no tiene finalidades a las que sirva; tiene su finalidad y su sentido en sí mismo. El juego no pretende una felicidad futura; es ‘felicidad’ ya en sí mismo. El juego se sustrae en general a toda proyección de futuro, es un presente feliz, es acción sin finalidad alguna” (Fink, 1995, p. 225).

11 Esta figura del burócrata encaja en el diagnóstico que Gabriel Marcel hace del existencialismo, que aquí funciona como la parte más densa del marco de interpretación de Fink. De acuerdo con esta orientación, dice Marcel: “La mirada tenderá a fijarse de soslayo en el otro, en quien estaremos dispuestos a ver apenas algo más que una amenaza, como en el mundo de Sartre: el otro es para mí aquel cuyos ojos se le van tras mi empleo o, más sutilmente, aquel que me daña íntimamente porque obtiene un puesto mejor retribuido que el mío” (Marcel, 2001, p. 37). El burócrata es lo opuesto del jugador, representa la opresión y la alienación.

12 Los fenómenos del amor, el trabajo y la dominación no se entrelazan con el juego, sino que se oponen a través de la tajante división que Fink establece entre lo serio y lo no serio, atravesada por la tendencia proyectiva del futuro. El juego es, por esencia, lo no serio porque no busca nada ni proyecta nada, se agota en sí mismo; mientras el amor y la muerte son dimensiones serias

La pesadez existencial de Fink estrecha el mundo de la vida ordinaria en el servicio, la utilidad o la obtención de una ganancia. En ese sentido, el juego es inútil y se opone, por su carencia de fines prácticos, al tiempo dedicado a la subsistencia. Así, Fink separa asépticamente las esferas económica y lúdica: “En la economía de nuestra vida alternamos la ‘tensión’ con la ‘distensión’, el negocio con el ocio, practicamos la conocida regla sobre las ‘semanas amargas’ y las ‘fiestas alegres’” (Fink, 1966, p. 9). Sin embargo, no se debe dar por sentada esa idea de lo ordinario que tendría que aclarar la condición extraordinaria de la temporalidad lúdica; para lo que conviene remitirse a la base de la experiencia, donde es posible preguntar si el juego es en verdad un paréntesis en todos sus planos, o si en alguno de estos campos de juego, lo fantástico se integra en el mundo ordinario y lo impregna, lo colorea, dándole un sentido.

La ruptura de lo ordinario, que conforma lo extraordinario del tiempo lúdico, abarca más que el accidente y la sorpresa.¹³ Va más allá del quiebre o, más bien, ese quiebre no es una grieta sino una zanja que se abre respecto del mundo dado para todos, y otro mundo dado para quienes ingresan en el juego, en el ritual, en la fiesta. Lo lúdico es una condición temporalizante. El tiempo lúdico, su condición extraordinaria, radica en este ahora vivido y nada más, pero el carácter efímero del juego no equivale a su inutilidad.

Los objetos del juego y las acciones de los jugadores son reales, pero están investidas de otro significado que no es inmediatamente accesible sino a los participantes o los iniciados. El objeto de la fantasía lúdica está continuamente abierto a nuevas y más extraordinarias expresiones, no hay un cumplimiento esperable en el objeto de la fantasía. Sobre el objeto imaginario no hay aspiración a cumplimiento alguno, lo co-visto o apercibido del objeto imaginario siempre puede dar lugar a otra cosa, en la medida en que el despliegue de la experiencia imaginaria se desliza a contrapelo de la continuidad coherente de lo real.¹⁴

de la existencia humana porque el amor se encuentra dentro del proyecto vital, y la muerte vertebrata esa estructura proyectiva: “El hacer restante tiene, en todo lo que se hace, fundamentalmente una referencia interna a la finalidad última del hombre, la felicidad, la eudaimonía” (Fink, 1995, p. 225).

13 Si bien el juego implica lo inesperado, no se limita a la ruptura o la recomposición en la risa. La risa y la sorpresa pueden ser parte del juego, pero no totalizan la acción lúdica que no se cierra en la esencia de la risa humana, a saber, el sentido del humor. La clasificación psicológica de la risa que detalla Natalie Depraz puede ser especialmente clarificadora al respecto (Depraz, 2023, pp. 42-57).

14 “El juego tiene únicamente fines internos, no fines que lo trasciendan. Y cuando, p. ej., jugamos ‘con el fin’ de entrenar el cuerpo, de ejercitar la disciplina marcial, o por motivos de salud, el juego se distorsiona en un ejercicio o en otra cosa” (Fink, 2016, p. 22). Estos fines immanentes del juego son, pues, inherentes a la actividad del jugar, y jugar es una actividad feliz en sí misma, no busca la felicidad. Esta definición, sin embargo, deja fuera un vastísimo campo de lo lúdico humano, sobre todo consideramos que para el animal humano no todo juego es feliz, y que, desde luego, el juego tiene, como el *agón*, fines trascendentes que no restan valor lúdico, libre, imaginario o estético a la actividad o actividades que lo componen. Es decir, tales fines immanentes no son propiamente fines, y esto es así porque el juego, según Fink, no comparte la estructura proyectiva, temporal, del resto de las dimensiones existenciales.

Tales cualidades hacen de lo extraordinario una condición compleja, no objetiva, más bien temporalizante a través de la imaginación, que trae a la realidad del tiempo ordinario sus objetos, o convierte las cosas ordinarias en otra cosa, en símbolos, señales, metáforas. Los objetos de la fantasía lúdica no son objetos percibidos, no tienen un sitio temporal en el haber sido del objeto real, de la rememoración o del cumplimiento esperado en la proyección. Por ello no es posible afirmar que el mundo del juego sea solo una reproducción o duplicación del mundo ordinario. Los objetos lúdicos, como objetos de la fantasía, los juguetes¹⁵ y los símbolos, las imágenes y las metáforas del lenguaje lúdico tienen ciertamente un soporte material; pero su valor, en cuanto objetos fantásticos, es puramente ideal, pertenecen y permanecen en los límites del tiempo lúdico. El objeto de la imaginación no se da, no son las sensaciones sino los fantasmas los que alimentan su unidad irreal.¹⁶ El mundo del juego no es la imagen invertida del mundo ordinario, la acción lúdica produce su propio mundo. Lo extraordinario-lúdico es lo ordinario investido de poderes poéticos, estéticos y mágicos. El tiempo del juego es un tiempo distinto y en su interior se albergan otras diferencias o niveles experienciales determinados o unificados por el paso de un umbral temporal, una suerte de inicio y reinicio ritual.

2. El tiempo ritual

El tiempo del ritual es extraordinario y cíclico, y todo comienza en él cada vez, pues “todo lo que existe debe rejuvenecerse. Hay que volver a empezar la creación del mundo” (Caillouis, 2016, p. 106), y esta es la función del ritual. El ritual es una forma de temporalización que se sirve de los símbolos y las imágenes, las metáforas, los juegos del lenguaje y la personificación como cumplimiento de roles replicables conforme a reglas. El ritual se instala en un orden aparte del tiempo, como el tiempo lúdico. No es un juego, sino un escenario de lo lúdico humano en el que la imaginación, la libertad y lo extraordinario conforman la materia de la exageración, la dramatización y el fingimiento, a veces también agonístico.

¿Qué es lo que nos dice el ritual acerca del juego? ¿Cuál es la relación última entre la experiencia lúdica y la experiencia ritual? El tiempo del ritual no sólo pone entre

15 No entraré en la problemática definición de este concepto que aquí sólo puede quedar delimitado como objeto de la acción lúdica, de la imaginación libre y desinteresada del jugador. “La palabra juego designa no solo la actividad específica que nombra sino también la totalidad de las figuras, de los símbolos o de los instrumentos necesarios a esa actividad o al funcionamiento de un conjunto complejo. Así, se habla de un juego de naipes; conjunto de cartas; de un juego de ajedrez; conjunto de piezas indispensables para jugar ese juego” (Caillouis, 1986, p. 9).

16 El concepto de “fantasma” no es sencillo en Husserl. En *Ideas II* se trata primero como “fantasma espacial”, es decir, “un objeto espacial que no es cosa” (Husserl, 2005, p. 51), pero que guarda referencia a un objeto efectivamente dado, como una sombra. En otro caso, el fantasma es el contenido no sensible, sino fantaseado, del objeto imaginado; las notas fantaseadas del objeto irreal son fantasmas, no sensaciones.

paréntesis el tiempo ordinario, sino que es un movimiento de reinicio o renovación del pacto social, consanguíneo, divino, etc. El ritual mágico también es juego, otorga un cierto dominio por la palabra que se consagra o se concreta en un poder transmutador, transustanciador, en cuyo dominio lúdico el tiempo es reversible, manipulable como la materia y la carne. La vertiente mágica del ritual representa un cierto dominio integrativo de la naturaleza, no en el sentido de la dominación técnica, sino del reconocimiento de modos de relación no causal o eficiente.

El tiempo lúdico y el tiempo ritual, a diferencia del tiempo ordinario, tienen un comienzo y un límite final muy claros. Así como en el juego hay una delimitación espacial y temporal, la necesaria atención a ciertas reglas que demuestran el compromiso de los participantes con la imaginaria de ese mundo aparte;¹⁷ así el espacio del ritual es central en la estructura de familiaridad del mundo entorno. El ritual tiene un rasgo esencialmente lúdico, la liminaridad que significa el ingreso en sus límites. El jugador es un iniciado: si esto significa un modo de ser otra cosa —otra función social, bajo otro nombre, etc.— puede actuar y verse a sí mismo como otro; esto es lo que el ritual y el juego tienen en común, la posición del sujeto que ingresa en el mundo del juego, o en el mundo social, y en su otro tiempo.

Los niveles de análisis se vuelven resbaladizos al operar las distinciones efectivas entre juego, teatro y ritual, pues lo científicamente relevante parece ser la clarificación de sus límites y sus relaciones. No obstante, esto requiere un cierto cuidado de la base que se asuma como materia de la división. Es decir, si la distinción de estas esferas se realiza desde la parcelación liberal de los fenómenos antropogénicos, será mejor esperar, pues todos los campos señalados desbordan continuamente esas limitaciones. Eso es lo que ha llevado a los últimos discursos antropológicos del siglo XX a declararse incompetentes o limitados, incluso para las tareas de una descripción del clímax ritual,¹⁸ porque estos campos experienciales están en el límite de esa estructura fragmentaria de la racionalidad humana.¹⁹ Lo que parece

17 En realidad, el propio concepto de juego, en Huizinga (2016), se ajusta sin mayor dificultad a la acción ritual, salvo por uno de sus rasgos: "El juego es acción libre que se desarrolla dentro de ciertos límites espaciales y temporales, según reglas absolutamente obligatorias y libremente aceptadas, como acción tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ser de otro modo" (Huizinga, 2016, p. 55). El ritual tiene fines derivados o que significativamente desbordan la acción ritual.

18 Esta es la marca del análisis aestructural del ritual y del éxtasis ritual, como esferas irreductibles a las categorías científicas de la descripción: "Posteriormente, después de haber frecuentado, de 1962 a 1977, los terreiros del candomblé, las Babalorixás que son esas 'madres de los santos' [...] comprendí la importancia de esos 'momentos', de esos 'pasos al vacío que no se pueden conceptualizar ni, sin duda, nombrar porque escapan así al discurso social que los rodea sin penetrar en ellos'" (Duvignaud, 1997, p. 45).

19 J. Duvignaud, por ejemplo, pone sobre la mesa el *performance* y el *happening* al lado de la peregrinación del 12 de diciembre a la Villa de Guadalupe (Duvignaud, 1997, pp. 140-142). La condición originaria de lo lúdico parece ser la base insospechada de una flexibilidad conceptual que hace del juego un cajón en el que todo tiene cabida: "El sacrificio es un juego y en él se hace don inútil de nada que se posee. Porque si se opone a toda acumulación, a toda constitución de un ahorro o de una economía de mercado, el juego es el elemento rebelde de toda vida social" (Duvignaud, 1997, p.132). Trataremos las otras limitantes de

más valioso de este intrincado análisis es que nos permite una reorientación de la perspectiva o el enfoque del problema, que toma como punto de partida la unidad común a todos estos campos de la libertad y la imaginación, y esa unidad es temporal. Son dimensiones diferenciales de la temporalidad, o modos de una temporalización preminentemente imaginaria.

La experiencia temporal del ritual es descrita por la antropología como un estadio liminar, intersticial,²⁰ el filo de la línea imaginaria entre dos estados o dos territorios. Ese *mínimo* espacio que no es de nadie, un interregno no extenso, que no puede abarcarse con las categorías necesarias de los nombres y de la norma, es lo que cualifica la experiencia temporal del iniciado. El ritual es entrelazamiento intermonádico de temporalidades generativas, precisamente porque el intercambio se da entre grupos o personas morales, no solo entre individuos.²¹ Se escenifica ese orden en el ritual matrimonial: la estructura jerárquica profunda de la comunidad;²² al tiempo que, no sin tensión, se restituyen, se construyen vínculos de herencia, propiedad y nombre. La condición intersticial de los ritos de paso no suspende la temporalidad ordinaria, más bien organiza el tejido vivo de su transcurso, que está constituido por las temporalidades intermonádicas que se *re-vinculan* en las redes de parentesco.

Ritual, teatro, y juego comparten la estructura de una temporalidad extraordinaria, pero se distinguen en el orden de sus relaciones con el mundo ordinario. El tiempo lúdico, en un primer sentido, es un paréntesis que se abre, como un lunar o laguna temporal necesaria pero que deja indemne lo real;²³ en cambio, la temporalidad ritual es en sentido estricto temporalizante, historizante. Es medida del tiempo de la naturaleza y el tiempo humano, o en un primer nivel, historia del parentesco, y con ello, de la política y la economía. El tiempo ritual es otro tiempo, un tiempo significado intergeneracional y simbólicamente.²⁴

esta definición, las relativas a su concepción de la economía, más adelante. Y también en el apartado sobre la fiesta, por ahora, parece claro el modo en el que la estructura del ritual le permite pasar de una esfera a otra sin distinción alguna.

- 20 "Lo liminar puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura de la que surge toda posible configuración, idea y relación" (Turner, 1980, p. 107).
- 21 En este sentido la definición clásica de Mauss (2022) sigue siendo válida: "Las personas presentes en el contrato son las personas morales, clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen sea como grupos que se encaran sobre el terreno mismo, sea por la mediación de sus jefes, o ya de ambas formas a la vez" (p. 5).
- 22 "Todo un conjunto de definiciones esencialmente religiosas coexiste con aquellas que sirven para definir el 'ser transicional' que estructuralmente resulta indefendible" (Turner, 1980, p. 106).
- 23 Se mantiene siempre el trasfondo del horizonte de realidad de la vida ordinaria, todo depende de mantener la distinción de irrealdad sobre los objetos y el mundo del juego: "La imagen se destaca en un horizonte de percepción que no desaparece completamente, sino que permanece latente y se relaciona con todo el complejo de sensaciones" (Katz, 2023, p. 136).
- 24 El modelo de esta batalla es la boda que termina en reyerta entre centauros y lapitas, en las *Metamorfosis* de Ovidio. Esta escena mítica exhibe la tensión inherente a la fiesta tras el rito de paso, y el modo natural en que se llega a la violencia más sangrienta, típica de los centauros (violadores antimatrimonio, o anti-instituciones) (Ovidio, 2015, p. 640).

Las herramientas ideológicas del neoliberalismo funcionan como marcos interpretativos de la *irracionalidad* del ritual, que lo tipifican como práctica periférica, en cierto sentido marginal respecto del sistema económico. Esto es lo que está detrás, a fin de cuentas, del análisis de Duvignaud (1997) sobre la fiesta y las formas rituales de la religiosidad popular o no oficial. La α -estructuralidad del ritual radicaría en la periferia de sus funciones, en su negación de la reproducción en el desperdicio. Pero queda mucho por aclarar en esta posición, sobre todo, porque parece que nos devuelve a la visión pesimista de Fink (1966) sobre el significado de la vida ordinaria, ahora estrechada en los límites (separados) de la vida económica y adelgazada, aún más, en las formas del neoliberalismo contemporáneo.

La visión de Duvignaud sobre la nula función reproductiva del ritual y de la fiesta (como la de Fink sobre la inutilidad del juego) corre el riesgo de afirmarse sobre lo que niega, y que es el sesgo economicista que reprocha al estructuralismo anterior. Sin embargo, el ritual y la fiesta misma son temporalizantes, no solo porque se despliegan en una esfera extraordinaria, sino porque ordenan la cotidianidad y la producción. De este modo, el alcance último de este atentado contra la aestructuración es hacer participe al tiempo ritual del ciclo productivo y reproductivo, y ponerlo en el centro de las estructuras económicas de lo social.

El ritual propiciatorio, las fiestas por las primicias, los festivales de invierno y los carnavales de primavera: cada una de estas formas festivas se integra en el ciclo de producción como marca de inicio, ordenación de funciones, asunción de responsabilidades comunitarias (como en los sistemas de cargos) y, sí, dilapidación. La dilapidación no entra en el régimen dinerario de la ganancia, pero es un acto económico, pues se obtienen valores a través de este dispendio excesivo: el reconocimiento del otro, el honor, la dignidad y autoridad entre los pares. Contra las limitaciones de la antropología del ritual de Duvignaud, se puede afirmar que no todo valor es comprensible en la lógica dineraria. Asumir que si un acto carece de valor dinerario, carece de valor en absoluto, es un reduccionismo equivalente al que critica. El ritual y la fiesta ordenan el tiempo ordinario, le otorgan un sentido y una dirección a los actos productivos y a la momentánea acumulación que será dilapidada en las fiestas. Todo eso no forma parte de un orden, sino que le da sentido al orden y al trasiego ordinario de la producción y la reproducción de lo social.

El ritual exhibe las causas del *nosotros*, sus movimientos y sus motivos. La temporalización que el ritual despliega es, por tanto, historización. El tiempo del ritual y el tiempo festivo organizan los significados del mundo ordinario, así como los de la esfera económica. De este modo, podemos ver que el problema de fondo de la aproximación teórica de Duvignaud es la separación profundamente ideológica de las esferas de la existencia, rasgo que reafirma su crítica al estructuralismo. La antropología —no importa lo extenuante de su esfuerzo deconstructivo— no logra deshacerse de las estructuras antropológicas que dividen la existencia en estancos,

disuelven al individuo como concepto y como *concretum*. Luego tratan de unirlo en un amasijo de naturalismo, nihilismo, romanticismo irracionalista, y desde periferias ontológicas que son realmente centrales. El juego, el trabajo, el amor, y la muerte se piensan como esferas perfectamente delineadas en sus límites, pero en realidad parten del mismo principio unificante: el tiempo, la estructura de la historicidad que les es propia. En todo caso, la antropología filosófica ha de contemplar la compleja trama de relaciones y factores de la acción que articulan la unidad histórica de la existencia humana, antes de decidir a qué parcela del ideario liberal²⁵ corresponde cada campo de acciones. Luego, sobre esta separación, se construyen oposiciones como trabajo/juego, que equivaldrían a otras como juego/libertad, libertad/vida ordinaria. Estas oposiciones reposan sobre el fondo no criticado de la delimitación del tiempo lúdico como tiempo libre, pero ¿libre con respecto a qué?

3. El tiempo lúdico es tiempo libre

El tiempo lúdico es tiempo libre. Pero ¿respecto de qué ha de entenderse esta libertad lúdica, acaso, meramente imaginada? Tiene sentido la imagen especialmente plástica del juego que dibuja Fink (1966), como un *oasis de felicidad*, por el que debemos imaginar que el resto de la existencia es un desierto, un páramo infeliz. Para Fink la vida, en sus valores ordinarios, es una lucha continua por el poder o el bienestar, el reconocimiento y la dignidad. La vida ordinaria es más o menos lo opuesto del juego y esto es visible en el empeño finkeano sobre la delimitación del juego humano, margina de entrada la animalidad que también juega.²⁶

El límite que Fink establece como antropogénico separa lo económico de lo lúdico, si en lo económico se encuentra el trabajo y la vida ordinaria que este sostiene. El tiempo del juego, por lo tanto, es lo opuesto del tiempo laboral: es libre, en el sentido de ser acto de liberación de la pesada carga de la vida para la subsistencia.²⁷ La libertad

25 Wallerstein (2005) considera que el proyecto liberalista de aséptica separación entre lo económico y lo político emplea las estructuras administrativas de la Universidad contemporánea como nicho de reproducción ideológica: "Nuevas disciplinas surgieron con este propósito. Eran básicamente tres: economía, ciencias políticas y sociología [...] Porque la ideología liberal dominante en el siglo XIX sostenía que la modernidad se encontraba definida por la diferenciación de tres esferas sociales: el mercado, el estado y la sociedad civil" (Wallerstein, 2005, p. 19).

26 "En mi opinión el juego humano tiene un sentido propio, genuino —y sólo en metáforas impermisibles podría hablarse de un juego entre los animales o entre los dioses de la Antigüedad. En última instancia todo depende de cómo usemos el término 'juego', qué plenitud de ser mentemos con él y qué alcance y qué transparencia logremos darle al concepto" (Fink, 1966, p. 8). Sin embargo, el problema que Fink deja de ver, es que la delimitación del juego, su ampliación o estrechamiento antropológico, no tiene que ver solo con el concepto de juego, sino con una idea de humanidad, de condición humana definida en relación con la animalidad, y esto implica el todo del mundo entorno.

27 E. Fink (2016) distingue, además, entre juego sagrado como actividad vinculada al ritual o al culto que implicaría la presencia simbólica de dios. Y juego profano, que surge por la decadencia del juego sagrado, o del ritual. En este contexto sólo vale la precisión porque la oposición: económico/no-económico se mantiene en ambos niveles (Fink, 2016, p. 187).

se define, por lo menos en la esfera lúdica, como lo opuesto de estos movimientos que quedan separados, desgajados, de la unidad de la existencia humana. Sin embargo, la relación entre el tiempo lúdico y el tiempo ordinario no se ordena a través de los fines que las acciones de uno u otro nivel promueve, ni es posible negar en absoluto fines a la actividad lúdica. En todo caso, no estriba ahí la especificidad temporal de la experiencia lúdica, en su oposición al tiempo de la vida laboral. La libertad del tiempo lúdico estriba en otro lado: en su carácter imaginario, como liberación de la lógica de lo real. Sería importante entonces volver a pensar la relación entre juego y trabajo a través de la génesis y del origen mismo de la técnica y los instrumentos, en un sentido antropológico y antropogénico más amplio.

La separación tajante entre esferas de la vida social mutila la unidad de los fenómenos que la antropología se apropia como temas. La vida ritual de una sociedad no puede estar desgajada ni oponerse a la vida económica, en la medida en que es, ella misma, un modo o momento vinculante, significativo, socializante y socializado de la relación humano-naturaleza; esto es, es parte de la condición del género humano, en términos de Marx.²⁸ En este sentido, el juego no es lo opuesto del trabajo, ni estos se distinguen por la falta o imposición de fines.

La libertad del juego es libertad de lo real en términos materiales, sensibles, transformadores. Como el trabajo produce un mundo de necesidades en lo esperable, el juego produce un mundo libre en lo extraordinario, pero no son opuestos juego y trabajo, lo extraordinario y lo ordinario, el ritual y la economía. Una parte del trabajo, la técnica, tiene una motivación lúdica y libre, es un momento suyo, como el ritual propiciatorio es un momento de la economía social, y un momento central, no marginal, sino inicial e iniciático. “En efecto, la sociedad marcha siempre a la par con la naturaleza. El novicio es semejante a la semilla encerrada en el suelo, a la tierra sin arar” (Caillois, 2006, p. 117). El tiempo del juego se integra así en el tiempo del trabajo, no son equivalentes, pero comparten un afán o tendencia productiva, sus productos son distintos, pero ambos implican transformaciones de lo dado.

El trabajo transforma lo dado materialmente y conforme a lo necesario y lo esperable, pero ya parte de una necesidad creada, de una naturaleza humanizada. Se trata, pues, de invertir el orden explicativo de la tradición clásica y reconocer el origen del trabajo, como Marx, en la libertad y no en la necesidad. En realidad, es esto mismo lo que hace Huizinga al poner el juego en el origen de la caza. No se trata, pues, más que de pensar al ser humano desde la libertad y no desde la determinación:

La caza adopta fácilmente en la sociedad arcaica, la forma lúdica. La vida de comunidad recibe su dotación de formas suprabiológicas, que le dan un valor

28 Trataremos este concepto fundamental con detalle en apartados posteriores, por ahora quizá baste definir los contenidos del “género” como la masa hereditaria del instinto y la tradición (Markus, 1973, p. 17).

superior bajo el aspecto de juego. En este juego la comunidad expresa su interpretación de la vida y del mundo (Huizinga, 2016, p. 80).²⁹

Esta interpretación implica ya una idea de libertad materialmente sujeta a la voluntad corporal del animal humano: el animal que juega, trabaja, ama y muere, y hace todo ello porque es libre. Es la libertad lo que unifica y hace fluidos los campos experienciales, en tal caso, de lo laboral y lo lúdico.

El trabajo y el juego son modos de la praxis, actividades genéricamente libres, temporalizantes e historizantes en la realidad y la irrealidad. No es la distancia de lo económico aquello que conforma la libertad del tiempo del juego; o bien, no se trata de que el juego no sea trabajo. El problema es que el juego y el trabajo comparten un campo de valores fundamentales: la voluntad, la imaginación, la libertad, el esfuerzo y, sí, un fin, un propósito. El tiempo lúdico, por su naturaleza, implica modos de lo laboral: en la medida en que articula el tiempo ordinario, comparte la base de valores económicos y políticos, que se integran en la multifacética animalidad lúdica, y libre del humano. El tiempo lúdico no es la liberación de la carga de la vida ordinaria, sino una dimensión que da sentido y brillo a la vida cotidiana y productiva.

La libertad del tiempo lúdico no se opone a la imposición alienante de la jornada laboral, sino a toda forma de clausura de la libertad individual y humana. Entonces, es posible plantear el problema de la funcionalidad económica del ritual, más allá del esquema neoliberal del posestructuralismo, tratando de comprender su posición temporal respecto de los ciclos productivos de la comunidad tradicional. El ritual propiciatorio precede y es antecedente causal del inicio del ciclo agrícola. Por lo tanto, no es posible separar sin más la estructura del ritual de la estructura del ciclo reproductivo ritualizado. La preparación de la tierra implica una acción ritual: se riega sangre, se bendicen semillas, se danza en las tumbas o entre los surcos, se adorna a los animales, y todo forma parte de la preparación de la tierra. Es un acto económico en el que están en juego valores concretos, valores de y para la socialidad, y es un acto enteramente ritual, por ello lúdico, festivo y libre.

El ritual propiciatorio es un primer eslabón del ciclo productivo, no una metáfora del trabajo por mediación de la magia, sino una parte, un momento de la unidad de la vida económica de la comunidad. Y esta interpretación no implica hacer de los dioses o lo sagrado un cajero de banco que cambia los cheques de sangre sacrificial por cosechas bien logradas, una descalificación semejante exhibe el supuesto por el cual se considera que la vida económica se limita a las acciones racionalmente

29 Quizá no podamos pasar por alto la objeción de Jacques Henriot a esta suerte de totalización del juego que interpreta en el ensayo de Huizinga: "Huizinga transforma en juego todo lo que es cultural, para luego decir que toda cultura está fundada en el juego. Se trata de un círculo vicioso" (Henriot, 1969, p. 34). No obstante, esta objeción no toca el centro del ensayo de Huizinga, que sitúa el juego en la libertad, lo que le permite abrazar todas las esferas de la existencia. Es decir que la posición de Huizinga es mucho más radical y puede ser fenomenológicamente radicalizada al tratar de entender lo que significa esa libertad, por ahora, en relación con la estructura temporal del juego.

encaminadas a la obtención de una ganancia.³⁰ Frente a esto es pertinente preguntar ¿en qué medida un acto tan ordinario como la comida familiar tiene un sentido económico en esta lectura de Duvignaud (1997) si, al mismo tiempo, no podría negarle su carácter ritual? En efecto, la comida con otros no es un juego, pero tiene rasgos estructurales de carácter ritualístico, forma parte de unidades rituales más vastas, y es incluso un primer ritual. Es decir, la comida en común tiene ciertos aspectos rituales que son destacables como determinaciones esenciales de la socialidad humana

La comida común es un elemento fundamental de la institución de la familia como institución social, como comunidad duradera; se constituye como tal para que los familiares sean conscientes de ello. La familia no es sólo una especie de hábito de vivir uno al lado del otro, de estar juntos en la vida, sino que es una comunidad de vida dotada de reglas de vida que tienen un carácter social (Husserl, 2001, p. 279).

Se come alrededor de una mesa o sentado sobre un tapete, con las manos o con cubiertos. Comer con otros es un acto social básico que concentra valores tanto rituales como económicos, religiosos, etc. Su pérdida representa la cancelación de una dignidad humana, de un campo de expresión de cierta libertad (estética) sobre la simple necesidad de comer y las funciones económicas que desde esta necesidad se estructuran. Esto quiere decir que el ritual de la comida común es también una función económica, y debería ser, de hecho, una de las centrales en toda teoría de los hechos económicos concretos.³¹

Es así que la liberación imaginativa del tiempo lúdico no se produce respecto del trabajo sino respecto de la naturaleza como orden pre-dado.³² Estrechar la relación entre el trabajo y el juego implica una situación de la unidad efectiva, activa, de la vida de un sujeto libre e imaginante. El tiempo lúdico es tiempo libre, no porque no

30 "Solo nosotros, los occidentales, pensamos que Dios responde y que todo ese 'gasto', ese 'sacrificio', 'sirve de algo', así fuese a la fantasía de una restitución milagrosa. Pero nosotros inventamos la razón de esos ademanes. Nos roe la economía de mercado y no podemos imaginar esa nada que conduce a ese todo que es la ruptura del 'sí', en un estado de calma y de 'beatitud', de tawakkul" (Duvignaud, 1997, pp. 124-125). Caillois considera, igual que Mauss, que en la fiesta "el intercambio de regalos tiene por efecto producir la abundancia de riquezas" (Caillois, 2006, p. 128), ese despilfarro es sacrificio, dilapidación que asegura la continuidad del orden. Algo tan obvio a Duvignaud le resulta insoportablemente ideologizado.

31 "El mismo tipo de cuestiones se plantea si miramos sobre la mesa que tenemos enfrente, la ventana o el papel en el que escribimos. La producción de todo lo que veo en mi habitación es el resultado de amplios procesos de división del trabajo. Aquí hay un problema que nos concierne a todos ¿Cómo es que este proceso de división del trabajo —de amplio alcance— está completamente controlado, de tal como que cada uno puede hacerse con los bienes de los que depende su existencia? Para comprender incluso como es que se produjo la estufa que calienta mi habitación, tenemos que saber cómo encaja el conjunto de este proceso" (Eucken, 1992, p. 18). Eucken (1992) se refiere al análisis de los hechos económicos concretos que dan sentido a conceptos económicos como "sistema" o "leyes del mercado".

32 Husserl (2008) afirma que "el mundo siempre es predado", en tanto condición del darse de los objetos, como individualidades que aparecen siempre en un horizonte, o en el horizonte de todos los objetos: "Esta mención de horizonte está adherida en todas partes a cada campo efectivo como mención concomitante" (Husserl, 2008, p. 27).

sea tiempo productivo, es tiempo en el que se producen valores, aunque estos no sean estimados en el marco del capitalismo monetarista o financiero.

¿Es posible pensar lo social sin la libertad lúdica que motiva la técnica y busca la belleza? Sin la explicación de esta unidad última, que envuelve la existencia humana, pues en ella se individualiza el animal humano, solo nos quedan fragmentos, roturas de lo económico, lo político, lo ritual. Estos tienden, de un modo cientificista totalizante, a componer o recomponer esa unidad diseccionada, por el aséptico esfuerzo de separación de las esferas en las que se despliega la vida ordinaria. La deshumanización de la economía es la conformación de una ciencia económica sin ser humano, sin sujeto de los actos o procesos económicos: “La *Economía Política* oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción” (Marx, 2013, p. 137).

La ciencia de las leyes del mercado es el ejemplo más claro de lo que esto significa, y que es posible, desde el momento en que una sola de las esferas existenciales o fenómenos fundamentales —por separado, y dentro de sus naturales límites— se instaure como el criterio esencial de sentido del resto de los planos o esferas de la existencia, derivando así en un economicismo (sociologismo, historicismo, etc.). En contraste, una teoría económica de cepa fenomenológica tiene como punto de partida los actos económicos concretos, como la comida familiar, de cuya concreción no es extirpable su valor ritual. Por esto la separación hermética de esferas existenciales, de lo lúdico, lo laboral, lo amoroso y la muerte, legitima la deshumanización de la economía a través de la oposición entre el trabajo y la libertad del juego, o de la marginación del ritual respecto de lo económico, etc. Abstrae, en la lógica dineraria de reproducción del valor a través del intercambio, el amplio o vasto campo humano de valores concretos, genéricos o humanizantes.

El juego es actividad libre del animal humano. Tiene metas, produce algo, envuelve la mayor parte de las funciones existenciales del humano a través del arte y el ritual, de la magia y de la fiesta. Pero el ritual, la fiesta y el juego producen, en sus propios límites, valores eminentemente humanos, sociales, simbólicos, libres. La libertad del tiempo lúdico no se define en su deslinde del tiempo laboral, sino de la función imaginante y fantasiosa en que se basa. En el nivel más básico, el tiempo lúdico es tiempo libre porque es tiempo imaginario.

4. El tiempo lúdico es tiempo imaginario

La imaginación rememorativa y proyectiva se distinguen por la posición temporal de sus contenidos. La función a-presentativa y representativa de la imaginación en la vida intencional consolida el sentido de realidad como coherencia de lo esperable sobre lo que se da como lo que es, o lo que ha sido, o lo que puede ser; pero que tiene un sitio en la corriente unitaria de la vida de conciencia y eslabona la coherencia dóxica sobre la que se afirma la realidad ordinaria. Ahora bien, respecto de las funciones a-presentativa y

representativa de la imaginación, Husserl (1980, p. 346) distingue la fantasía productiva, que no representa ni reproduce nada, sino que produce libremente sus objetos.

La fantasía lúdica, su diferencia productora, radica en la neutralización de la certeza dóxica que fractura la solidez de lo esperable, dando lugar a lo extraordinario y lo fantástico del juego. La fantasía se inserta en este doblez de la representación sobre el decurso coherente de lo dado, pues no hay algo dado, ni puede haberlo, lo que se da es lo que se produce cuando la conciencia de identidad se de-sujeta o se libera de la necesidad de cumplimiento: “La fantasía es no sólo una corriente de re-producciones sino también de imaginaciones libremente subjetivas, en cuya intencionalidad, a fin de crear algo nuevo, nunca alcanza su pleno cumplimiento” (Todorovic, 2021, p. 256). El dominio de lo lúdico comienza en el de la fantasía productiva, y la fantasía productiva emerge de la neutralización dóxica, del sentido del ser real, que las otras funciones de la imaginación afianzan. ¿Pero qué es entonces lo que produce la fantasía lúdica, sino irrealidades?

El tiempo lúdico transcurre *como si*. El *como si*³³ es una posibilidad posicional de la estructura del yo, de su desdoblamiento en la rememoración o la proyección o la fantasía, como en el caso mismo del juego.

En este sentido, el tiempo lúdico es un tiempo fingido y transcurre como si transcurriera: desdobra y duplica la estructura temporal del mundo ordinario, pero este desdoblamiento no se produce en una sola dirección, ni sobre un solo nivel; por el contrario, se multiplican y refieren mutuamente en la experiencia del mismo yo. Ese *como si* del sí mismo del juego, no se escinde del mundo ordinario, cuenta con él como materia del mundo lúdico, aunque subvertida, re-significada. El fingimiento no sólo es exageración; es, más que exaltación, reduplicación y desdoblamiento de la experiencia temporal que abre lo lúdico. Es posible que, conforme a esta condición, la cualidad más amplia de la temporalidad lúdica sea su plasticidad concedida, precisamente, por el fingimiento que condiciona su inicio y su fin.

Conclusiones

El tiempo lúdico es una forma diferencial de temporalización que no tiene la sensación, sino la imaginación en su base. La imaginación pivota tanto las acciones lúdicas y

33 San Martín (2024) distingue dos niveles de la experiencia empática que Husserl clasifica como auténtica e inauténtica; la primera es *Einfühlung*; la segunda es *Fremderfahrung*. La primera es la experiencia del quién o la tendencia a intuitivizar los contenidos experienciales del otro desde mi propia posición, *como* poniéndome en su lugar; la segunda es sólo la experiencia de un otro cuerpo vivo, inmediata captación de una presencia. Esta distinción es importante aquí, pues el fingimiento del juego se forja sobre la estructura de esta clase de experiencia empática —auténtica— de alguna manera radicalizada en la posibilidad de ser y actuar como un otro (San Martín, 2024, pp. 84-85). Esta distinción, de la que depende el sentido del *como si* del que tratamos, es analizada en Husserl (2020), en las *Lecciones* de 1910-11, editadas, y traducidas como *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que es el contexto en el que San Martín la expone.

rituales, como las acciones económicas y políticas, pues la separación entre esferas de la existencia humana depende de un marco de interpretación ya economicista. Considerar la unidad expresiva del ritual y la estructura multidimensional del juego nos demanda repensar la raíz de la estructura de ordenación oposicional de esferas y planos existenciales, entre el trabajo y el juego, la técnica y el ritual, la belleza y la vida ordinaria.

Extirpar el juego del trabajo implica deshumanizar la vida ordinaria, deshumanizar la ciencia, la economía y todo aquello que integra el mundo de la vida del ser humano, y que tiene también una dimensión lúdica, imaginaria y libre. Lo extraordinario como cualidad esencial del tiempo lúdico se extiende más allá de la sorpresa y la broma, y se convierte, como en la fiesta o el teatro, en un foco ordenador del espacio y el tiempo ordinarios. El ritual funciona como un centro estructurante. Lo que ganamos desde esta perspectiva es posiblemente la comprensión del juego “menos como una actividad particular [y más bien] que como una cierta modalidad de toda actividad humana” (Benveniste, 2015, p. 71). La libertad del juego, tal como se hace patente en el ritual, no depende de sus fines o carencia de fines; antes de esto, se trata de la posibilidad imaginativa en la que se fundan también otras tantas dimensiones de lo humano, en esa unidad, o voluntad, libre e imaginante que juega, finge que juega y sabe que juega. La fantasía y la autoconsciencia, por su parte, son otras condiciones estructurales del juego humano que demandan un análisis más amplio, cuyo orden, a partir del tiempo, quizás hasta aquí ha quedado someramente establecido.

Referencias

- Caillois, R. (1986). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo* (J. Ferreiro, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado* (J. J. Domenchina, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Benveniste, E. (2015). El juego como estructura. *Conjetural: Revista psicoanalítica* (62), 71-80.
- Bergson. (2016). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (G. Grañó Ferrer, trad.). Alianza.
- Depraz. (2023). *Fenomenología de la sorpresa. Un sujeto cardial* (F. J. Parra Bernal, trad.). SB.
- Duvignaud, J. (1997). *El sacrificio inútil* (J. F. Santana, trad.). FCE.
- Eucken, W. (1992). *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, (T. W. Hutchison, trad.). Springer.
- Fink, E. (1966). *Oasis de la felicidad* (E. C. Frost, trad.). UNAM-Centro de estudios Filosóficos.
- Fink, E. (1995). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Alber.

- Fink, E. (2016). *Play as Symbol of the World and Other Writings* (A. Moore & C. Turner, trads.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/11183.0>
- Henriot, J. (1969). *Le Jeu*. Editions du Minuit.
- Huizinga, J. (2016). *Homo Ludens* (E. Imaz, trad.). Alianza.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925) (E. Marbach, ed.). Dordrecht: M. Nijhoff. (Husserliana, Bd. 23).
- Husserl, E. (2001). *Sur l'intersubjectivité II* (N. Depraz, trad.). PUF.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Análisis sobre la constitución* (A. Ziri6n Quijano, trad.). FCE-UNAM.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, (R. Sowa, ed.). Springer.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología* (C. Moreno Márquez y J. San Martín, trads.). Alianza.
- Katz, A. (2023). Génesis y evolución del concepto de “fantasía” en la fenomenología de Husserl. *Tópicos*, 66, 119-151. <https://doi.org/10.21555/top.v660.2146>
- Marcel, G. (2001). *Los hombres contra lo humano* (J. M. Ayuso, trad.). Caparrós.
- Markus, G. (1973). *Marxismo y antropología* (M. Sacristán, trad.). Grijalbo.
- Mauss, M. (2022). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. FV Éditions.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio Llorente, trad.). Alianza.
- Ovidio. (2015). *Metamorfosis* (C. Álvarez y R. Ma. Iglesias, trads.). Cátedra.
- San Martín, J. (2007). *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2024). *Mundo, cuerpo e intersubjetividad*. Lambda.
- Todorovic. (2021). The Manifold Role of Phantasie in Husserl's Philosophy, *Philosophy and Society*, 32(2), 246-260. <https://doi.org/10.2298/FID2102246T>
- Turner. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (R. Valdés del Toro, trad.). México, Siglo XXI.
- Wallerstein. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción* (C. D. Schroeder, trad.). México, S. XXI.
- Walton, R. J. (1993). *Mundo conciencia y temporalidad*. Almagesto.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Hans-Georg Gadamer y la fenomenología: pertenencia y distancia crítica

Erika Whitney

Universität Freiburg, Friburgo, Alemania
erika.whitney@philosophie.uni-freiburg.de

Recibido: 31 de mayo de 2025 | Aprobado: 20 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361037>

Resumen: El presente trabajo trata la pertenencia y el lugar que ocupa la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer en relación con la tradición fenomenológica. En primer lugar, se analizarán algunas de las objeciones que Gadamer dirige al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Se prestará especial atención a la crítica de la pretensión de una fundamentación última (*Letztbegründung*) y al modo en que esta se vincula con el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). En segundo lugar, se reconstruirá la apropiación que Gadamer hace del concepto de juego en clave fenomenológica, entendido como una actitud de apertura, ajena a toda orientación fundacionalista. Inspirado en la reinterpretación del proyecto fenomenológico llevada a cabo por Heidegger, Gadamer piensa la hermenéutica filosófica como una reformulación no dogmática del programa de la fenomenología y su impulso filosófico originario. La relación de Gadamer con la fenomenología puede entonces caracterizarse como una *pertenencia crítica*.

Palabras clave: hermenéutica, fenomenología, mundo de la vida, fundamentación última, juego

Cómo citar este artículo:

Whitney, E. (2026). Hans-Georg Gadamer y la fenomenología: pertenencia y distancia crítica. *Estudios de Filosofía*, 73, 114-137. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361037>





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

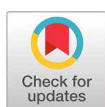
Hans-Georg Gadamer and Phenomenology: Affiliation and Critical Distance

Abstract: This paper examines the affiliation and position of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics within the phenomenological tradition. The first part analyzes Gadamer's objections to the founder of phenomenology, Edmund Husserl. Particular attention is given to Gadamer's critique of the claim to ultimate grounding (*Letztbegründung*) and its relation to the concept of the *Lebenswelt*. The second part reconstructs Gadamer's phenomenological appropriation of the concept of play, understood as an attitude of openness free from foundationalist commitments. Drawing on Heidegger's reinterpretation of the phenomenological project, Gadamer conceives philosophical hermeneutics as a non-dogmatic reformulation of phenomenology's program and its original philosophical impulse. His relation to phenomenology may thus be described as one of *critical affiliation*.

Keyword: *hermeneutics, phenomenology, Lebenswelt, Letztbegründung, play*

Erika Whitney es doctoranda en Filosofía en la Universität Freiburg. Becaria de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, ICALA). Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Miembro de la Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft y de la comisión directiva de la Red IberoAmericana de Hermenéutica (R.I.A.H.).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9485-0228>



El horizonte fenomenológico

El interés que motiva este trabajo surge de la necesidad de precisar la continuidad entre Gadamer y la tradición fenomenológica, en particular con respecto a la obra de Husserl. Por un lado, Gadamer formula objeciones explícitas al proyecto fenomenológico husserliano, lo cual ha suscitado críticas severas hacia su interpretación (Expósito, 2017). Por otro lado, sostiene que su propuesta hermenéutica se funda en una base fenomenológica. ¿En qué sentido puede afirmarse, entonces, que Gadamer participa del proyecto fenomenológico? (Vessey, 2007). Esta es una de las cuestiones que este trabajo se propone dilucidar.

Antes de proseguir, conviene señalar que este problema ha sido objeto de atención por parte de diversos filósofos en investigaciones recientes. Resultan especialmente relevantes, en el marco de este trabajo, los aportes de Ramón Rodríguez (2021), así como los de María Carmen López Sáenz (2018) y Cecilia Monteagudo (2001), cuyas contribuciones ofrecen claves interpretativas valiosas para esclarecer la relación entre Gadamer y la fenomenología. En particular, López Sáenz (2018) sostiene que Gadamer

[a]cepta, en general, la crítica de Heidegger a Husserl, especialmente la dirigida a la noción de subjetividad trascendental, subrayando que dicha crítica, como la suya propia, obedece al esfuerzo por hacer más consistente la fenomenología, evitando las construcciones teóricas y volviendo a las cosas mismas (p. 20).

La fenomenología, tal como fue concebida por Husserl (2009), es un método que tiene por objetivo el retorno a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*). Su propósito es describir el modo en que los objetos se manifiestan a la conciencia, suspendiendo —mediante la *epoché*— la actitud natural que da por supuesto el mundo, con el fin de fundamentar el conocimiento sobre una base no dogmática. El horizonte que se abre con este planteamiento resulta sumamente fértil para la hermenéutica, en tanto que, como ha sido señalado, “[l]a intencionalidad fenomenológica impactará en la hermenéutica filosófica de Gadamer y será interpretada como direccionalidad y como trascendencia necesaria de la conciencia hacia el mundo” (López Sáenz, 2018, p. 19). Sin embargo, esta misma fecundidad no está exenta de tensiones, especialmente cuando se confronta con una concepción hermenéutica del comprender como experiencia histórica y lingüística (Cuartas, 2011).

A diferencia de Husserl, cuyo interés principal se concentra en la elucidación de la conciencia trascendental, y de Heidegger, quien desplaza el interés hacia la pregunta por el ser, Gadamer enfatiza la historicidad de la comprensión. Gadamer se inscribe en el llamado *giro hermenéutico* de la fenomenología, asumiendo la orientación del primer Heidegger, para quien la comprensión es una forma fundamental de la facticidad de

la vida. A partir de aquí se gesta y proyecta la hermenéutica de Gadamer¹ y es desde aquí que se lleva a cabo la recepción crítica de Husserl.

No se trata aquí de esclarecer en profundidad los supuestos de cada uno de los enfoques que se mencionarán —a saber, la fenomenología de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger—, ya que ello excedería tanto la extensión como los objetivos del presente estudio.² Tampoco busca establecer una jerarquía entre los enfoques analizados, pues se trata de proyectos filosóficos heterogéneos que parten de presupuestos distintos y que deben ser comprendidos en su especificidad teórica, con sus respectivos aportes y tensiones internas.

A mi entender, la propuesta de Gadamer puede describirse como una fenomenología de la comprensión (López Sáenz, 2018, p. 21). Sin embargo, sería una lectura injusta reducir su hermenéutica a una mera continuación de la fenomenología (López Sáenz, 2018, p. 20), pues pasaría por alto su inscripción en una tradición hermenéutica más amplia y compleja. Gadamer entabla un diálogo crítico con figuras centrales como F. Schleiermacher, L. Ranke y J. G. Droysen, así como con W. Dilthey, con quienes comparte determinadas preocupaciones metodológicas (Whitney, 2014). En este sentido, el presente artículo asume una función principalmente orientadora: ofrecer herramientas conceptuales que permitan precisar tanto las apropiaciones como las distancias que configuran la manera en que Gadamer se sitúa frente a la herencia fenomenológica.

El objetivo de este trabajo es mostrar que la propuesta de Hans-Georg Gadamer no solo continúa, sino que también transforma la fenomenología de Edmund Husserl, desplazando su orientación fundacional hacia una comprensión ontológica del sentido, en la cual la verdad se realiza en la apertura dialógica y no en la certeza de un fundamento último.

Se parte de la hipótesis de que la relación de Gadamer con la fenomenología husserliana no se reduce a una mera dependencia metodológica, sino que constituye una afiliación crítica que culmina en una reformulación hermenéutica del

1 La hermenéutica de Gadamer no puede reducirse simplemente al contacto con la filosofía de su maestro Heidegger. Aunque Gadamer reconoce que este constituye su punto de partida, los editores (Figal, Grondin, & Schmidt, 2000) lo expresan con claridad en *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hunderststen*: “La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer pertenece sin duda a los grandes proyectos filosóficos surgidos en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, hay varias razones por las que no siempre existe el mismo consenso sobre su perfil como es el caso de otros proyectos. Por un lado, Gadamer, con su discreción característica, siempre evitó los anuncios programáticos elaboradamente orquestados; su tono filosófico es más propio de la música de cámara que de una gran orquesta, y se preocupa por la realización de las ideas más que por su llamativo etiquetado. Por otro, la empresa llamada ‘hermenéutica filosófica’ es compleja y de múltiples capas, de modo que no es nada fácil reducirla a unas pocas ideas básicas” (III).

2 La problemática de la hermenéutica filosófica se distancia significativamente de la que estructura la fenomenología trascendental de Husserl, centrada en la constitución del sentido desde la conciencia, así como también se desmarca de la ontología fundamental de Heidegger, pese a su reconocida influencia. Gadamer no retoma la pregunta por el ser en los términos de una analítica existencial, sino que la reformula desde la perspectiva de la comprensión histórica y lingüística, entendida como un proceso dialógico e intersubjetivo (Whitney, 2017).

proyecto fenomenológico. En este marco, se sostiene que la distancia de Gadamer (1975) respecto de Husserl se manifiesta tanto en su crítica a la pretensión de fundamentación última (*Letztbegründung*) como en la reelaboración de nociones fenomenológicas —en particular, la noción de juego— desde una perspectiva no fundacionalista.

El texto se organiza en dos partes. En la primera, se examina la lectura que Gadamer hace de Husserl, atendiendo a sus principales objeciones metodológicas y ontológicas. En la segunda, se expone la propuesta gadameriana como una alternativa superadora, donde la hermenéutica filosófica se presenta como la continuidad crítica, y no dogmática, del impulso originario de la fenomenología. Este recorrido permitirá identificar los elementos de la fenomenología que Gadamer asume e integra, así como aquellos que problematiza o reinterpreta en su propia hermenéutica, trazando, de este modo, el eje metodológico que orienta el análisis.

2. La distancia crítica de Gadamer respecto a la fenomenología de Husserl

Las principales disidencias entre los autores aquí abordados giran en torno a la comprensión del conocimiento, del método y el sujeto. Mientras Husserl (2013) busca una aprehensión objetiva de los fenómenos a través de la reducción fenomenológica y la conciencia trascendental, Gadamer subraya el carácter histórico y lingüístico de toda comprensión. Para Gadamer no es posible prescindir de los prejuicios ni del horizonte cultural desde el cual se interpreta: el sentido no se constituye en la conciencia pura, sino que emerge en el lenguaje y en el diálogo con la tradición. Asimismo, frente al ideal metodológico y fundacional de Husserl, Gadamer acentúa el carácter de apertura de la experiencia hermenéutica, dando así lugar a la fusión de horizontes.

La recepción gadameriana de Husserl puede entenderse como una tensión productiva entre reconocimiento³ y crítica. Gadamer valora especialmente la crítica husserliana al objetivismo científico moderno, es decir, a la pretensión de que el conocimiento se funde en una perspectiva neutral, deshistorizada y desvinculada de la experiencia. Frente a ello, Husserl (2008) reivindica el papel de la experiencia

3 Gadamer reconoce los méritos de Husserl en la medida en que este admite las limitaciones de su enfoque: “En sus retractaciones sobre *Ideas I*, Husserl destacó en una autocrítica explícita que en aquel entonces (1913) aún no había comprendido suficientemente la importancia del fenómeno del mundo” (Gadamer, 1975, p. 309). Del mismo modo, Gadamer reconoce que la orientación de la investigación fenomenológica es resultado de la propia investigación y no por seguir las tendencias de la época: “Estas declaraciones del Husserl tardío pueden estar ya motivadas por la confrontación con *El ser y el tiempo*, pero les preceden innumerables intentos de Husserl que demuestran que este tenía siempre presente la aplicación de sus ideas a los problemas de las ciencias del espíritu históricas. No es este por lo tanto un punto de conexión superficial con el trabajo de Dilthey (o con el de Heidegger más tarde), sino con la consecuencia de su propia crítica a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía anterior. Esto se hace completamente claro a partir de la publicación de *Ideas II*” (Gadamer, 1975, p. 307).

vivida (*Erlebnis*) como fuente originaria del sentido y muestra que todo conocimiento está enraizado en un horizonte previo de sentido: el mundo de la vida (Husserl, 2008, p. 139). Este concepto, que remite al trasfondo intersubjetivo desde el cual se comprende el mundo, es retomado por Gadamer (1975, 2016) como una noción fundamental de la conciencia de la historia efectual. Sin embargo, Gadamer problematiza la tendencia de Husserl a seguir concibiendo dicho mundo de la vida como algo que se constituye en la conciencia, es decir, como producto de una subjetividad trascendental. En su lugar, Gadamer (1975) propone una comprensión hermenéutica del mundo de la vida (*Lebenswelt*), no como una construcción de la conciencia, sino como un tejido histórico y lingüístico que antecede al sujeto y en el que éste se encuentra ya siempre inmerso. Como él mismo escribe: “‘Vida’ no es sólo el ‘ir viviendo’ de la actitud natural. ‘Vida’ es también por lo menos la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación” (Gadamer, 1975, p. 312).

Según Gadamer (1975), hay una contradicción en la concepción husserliana de mundo de la vida: Husserl la determina como el horizonte pre-predicativo de toda constitución de sentido (Husserl, 2008, pp. 166, 173, 188), pero al mismo tiempo intenta integrarla en el marco de una reducción trascendental (Husserl, 2008, pp. 155-156). De este modo, Husserl permanece, según Gadamer, dentro de una perspectiva epistemológica que sigue comprometida con el ideal de la evidencia absoluta y no reconoce justamente aquella historicidad (*Geschichtlichkeit*) fáctica de la existencia, que está originariamente implicada en el mundo de la vida. Al reducir esta última a una función dentro de la subjetividad trascendental, se la convierte en objeto de un acceso metodológico que la priva de su originariedad ontológica (Husserl, 2008, pp. 189-190, 298).

En *Verdad y Método*, Gadamer (1975) reconoce que tanto Dilthey como Husserl “remiten a la concreción de la vida” (p. 313), pero señala que “el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar” (Gadamer, 1975, p. 314).⁴ Esta falta se debe a la primacía de la reflexión, presente tanto en la psicología hermenéutica de Dilthey como en la fenomenología trascendental de Husserl. Aunque Gadamer (2016) prefiere el enfoque fenomenológico de Husserl frente a la hermenéutica psicológica de Dilthey —en especial porque Husserl reconoce la intersubjetividad como un momento constitutivo de la experiencia—, detecta problemas fundamentales en ambas posiciones. En particular, Gadamer cuestiona

4 En relación con este tema y, en particular, con el concepto especulativo de *vida* en la hermenéutica de Gadamer, resulta fundamental considerar la recepción de la filosofía de Hegel en su pensamiento. Esta influencia adquiere un rol central en la configuración de la hermenéutica filosófica como una reflexión que va más allá de la fenomenología y encuentra en el concepto hegeliano de vida una clave de interpretación que articula experiencia, historicidad y mediación. Una investigación que aborda con gran precisión este aspecto es la tesis doctoral de Luis Eduardo Gama (2006). Allí sostiene este autor que en la discusión con Hegel, el proyecto hermenéutico se reformula en la nomenclatura de la experiencia de tal manera que nos permite interpretar y evaluar críticamente la universalidad de la hermenéutica a la que aspira Gadamer.

la posibilidad de captar adecuadamente las condiciones del comprender y de la realidad histórica mediante la mera reflexión.

Gadamer (1975) no entra en detalle en la confrontación entre Husserl y Dilthey. Se limita a señalar que Dilthey retoma las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y que el interés de Husserl por las ciencias del espíritu surge más bien de sus propias investigaciones que como respuesta al nuevo enfoque de Heidegger.

La diferencia esencial entre ambos autores reside en el punto de partida. Mientras Husserl parte de la validez de las estructuras lógicas, consideradas a-históricas, Dilthey parte de formaciones espirituales (*geistige Gebilde*), que no solo son históricas, sino también expresión de la vida. Según Walter Biemel (1986), la crítica de Husserl a la filosofía de Dilthey radica en que en ella percibe un germen de relativismo (Biemel, 1986, p. 431). Gadamer, como se ha dicho, no insiste en las diferencias entre estos pensadores, sino que afirma que ambos enfrentan la misma dificultad respecto de la comprensión de la vida. Así, escribe:

Y habría que preguntarse si en ambos casos [Dilthey y Husserl] el auténtico contenido del concepto de vida no queda ignorado al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia. Lo que suscita esta cuestión es sobre todo las dificultades que plantean el problema de la intersubjetividad y la comprensión del yo extraño (Gadamer, 1975, p. 314).

Gadamer destaca también que la pregunta sobre “cómo la conciencia sobrepasando su inmanencia alcanza el mundo exterior” (Gadamer, 1988, p. 305) es una cuestión sin sentido para Husserl. Este rechaza la idea de que la conciencia deba construir un puente epistemológico hacia el mundo exterior, pues esta se basa en una ilusoria separación entre conciencia y mundo. Con ello, la crítica de Husserl (2008) se dirige tanto al neokantismo —que concibe el conocimiento como una construcción confinada al marco de la conciencia— como al historicismo, que reduce el saber a una mera función de las condiciones históricas. Gadamer escribe al respecto:

La fenomenología no era menos crítica respecto a las costumbres de pensamiento de la filosofía contemporánea. Ella quería llevar los fenómenos al lenguaje, lo que significa que intentaba evitar toda construcción injustificada y examinar críticamente el dominio no cuestionado de las teorías filosóficas. [...] Pero la fenomenología se opone sobre todo a la construcción que dominaba la epistemología (*Erkenntnistheorie*), la disciplina fundamental de la filosofía en aquel entonces (Gadamer, 2016, pp. 54-55).

Con su nueva terminología —epojé (*Epoché*), intencionalidad (*Intentionalität*), horizonte (*Horizont*) y mundo de la vida (*Lebenswelt*)—, la fenomenología toma distancia, tanto del neokantismo, como de la ontología ingenua de las ciencias naturales (Gadamer, 1975, p. 307). Su propósito es abordar los fenómenos desde una

perspectiva libre de supuestos dogmáticos, prejuicios o residuos de antiguas teorías metafísicas. En este sentido, la fenomenología, concebida como ciencia estricta, regresa “a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*), lo cual —como advierte Di Cesare (2009)— no implica una metafilosofía. Sobre la superación fenomenológica de la visión científica-natural e histórica escribe Gadamer (1975) lo siguiente:

La ciencia es cualquier cosa menos un factum del que hubiera que partir. La constitución del mundo científico representa más bien una tarea propia, la de ilustrar la idealización que está dada con toda ciencia. Pero ésta no es la primera tarea. Por referencia a la “vida productiva” la oposición entre naturaleza y espíritu no posee validez última. Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta (p. 324).

La gran contribución de Husserl radica en que no entiende la conciencia como un objeto en el sentido clásico. Para él, la conciencia no es una esfera cerrada con representaciones interiores del yo, sino más bien una atribución esencial (*wesensmäßige Zuordnung*) (Gadamer, 1975, p. 307). Es decir, siempre está dirigida hacia otra cosa, hacia un objeto. Esta estructura de la intencionalidad —la conciencia como “conciencia de algo”— es central en su fenomenología y supone un quiebre con la visión del sujeto como entidad aislada.

Esta superación de la separación rígida entre sujeto y objeto se muestra con especial claridad en el análisis que Husserl hace de la conciencia interna del tiempo (Serrano de Haro, 2002, pp. 9-10). Gadamer destaca que Husserl subraya el “a priori de la correlación” (*Korrelationsapriori*) entre objeto de experiencia y sus modos de darse (Gadamer, 1975, p. 307), lo que implica que no se debe pensar la subjetividad como opuesta a la objetividad. Gadamer (1975) escribe:

Lo que Husserl quiere decir es que no se debe pensar la subjetividad como opuesta a la objetividad, porque en este concepto de subjetividad estaría entonces pensado de manera objetivista. Su fenomenología trascendental pretende ser en cambio una ‘investigación de correlaciones’. Pero esto quiere decir que lo primario es la relación, que los ‘polos’ en los que se despliega están circunscritos por ella, del mismo modo que lo vivo circunscribe todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico (p. 313).

Este giro hacia una estructura correlacional entre conciencia y mundo implica que ni subjetividad ni objetividad existen por sí solas, sino en relación mutua.

El reconocimiento husserliano de la “vida productiva”, es decir, de la “relación interna entre subjetividad y objetividad”, es para Gadamer fundamental. La función de la “vida productiva”, que subyace a la actualidad y potencialidad de la conciencia, resulta decisiva, ya que en ella se expresa la comprensión del comportamiento

humano (Gadamer, 1975, p. 312). Esta idea también se puede rastrear, a mi entender, en Gadamer (1975), aunque formulada en otros términos. Para él, la donación anónima de sentido que se atribuye en la fenomenología de Husserl a la conciencia es reinterpretada en clave hermenéutica como una manifestación de sentido de la tradición. Gadamer concibe la tradición como una fuente originaria de sentido que condiciona el proceso hermenéutico.

En *El movimiento fenomenológico*⁵, Gadamer (2016) menciona el problema de la autoconstitución del “presente originariamente fenoménico” (*urphänomenalen Gegenwart*) y la relación del yo con el flujo de vivencias. Sobre esto escribe:

Lo que está siendo (*was seiend ist*) es más bien el mismo flujo transcendental de la conciencia que, en todas estas actividades, en todo hacer productivo, es “yo”. Pero él mismo es también constituido, bien es verdad que de una manera pasiva. Obviamente, este discurso acerca del flujo y del yo contiene anticipaciones del todo ilegítimas. De ahí se sigue metódicamente que también ese ser del ego transcendental debe ser puesto entre paréntesis y llevado a la constitución. Solo así llegamos al presente “primitivo” (*urtümlich*) (Gadamer, 2016, p. 82).

Y a continuación se pregunta: “¿Cómo se experimenta esto que es originariamente fenoménico (dieses Urphänomenale)?” (Gadamer, 2016, p. 83). La respuesta es, desde la perspectiva de Husserl, a través de la reflexión. Sobre esto, dos cosas: por un lado, para Gadamer lo relevante no es la respuesta, sino la pregunta (Gadamer, 1975, pp. 447-458). La pregunta sostiene una tensión que se da en la conciencia entre ser constituyente y ser constituido, que se mantiene en la experiencia hermenéutica entre pasividad-actividad. Por otro lado, la respuesta es insuficiente, pues para Gadamer la experiencia no se limita a la conciencia, sino que presupone la integridad del sujeto situado históricamente.

El concepto de “*mundo de la vida*” según Gadamer, significa un paso más en la toma de distancia respecto del “objetivismo dominante” (Gadamer, 2016, p. 77) y puede verse, hasta cierto punto, como una autocrítica de Husserl a su propia posición anterior. Tomar el mundo de la vida como punto de partida significa partir de una experiencia pre-científica:

El que Husserl tenga presente en todo momento el ‘rendimiento’ de la vida subjetiva transcendental responde sencillamente a la tarea de la investigación fenomenológica de la constitución. Pero lo que es significativo respecto de su

5 Los tres ensayos dedicados a Husserl, reunidos en el volumen 3 de la *Gesammelte Werke, Die phänomenologische Bewegung* (Gadamer, 1963), *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (Gadamer, 1972), *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* (Gadamer, 1974). han sido publicados en español junto a otros dos artículos bajo el título *El movimiento fenomenológico* (Gadamer, 2016).

verdadero propósito es que ya no habla de conciencia, ni siquiera de subjetividad, sino de 'vida' (Gadamer, 1975, p. 310).

La noción de *mundo de la vida* no solo se opone a una interpretación objetivista o positivista de la ciencia, sino que permite, al ser llamada "el suelo de toda experiencia", una interpretación alternativa de la objetividad en las ciencias del espíritu. Por eso, Gadamer afirma que este horizonte mundano es más originario (*ursprünglicher*) que cualquier ciencia.

Este horizonte es una condición fundamental para todo conocimiento científico, y permanece en segundo plano incluso cuando no es tematizado explícitamente. Esta idea se hace más clara cuando Gadamer, en el ensayo "La ciencia del mundo de la vida" (Gadamer, 2016), habla de un a priori del mundo de la vida, que subyace al a priori objetivo. Mientras Kant concebía el a priori como las condiciones de posibilidad del conocimiento aplicadas a la estructura de la experiencia subjetiva, Husserl da un paso más allá y transforma el a priori del mundo de la vida en una condición fundamental previa a toda experiencia humana. En él residen las estructuras elementales que constituyen toda forma de conocimiento, incluidas las científicas, y que abarcan todos los posibles *mundos de la vida*.⁶

Sin embargo, el concepto de *mundo de la vida* permanece al servicio de ciertos intereses trascendentales. Pues Husserl pretende abrir un camino más radical hacia el yo trascendental, estableciéndolo como el fundamento último de todo conocimiento. Sobre esto escribe Gadamer:

Este nuevo camino es el tratado de la Crisis. Pero no puede surgir ninguna duda acerca de que este nuevo camino conduce hacia antiguas metas, hacia esas antiguas metas de la 'fenomenología trascendental' que encuentran su fundamento firme en el ego 'trascendental' (y su autoconstitución en cuanto ego) (Gadamer, 2016, p. 109).

Gadamer ve aquí una limitación. El problema reside en que el yo constituyente está desligado de todo lo que tiene que ver con la vida del mundo de la vida. Una de las citas más elocuentes al respecto dice:

Frente a esto, me parece que en nuestras discusiones no siempre se ha subrayado de modo suficiente que una cuestión completamente distinta es saber en qué medida la ontología del mundo de la vida, que Husserl ha reconocido completamente como una disciplina legítima, representa a su vez, para hablar

6 Según Gadamer (1972), el "a priori del mundo de la vida" constituye un fundamento importante para superar el historicismo, ya que orienta la atención hacia las condiciones fundamentales y universales de la comprensión, las cuales hacen posible el conocimiento histórico y cultural. A través del análisis de estas estructuras básicas, la filosofía del mundo de la vida puede conducir a una comprensión más profunda de la experiencia humana y superar las limitaciones de las perspectivas históricas o culturales que el historicismo suele acentuar.

con Husserl, un cambio de orientación hacia la ciencia mundana y cómo hay que pensar este proceso de cambio de orientación. La problemática fenomenológica del cambio de orientación debe separarse totalmente de la problemática de la fundamentación, la cual culmina en la famosa cuestión: ‘¿cómo puedo convertirme en un filósofo honesto?’, ¿cómo puedo legitimar cada uno de los pasos del pensar en una autorresponsabilidad absoluta? Esta problemática de la legitimación no queda puesta en tela de juicio por el tema del ‘mundo de la vida’, sino que más bien se profundiza en el sentido de la fenomenología trascendental (Gadamer, 2016, p. 117).

El recurso al concepto de *mundo de la vida* amplía sin duda la perspectiva de la fenomenología, pero cualquier intento de ampliación queda bloqueado por la exigencia de una fundamentación última (*Letztbegründung*). Gadamer considera que Husserl queda atrapado en una contradicción, pues no cuestiona la idea del yo como fundamentación última. Su objeción es que el *Ur-Ich* en última instancia no pertenece al mundo, y que lo que Husserl había puesto en evidencia —la relación interna entre conciencia y lo dado— vuelve a ser oscurecido: “La subjetividad trascendental es el ‘yo originario’ y no ‘un yo’. Para ella el suelo del mundo previo ya está superado. Ella es lo absolutamente no relativo, aquello a que está referida toda relatividad, incluida la del yo investigador” (Gadamer, 1975, p. 312).

Gadamer subraya que la concepción husserliana del yo originario (*Ur-Ich*) como punto de partida absoluto y puramente subjetivo del conocimiento es problemática, ya que presupone una conciencia aislada y autotransparente, excluyendo así la dimensión intersubjetiva que constituye toda experiencia humana. En particular, Gadamer señala que el yo del otro —el yo de un extraño (*Ich eines Fremden*)— no es accesible de forma originaria ni inmediata, como lo sería desde la propia conciencia (Gadamer, 2016, p. 78). Esta crítica se conecta directamente con el fenómeno del lenguaje, que para Gadamer no es un simple instrumento comunicativo posterior a la conciencia, sino el medio en el que se da toda comprensión (Gadamer, 2016, p. 87). Al mantener una pretensión de fundamentación última desligada del lenguaje, Husserl, según Gadamer (2016), desatiende el carácter mediado, histórico y comunitario de toda experiencia significativa. El lenguaje (*Sprache*) no es exterior a la conciencia, sino un momento esencial que posibilita la apertura al otro y al mundo. Desde esta perspectiva, el concepto husserliano de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) queda, a juicio de Gadamer, a medio camino, en la medida en que no logra integrar plenamente su dimensión dinámica, lingüística y comunitaria. Si bien Husserl reconoce la riqueza originaria del mundo de la vida, termina debilitando su alcance al intentar fundamentarlo en la conciencia trascendental, lo que, para Gadamer, implica un retroceso hacia el subjetivismo que la propia fenomenología buscaba superar.

3. Reconocimiento de “*un suelo fenomenológico*”

Aunque Gadamer asuma una posición crítica frente a ciertos aspectos de la fenomenología trascendental —particularmente en lo que respecta a la centralidad de la conciencia y al estatuto fundacional de la subjetividad—, ello no conlleva una ruptura total con dicha tradición. Antes bien, la hermenéutica gadameriana se presenta como una transformación al interior de la fenomenología: una *pertenencia crítica* que conserva sus intuiciones decisivas al tiempo que redefine su alcance ontológico.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de “continuidad” entre la fenomenología en sentido estricto y la hermenéutica filosófica? ¿En qué medida esta continuidad se sostiene filosóficamente sin caer en reduccionismos?

Aquí es donde el concepto de *juego* cumple una función decisiva.⁷ Puede afirmarse que el juego opera como una bisagra teórica entre la fenomenología y la hermenéutica: por un lado, mantiene el principio fenomenológico según el cual el sentido se da en la experiencia, en el aparecer; pero por otro, desplaza el centro de gravedad desde la conciencia intencional hacia una estructura dinámica, relacional y no centrada en el sujeto. En este sentido, la continuidad entre Gadamer y la fenomenología no puede entenderse como una fidelidad ciega.

Este desplazamiento no supone el abandono del método fenomenológico, sino, a mi entender, su ampliación: el juego hace visible la naturaleza participativa e incontrolable del sentido. Él se presenta como un *phänomenologischer Boden* de la hermenéutica, que permite conservar la fidelidad al fenómeno tal como se da, pero desde una estructura en la que la alteridad y la historicidad ocupan un lugar constitutivo. Gadamer (1975) recoge de la fenomenología la orientación fundamental hacia lo dado y su modo de darse en la experiencia. Sin embargo, en su propuesta hermenéutica este enfoque se traduce en una clave distinta: lo dado nunca aparece de manera inmediata, sino siempre mediado por el lenguaje, por la tradición y por la alteridad del otro. Estas mediaciones no son obstáculos para la comprensión, sino sus condiciones de posibilidad. Sobre este punto me interesa detenerme ahora.

Gadamer (1975) sostiene en la primera parte de *Verdad y método* que es gracias al aporte de la fenomenología que la conciencia estética logra liberarse de las aporías en las que se encontraba atrapada (Gadamer, 1975, p. 123). Entre estos aportes, destaca especialmente la interpretación fenomenológica del juego. Gadamer (1991, 1961) se refiere a las contribuciones de Martin Heidegger y Eugen Fink, quienes vuelven a pensar el concepto de *juego*, desplazándolo de su marco original kantiano —donde describía el libre juego entre las facultades del conocimiento— hacia una dimensión vinculada con la trascendencia. Este desplazamiento implica una transformación

7 Aunque no hay en Husserl un desarrollo conceptual del juego, su estructura fenomenológica permite articular una continuidad metodológica y conceptual con la fenomenología, en tanto mantiene el compromiso con la descripción de la experiencia tal como se da. Esfuerzos por analizar la experiencia del juego en clave husserliana (Luna Bravo, 2023; Venebra, 2026).

fundamental: el juego ya no es entendido como una actividad interna del sujeto, sino como un fenómeno con una dinámica propia que trasciende la subjetividad individual (Spariosu, 1989).

Así comprendido, el concepto de *juego* cumple una función preparatoria para la hermenéutica en una doble dirección. Por una parte, habilita un distanciamiento crítico respecto del ideal de fundamentación última que caracteriza tanto a la filosofía trascendental como a la fenomenología husserliana. La hermenéutica filosófica no prescinde de fundamento, pero lo concibe como no absoluto, contingente y abierto a la historicidad del comprender. Por otra parte, en lo que atañe a la ampliación del horizonte de la experiencia, puede afirmarse que la hermenéutica se apoya en un fundamento plural y no reductible, cuyo carácter dinámico remite al juego como estructura ontológica del sentido compartido.

En la segunda edición de *Verdad y método* Gadamer (1975) redacta un segundo prólogo en respuesta a las críticas que ésta recibe y deja en claro lo siguiente:

Esto es efectivamente cierto, mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede resultar paradójico el que por otra parte subyazga al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteo precisamente la crítica de Heidegger al enfoque trascendental y su idea de la ‘conversión’. Sin embargo creo que el principio de desvelamiento fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que es el que en realidad libera la posibilidad del problema hermenéutico. Por eso he retenido el concepto de ‘hermenéutica’ que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar. Tengo que destacar que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos (Gadamer, 1975, p. 19).

La cita sugiere que el concepto de *juego* cumple una función metodológica al interior de la hermenéutica filosófica, en tanto permite describir la estructura dinámica y participativa de la experiencia hermenéutica. El juego no es una metáfora decorativa, sino un modelo que revela cómo se realiza la comprensión: como un acontecer que trasciende al sujeto, en el que este juega (actividad) y es a la vez jugado (pasividad).

La expresión “base fenomenológica” (*phänomenologischer Boden*)⁸ hace referencia a aquello que la hermenéutica asume de fenomenología,⁹ pero que transforma con la comprensión del juego que Gadamer (1975) desarrolla a partir de la superación de la conciencia estética. Es decir, la hermenéutica filosófica no pretende ser una

8 En alemán, el término *Boden* significa “suelo”. Considero que su traducción al español como “base” pierde un poco de vista el sentido fenomenológico, así como su relación con el concepto de *mundo de la vida*, entendido como aquello que siempre está dado.

9 “El tema del *Lebenswelt*, al que la fenomenología se enfrenta a su pesar, es asumido por la hermenéutica postheideggeriana no ya como un residuo sino como una condición previa” (Ricoeur, 2000, p. 30).

metodología de la comprensión, sino una teoría de la experiencia hermenéutica. Ahora bien, ¿en qué sentido se trata de una teoría? Gadamer no entiende la teoría como una actitud del sujeto frente a un mundo de objetos, sino en términos de participación: la participación de la experiencia en la cosa misma. De este modo, la fenomenología constituye el método que le permite describir dicha participación.

Como se ha señalado, Gadamer mantiene reservas frente a la fenomenología, cuya recepción está mediada por el giro hermenéutico de Heidegger. Su comprensión del fenómeno difiere sustancialmente, pues ya no comparte el interés husserliano por una fundamentación última. Surge entonces la pregunta: ¿qué permanece de la fenomenología en su pensamiento? ¿Por qué afirma Gadamer que su hermenéutica se asienta sobre un “suelo fenomenológico”? ¿Es acaso el concepto de *juego*, caracterizado por su movimiento de vaivén, el verdadero fundamento de la hermenéutica filosófica? Y, si así fuera, ¿qué clase de fundamento puede ser aquel que se mantiene en constante movimiento?

En el ensayo “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” Gadamer (1986) expresa su insatisfacción con la falta de claridad en algunos temas de su obra principal:

Hoy me parece, en mirada retrospectiva, que no llegué a alcanzar la deseada consistencia de tipo teórico en un punto concreto. No queda suficientemente claro cómo armonizan los dos proyectos fundamentales que contraponen la noción de juego a la mentalidad subjetivista de la época moderna. Está, por una parte, la orientación en el juego del arte y, por otra, la fundamentación del lenguaje en el diálogo, abordando el juego del lenguaje. Esto plantea la otra cuestión, decisiva, del esclarecimiento por mi parte de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo. Tuve que introducir así la noción de juego en mi perspectiva ontológica, ampliada al universal de la lingüiticidad (Gadamer, 1986, p. 13).

Esta cita resalta el aspecto ontológico del concepto de *juego* en tanto estructura de la experiencia hermenéutica. El juego describe la dinámica del comprender y revela cómo el sentido se constituye en el entrelazamiento de tradición, intérprete, lenguaje y diálogo.

En lo que sigue, se analizan los límites y el alcance del juego, considerado en su dimensión fenomenológica. Para ello, se describen aspectos esenciales del juego que, a mi modo de ver, constituyen la base para la ampliación de la experiencia que propone Gadamer.¹⁰ En este sentido, se tratarán en particular las reglas del juego,

10 En la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer (1975) sostiene que es necesario ampliar el concepto de experiencia para hacer justicia a las experiencias de verdad que se manifiestan en el arte, la filosofía y la historia. Para ello, propone superar la noción de experiencia heredada de Kant, limitada por su orientación epistemológica (Gadamer, 1975, p. 139).

el juego como sujeto, el movimiento y la seriedad del juego, así como el significado mediático del juego.

Las reglas determinan el sentido del juego. Determinan sus límites en relación con otros juegos, así como su alcance, es decir, su especificidad. Las reglas funcionan, por tanto, como una guía dentro del espacio de juego. Así como no hay juego sin reglas, tampoco hay juego sin esa sumisión del jugador al juego. Las reglas determinan el desarrollo del juego y establecen los límites entre las jugadas válidas e inválidas. Su cumplimiento constituye una condición necesaria, aunque no suficiente, para el éxito en la práctica lúdica. Seguir las reglas no garantiza por sí mismo la calidad o el valor del juego, pues este depende también de la manera en que se interpretan y se llevan a cabo dentro del marco que aquellas definen.

A diferencia de la tradición estética, que ha enfatizado el aspecto antropológico del juego, Gadamer enfatiza la autoperformación del juego. Para Gadamer (1975), el verdadero sujeto del juego es el propio juego. El papel que adquiere el juego tiene mayor relevancia que la conciencia de los jugadores (Gadamer, 1975, p. 147). En palabras de Gadamer (1975): “El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera” (p. 153).¹¹ En este punto se hace visible tanto la toma de distancia respecto de la fenomenología de Husserl, como la continuidad con ella. Aunque dicha continuidad no se establece de manera directa, sino a través de la reinterpretación de la fenomenología realizada por Heidegger y Fink, así como del diálogo crítico que Gadamer mantiene con estos autores.¹² El juego no debe entenderse como una ilusión subjetiva ni como pasatiempo, sino como un fenómeno que se da en la experiencia misma. En términos fenomenológicos, el juego aparece y se manifiesta en su propio acontecer, independientemente de la voluntad del sujeto. Así, cuando un niño juega con un palo “como si” (*als ob*) fuera un auto, lo que se da en la experiencia no es una ilusión privada, sino el juego mismo en toda su realidad fenomenológica.

Que Gadamer describa el juego como sujeto puede parecer, a primera vista, una afirmación contradictoria, dado que el concepto de *sujeto* está profundamente arraigado en la tradición occidental de la que él mismo busca distanciarse, al proponer una superación de la interpretación subjetivista del juego (Nielsen, 2022, p. 143). Sin embargo, en este contexto, el término *sujeto* se determina a partir del propio juego, que Gadamer —siguiendo a Eugen Fink (1957)—¹³ comprende como

11 Puede trazarse una analogía con la tradición: ella actúa como un sujeto activo en la medida en que opera de manera inconsciente en las ideas transmitidas y en las concepciones heredadas que se inscriben en el lenguaje. Los intérpretes, por su parte, se asemejan a los jugadores que participan en el juego de la tradición, sin poder situarse nunca por completo fuera de él.

12 El presente texto se inscribe en la línea de investigación desarrollada en mi tesis doctoral, en la que analizo la interpretación gadameriana del concepto de *juego* en diálogo con Heidegger y Fink, destacando su dimensión fenomenológica y su relevancia para la hermenéutica filosófica.

13 Tanto Gadamer (1975) como Fink (2010) conocen *Homo Ludens* de Johan Huizinga (1938), obra que constituyó un punto de referencia fundamental para el análisis filosófico del concepto de *juego*. Sin embargo, sus interpretaciones divergen

un todo sistemático que reposa en sí mismo. Podría objetarse que esta formulación incurre en un círculo vicioso; no obstante, se trata más bien de un desplazamiento del lugar de la fundamentación, donde el sentido ya no se origina en la conciencia del jugador, sino en la dinámica misma del *juego*. Así es posible explicitar partir del concepto de juego, como sostiene Evink (2025, p. 145), los presupuestos metafísicos de la hermenéutica.

En relación con esto hay que destacar el concepto de *estado de ánimo* (*Stimmung*), que merecería un tratamiento más detallado, ya que permite comprender la disposición afectiva inherente a una situación o un acontecimiento. Baste aquí señalar que la disposición afectiva del juego es independiente del estado de ánimo del jugador: el juego no se reduce ni a la actitud práctica ni a la cognitiva del participante, pues el concepto de *sueto* en este marco no remite a la conciencia individual, sino al movimiento propio del jugar.

El movimiento del juego en sí, como acción, es un aspecto central. El espacio de juego no está determinado por límites externos, sino que se despliega a partir de la dinámica interna del juego. Esta dinámica surge de las reglas, que estructuran el juego, pero también lo mantienen abierto. Así, por ejemplo, el fútbol se distingue por sus propias reglas del baloncesto, pero ningún partido de fútbol es exactamente igual a otro: cada desarrollo del juego es único. La particularidad del juego consiste en que no está orientado a un fin externo, sino que se realiza por sí mismo, y que el juego como totalidad es relativo a su realización en cada partida individual. En este sentido, el juego se asemeja a un carrusel que gira incesantemente sin dirigirse a una meta específica. El juego sigue, como el carrusel, su propio movimiento: no existe para alcanzar otra cosa, sino que se cumple en su propio desarrollo (Rilke, 1998, p. 531).

Estrictamente hablando, el juego no persigue un fin en sentido teleológico. Aunque pueda parecer evidente que el objetivo es ganar, Gadamer pone el acento en el comportamiento de los jugadores, quienes actúan “como si” (*als ob*) existiera un objetivo. Es precisamente ese “como si” lo que da forma al juego. Si el jugador no se tomara en serio ese “como si”, el juego simplemente no tendría lugar. Esta seriedad del juego es un aspecto central en la reflexión gadameriana.

¿Qué implica, entonces, comprender verdaderamente la seriedad del juego? Nietzsche lo formuló con agudeza: “La madurez del hombre es haber vuelto a encontrar la seriedad con la que jugaba cuando era niño” (Nietzsche, 2012, p. 87). La seriedad del juego no se refiere al azar del resultado —ganar o perder—, sino a la disposición interior

significativamente (Evink, 2024), y esa divergencia no se limita solo a la noción de *juego*, sino que remite a una diferencia más profunda: dos modos distintos de concebir la fenomenología. La crítica de Gadamer (1961) a Fink (19, 2010) puede resumirse en tres puntos principales: (1) Fink define el juego desde la subjetividad, en lugar de situarlo en el movimiento propio del juego; (2) Fink desatiende el aspecto especulativo, al menos en el sentido en que Gadamer lo entiende; (3) Fink mantiene la distinción entre lo real y lo irreal en el juego, mientras que Gadamer busca superarla.

que asume el jugador ante la incertidumbre del proceso. Comprender esta seriedad significa reconocer que todo está en constante movimiento, que hay dimensiones que nos exceden, y que la aceptación de esto nos prepara de otro modo para el devenir —el juego de la vida misma.

Jugar es siempre jugar con algo: incluso cuando se juega solo, como al lanzar una pelota contra una pared, persiste la relación dialógica que estructura toda experiencia lúdica. No hay juego sin esta dialéctica del vaivén, sin el movimiento recíproco que lo constituye. Gadamer (1975) lo describe así: “El que todo juego sea jugar a algo vale en realidad aquí donde el ordenado vaivén del juego está determinado como un comportamiento que se destaca frente a las demás formas de conducta” (p. 150). En toda situación de juego se mantiene una tensión esencial: el jugador asume un riesgo, pues desconoce lo que vendrá —una forma de pasividad expectante—, y al mismo tiempo ejerce su libertad al decidir cómo quiere jugar. Esta tensión está determinada, por un lado, por el propio juego, que impone sus condiciones y limita las posibilidades de acción, y, por otro, por las decisiones del jugador, cuyas jugadas modifican el desarrollo del juego mismo. En otros términos, el juego abarca la paradoja dinámica entre jugar y ser jugado, entre la iniciativa del jugador y la fuerza estructurante del juego que lo sobrepasa.¹⁴

El significado mediador del juego se muestra particularmente en la observación de Gadamer sobre la mediación total en la representación teatral. Una obra de teatro no es, por tanto, una obra cerrada. Por esta razón, Gadamer también habla de *construcción* (*Gebilde*) y no de *obra* (*Werk*), ya que su significado depende de la interpretación del espectador. El arte está, entonces, sujeto a un proceso permanente de configuración. Gadamer (1975) lo formula de este modo: “A este giro por el que el juego humano alcanza su verdadera perfección, la de ser arte, quisiera darle el nombre de transformación en una construcción” (p. 154). Esta transformación tiene que ver con la fuerza del arte para hacer presente algo en su totalidad, que actúa como una epoché externa sobre el ser humano, porque lo saca de su contexto de sentido habitual y le permite mirar más allá del significado inmediato del día a día. El arte como sujeto presupone el olvido de sí mismo del jugador como sujeto. Pero eso no significa que el arte, como en Schiller, pierda la conexión con la realidad. Al contrario, el arte muestra las cosas como son y permite otro acceso a ellas. En este sentido, el arte es como un espejo en el que nos reconocemos como seres humanos. Gadamer (1991) escribe:

14 “Unlike the active voice, which emphasizes the subject as the agent of the activity, and the passive voice, which emphasizes what is done to a subject, the middle voice occupies the “space” between activity and passivity and gives rise to a co-constitutive event. Here the co-constitutive event that comes to presence through the players—who themselves are taken up in the spirit of the game and move in concert with its rules and practices—is the game itself. Yet, the same basic model is germane to the work of art” (Nielsen, 2022, p. 143).

‘El arte es siempre mimesis’, esto es, lleva algo a su representación. Al decir esto, debemos guardarnos del malentendido de creer que ese algo que accede ahí a su representación pueda ser concebido ‘ahí’ de otro modo que como se representa de un modo tan elocuente (p. 43).

Me gustaría ahora comparar dos tipos de comportamiento: por un lado, el comportamiento del jugador según esta comprensión gadameriana, y, por otro lado, el comportamiento de Alexéi Ivanóvich en la novela *El jugador* de Dostoyevski (2016), para destacar los contrastes entre ambos. Dostoyevski escribió esta importante obra en solo veintiséis días, en una fase de necesidad material y angustia personal. Toda la novela gira en torno a la ruleta, en la que se refleja el destino del autor. En ella, Dostoyevski tematiza no solo su propia adicción al juego, sino también la ruina financiera en la que cayó después de una estancia en el casino de Wiesbaden.

El protagonista del relato es el joven Alexéi Ivanóvich, preceptor en la familia de un general ruso. Ivanóvich, narrador en primera persona, relata su propia desdicha, determinada por su creciente adicción al juego. En contraste, el concepto de *juego* en Gadamer (1975) posee una estructura ontológica y no meramente psicológica o moral: uno no simplemente juega, sino que es jugado por el juego (en tanto sujeto). Para poder orientarse en él, es necesario aceptar previamente sus reglas y tomárselo en serio (*Ernst des Spiels*). Sin embargo, esta lógica del juego no implica irracionalidad en el jugador. La *entrega* al juego de la que habla Gadamer (1975)—una entrega a la tensión entre la regularidad de las reglas y la apertura de lo posible—difiere profundamente del comportamiento autodestructivo de Ivanóvich. Si hubiera una forma de irracionalidad en dicha entrega, esta se asemejaría más a la del genio creador, que se atreve a trascender las reglas o a poner en juego lo aparentemente imposible, que a la compulsión patológica del jugador de apuestas.

La seriedad del juego implica poner entre paréntesis los asuntos de la vida privada, es decir, las preocupaciones cotidianas y profesionales del jugador. Gadamer (1975) distingue dos modos de permanecer: el “estar-ahí” (*dabei sein*) y el “estar-en-la-cosa” (*bei der Sache sein*); mientras en el primer caso uno está involucrado —lo que Gadamer llama “hacer experiencia de la cosa”—, en el segundo ya existe una distancia reflexiva hacia la cosa. La hermenéutica es, en este sentido, el riesgo de dejarse afectar por las cosas y comprometerse con ellas. Estar afectado es una expresión que también podría definirse como *acción pasiva*. Es decir, una acción que presupone aceptar las reglas del juego y actuar en consonancia con lo que ocurre. Un ejemplo ilustrativo de ello es el deporte de combate, donde la acción depende de la iniciativa del oponente, pues surge como respuesta a sus movimientos. En este sentido, el verdadero problema en la novela de Dostoyevski (2016) no radica simplemente en el juego mismo, sino en la actitud que adopta Alexéi Ivanóvich frente a él: una terquedad obstinada y una fe irracional en el cálculo de probabilidades y estadísticas como garantía de éxito. Esta ilusión de dominio racional lo lleva a la ruina material y espiritual.

La pasividad del jugador a la que alude Gadamer no implica una resignación o un dejarse arrastrar pasivamente por el destino del juego. Se trata más bien de una actitud abierta al devenir, orientada hacia el futuro, que no excluye la responsabilidad de elegir ni el reconocimiento de las consecuencias de la elección. Es una pasividad reflexiva y meditativa. Jean Grondin (2003) señala que esta forma de pasividad, determinada por el carácter mediador del juego, puede comprenderse a partir de la voz media del griego antiguo, cuya peculiaridad radica en reunir elementos tanto pasivos como activos (p. 69). Así entendida, la experiencia del juego no es ni pura actividad voluntaria ni simple receptividad, sino una forma de participación que transforma al jugador mientras juega.

En la hermenéutica filosófica tanto el arte como la historia son formas de la experiencia (*Erfahrung*) en las que el sentido se manifiesta a través de una dinámica que excede la subjetividad del intérprete. La experiencia hermenéutica posee una estructura análoga a la del juego: es un acontecer abierto, en constante movimiento, que se configura en la tensión entre pasividad y actividad. Esta misma estructura se manifiesta en la conciencia de la historia efectual, Gadamer (1975) escribe: “Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la *experiencia*” (p. 421). El sentido, el sentido histórico, no es producto de un sujeto autónomo, sino que emerge, se transforma y se despliega en el lenguaje y en el diálogo con la tradición, que está en constante devenir.

El juego, entendido como sujeto, describe, a mi parecer, el modo de ser de la tradición. Mientras que el ser jugado (*Gespielt-Werden*) hace referencia al intérprete, que se encuentra arrojado en ese juego llamado tradición. Aquí hace pie la polaridad entre familiaridad y extrañeza que Gadamer (1975) describe como constitutiva de toda comprensión y como propia de la situación hermenéutica en la que se encuentra el intérprete. Esto se debe a que el punto de apoyo ya no es la conciencia subjetiva, sino la dinámica y el movimiento de la tradición, la cual trasciende y desborda la intencionalidad del sujeto que participa en ella. Así como el juego no se deja reducir ni al mero azar ni a la mera ejecución de las reglas, tampoco el comprender. Este se despliega entre el reconocimiento de la dimensión de la tradición —que escapa a nuestro dominio— y la manera singular en que el intérprete realiza su “jugada”, es decir, su interpretación. Ese camino intermedio que se da en el juego, y que solo puede recorrerse mediante el ejercicio del juicio reflexivo —con todo lo que implica el saber práctico (*phronesis*)—, es lo que, siguiendo a Gadamer, podría denominarse *juicio hermenéutico*.

Relevante para este trabajo es el carácter especulativo del concepto de *juego* (Gadamer, 1975, p. 568). En el apartado anterior se señaló que la crítica de Gadamer a Husserl¹⁵ y a Dilthey radica en que no hacen justicia al aspecto especulativo

15 Sin embargo Gadamer (1975) escribe: “Si se persiguen estas y otras indicaciones lingüísticas y conceptuales parecidas que se encuentran aquí y allá en Husserl, se ve uno acercado al concepto especulativo de la “vida” del idealismo alemán” (p. 313).

del concepto de *vida*. Según Gadamer, esta limitación se debe a que en sus planteamientos la vida se concibe todavía desde una perspectiva metodológica o descriptiva, sin atender a su dimensión dialéctica y ontológica. Por el contrario, Gadamer (1975) reconoce que el idealismo especulativo —en particular el de Hegel¹⁶— logra pensar la vida más allá de la mera facticidad. En este sentido, escribe:

Hegel tiene toda la razón cuando deriva dialécticamente la autoconciencia a partir de la vida. Lo que está vivo no es de hecho nunca verdaderamente conocible para la conciencia objetiva, para el esfuerzo del entendimiento por penetrar en la ley de los fenómenos. Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar en su vitalidad. La única manera como se puede concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella (Gadamer, 1975, p. 317).

Gadamer ve en Hegel una comprensión más profunda de la vida como principio dinámico y autocomprendido. En esta línea, reinterpreta Gadamer la noción de vida como una realidad intrínsecamente histórica, que solo puede entenderse desde dentro de su propio movimiento, es decir, desde la participación activa del comprender en lo viviente mismo. En *Verdad y método*, esta concepción se prolonga en una renovación de la especulación metafísica, transformada por la hermenéutica filosófica, donde se propone una ontología completamente historizada: el ser se manifiesta como sentido y significado (Teichert, 2025, pp. 125-126). Esta atención al aspecto especulativo marca también cierta distancia respecto de la fenomenología en sentido estricto.

El concepto de *juego* en Gadamer actúa como una bisagra teórica: conserva elementos fundamentales de la fenomenología —como la primacía de la experiencia y el aparecer del sentido—, pero introduce al mismo tiempo un desplazamiento decisivo que la amplía y transforma. En lugar de partir del ego —como en la fenomenología trascendental husserliana—, Gadamer otorga primacía a la alteridad. Como se ha mostrado, esto no implica un abandono de la fenomenología, sino su reformulación en clave hermenéutica: el juego se concibe como una forma de experiencia en la que el sentido emerge en la interacción, más allá de la intencionalidad subjetiva. Esta dinámica del juego se hace visible tanto en el arte como en el lenguaje, aunque se expresa con especial claridad en experiencia del arte (Gadamer, 1975, p. 562), pues el arte se comprende, desde la perspectiva hermenéutica, como lenguaje en cuanto busca decir o transmitir algo.

16 “Está en la lógica de las cosas el que para la tarea que se nos plantea el idealismo especulativo ofrezca mejores posibilidades que Schleiermacher y la hermenéutica que toma pie en él. Pues en el idealismo especulativo el concepto de lo dado, de positividad, había sido sometido a una profunda crítica” (Gadamer, 1975, p. 305).

4. Conclusiones

Hans-Georg Gadamer se inscribe en la tradición fenomenológica al compartir con ella la crítica radical al cientificismo, así como una renovada atención a la experiencia vivida y al *mundo de la vida*. No obstante, su pensamiento representa una transformación decisiva de esta herencia: en lugar de buscar un fundamento último en la conciencia trascendental —como en Husserl—, Gadamer desplaza el centro de gravedad hacia el lenguaje, la tradición y el diálogo, los cuales se articulan a través de la dinámica del juego. Con este giro, abandona la centralidad del sujeto y acentúa la historicidad y la lingüisticidad de la comprensión. El individuo hermenéutico de Gadamer se contrapone al sujeto racionalista que busca dominar su propio pensamiento, al reconocer que todo comprender es un efecto del lenguaje y de la historia (Teichert, 2025, p. 126).

En este contexto, y a modo de respuesta a los interrogantes iniciales, puede afirmarse que el concepto de *juego*, tal como lo desarrolla Gadamer, constituye una transición decisiva: del paradigma epistemológico que privilegia la subjetividad hacia una concepción en la que el comprender se despliega como acontecimiento intersubjetivo. Esta transición se articula en el reconocimiento de la situación hermenéutica y de la tradición transmitida en el lenguaje, en la cual el intérprete no es soberano, sino partícipe de un movimiento que lo antecede y lo excede (Gadamer, 1975, pp. 374-375). En este sentido, el juego no se reduce a una metáfora descriptiva, sino que designa un suelo fenomenológico, a saber, la estructura dinámica y relacional en la que se funda la hermenéutica gadameriana y que constituye, al mismo tiempo, la condición ontológica del comprender.

La continuidad y, simultáneamente, la reconfiguración de la fenomenología en el pensamiento de Gadamer pueden advertirse en al menos cuatro aspectos fundamentales: (1) la tematización del *Lebenswelt* como horizonte pre-reflexivo de sentido, que condiciona toda experiencia significativa; (2) la noción de horizonte como estructura dinámica, histórica y móvil, estrechamente vinculada con la situación hermenéutica del intérprete; (3) el desplazamiento del eje de la intencionalidad fenomenológica desde la conciencia hacia la dialéctica de la pregunta y la respuesta, lo que implica una descentralización del sujeto como instancia fundante del sentido; y (4) la reformulación del a priori de correlación en términos hermenéuticos, subrayando el carácter dialógico, contextual y situado de toda comprensión posible.

Lejos de oponerse a la fenomenología, Gadamer se apropia críticamente de sus principales logros y los reinterpreta en el marco de su proyecto filosófico. La hermenéutica filosófica hace pie en la experiencia compartida y constituye, en este sentido, una de las contribuciones más relevantes a la filosofía del siglo XX, en tanto atraviesa los límites del subjetivismo trascendental y abre un espacio para pensar la pluralidad, la tradición y la mediación cultural como condiciones constitutivas del comprender.

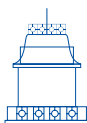
Así, la comprensión se configura como un proceso siempre abierto, que se despliega en el juego incesante de preguntar, responder e interpretar. La vida misma, entonces, puede concebirse como un juego en constante devenir, donde la apertura, la escucha y la disposición al diálogo —más que la certeza o el dominio— constituyen las actitudes fundamentales para una relación auténtica con el mundo, con los otros y consigo mismo. En síntesis, Gadamer lleva a su madurez el impulso originario de la fenomenología —el retorno a la experiencia como fuente de verdad—, pero lo desvía de su orientación fundacional para concebir la verdad no como evidencia absoluta, sino como apertura del sentido que acontece en el diálogo.

Referencias

- Biemel, W. (1986). Einleitende Bemerkung zum Briefwechsel Dilthey Husserl. *Man and World*, 1, 428-446. <https://doi.org/10.1007/BF01246928>
- Cuartas Restrepo, J. M. (2011). En el nombre de Edmund Husserl: El caso Gadamer, o la escalera al vacío. *Co-herencia*, 8 (15), 129-144. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-58872011000200006&lng=en&tlng=es
- Di Cesare, D. (2009). *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*. Mohr Siebeck.
- Dostoyevski, F. (2016). *Der Spieler oder Roulettenburg: Aus den Aufzeichnungen eines jungen Mannes: Roman* (A. Nitzberg, Hrsg. & Übers.). München: dtv.
- Evink, E. (2024). The World as Play: Fink, Gadamer, Patočka. *Research in Phenomenology*, 54(2), 228-251. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341548>
- Evink, E. (2025). Gadamer's Metaphysics of play. En F. Bey (Ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas* (pp. 145-173). Editorial Universitaria. Universidad Central del Ecuador.
- Expósito Ropero, N. (2017). *Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología*. *Revista de Filosofía Open Insight*, 8(14), 91-116. Recuperado el 28 de octubre de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-240620170002000091&lng=es&tlng=es
- Figal, G., Grondin, J., & Schmidt, D. J. (Eds.). (2000). *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Mohr Siebeck.
- Fink, E. (1957). *Oase des Glücks: Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Karl Alber.
- Fink, E. (1930). Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (I. Teil). En E. Fink (1966), *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. 1-78. Martinus Nijhoff.
- Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol* (C. Nielsen & H. R. Sepp, Eds.). Karl Alber.

- Gadamer, H.-G. (1975). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1986). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En: *Verdad y método II*. (pp. 11-29) 11-29. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1988). *Philosophische Lesebuch. Band 3*. Fischer.
- Gadamer, H.-G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Paidós.
- Gadamer, H.-G. (2016). El movimiento fenomenológico. En: Gadamer, G.-H., *El movimiento fenomenológico*. 54-97. Síntesis.
- Gadamer, H.-G. (2016). La ciencia del mundo de la vida. En: Gadamer, G.-H., *El movimiento fenomenológico*. 98-111. Síntesis.
- Gadamer, H.-G. (2016). De la actualidad de la fenomenología husserliana. En: Gadamer, G.-H., *El movimiento fenomenológico*. (pp. 113-127) 113-127. Síntesis.
- Gama, L. E. (2006). *Erfahrung, Erinnerung und Text: Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik*. Königshausen & Neumann.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder.
- Huizinga, J. (2019). *Homo ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Rowohlt.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Encuentro.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Sáenz, M. C. (2018). *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad*. Dykinson.
- Luna Bravo, J. L. (2023). Análisis fenomenológico del juego infantil como modalidad de la fantasía perceptiva. *Areté*, 35(1), 158-178. <https://doi.org/10.18800/arete.202301.006>
- Monteagudo, C. (2001). Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Areté. Revista de Filosofía*, 13(1), 37-57. <https://doi.org/10.18800/arete.200101.002>
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Nielsen, C. (2022). Gadamer on play and the play of art. En G. T. George & G.-J. van der Heiden (Eds.), *The Gadamerian mind* (pp. 139-154). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429202544-14>
- Ricœur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rilke, R. M. (1998). *Sämtliche Werke*. (Bd. 1), Insel Verlag.
- Rodríguez García, R. (2021). *Gadamer: Comprender la verdad de la experiencia*. Prisanoticias Colecciones.
- Serrano de Haro, A. (2002). Presentación de la edición española. En E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (pp. vii-xiii). Trotta.

- Spariosu, M. I. (1989). *Dionysus reborn: Play and the aesthetic dimension in modern philosophical and scientific discourse*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501746284>
- Teichert, D. (2025). Language, historicity, and truth. En F. Bey (Ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas* (pp. 101-144). Editorial Universitaria. Universidad Central del Ecuador.
- Venebra Muñoz, M. (2026). El tiempo lúdico: Trazos de una fenomenología del juego. *Estudios de Filosofía*, 73, 95-113. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360551>
- Vessey, D. (2007). Who was Gadamer's Husserl? *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7, 1-23.
- Whitney, E. (2014). Hans-Georg Gadamer y los problemas epistemológicos de las ciencias del espíritu. *Revista Légein*, 19 (julio-diciembre), 95-117.
- Whitney, E. (2017). *Arte y verdad: Una investigación sobre el alcance y sentido de la verdad "extra-metódica" en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Síntesis, (7), 225-442.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Tiempo y eternidad en Tomás de Aquino. Reconstrucción y aproximación crítica*

Jorge Enrique Pulido Blanco

Universidad Industrial de Santander, Colombia

joepulid@uis.edu.co

Recibido: 2 de mayo de 2025 | Aceptado: 24 de septiembre de 2025

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360914>

Resumen: Este artículo reconstruye la ontología tomista centrada en el *actus essendi* y se pregunta si Tomás aplicó este planteamiento en su filosofía del tiempo. Nuestra hipótesis es que, cuando la *Summa Theologiae* entiende el tiempo desde la eternidad, hace uso de una ousiología de menor capacidad explicativa respecto a la ontología existencial de *De ente et essentia*, dejando de esta manera los elementos más prometedores de su filosofía del tiempo en un estado de mera potencialidad. Siguiendo, con ciertas reservas, la crítica heideggeriana al tiempo en Tomás, intentamos comprender las razones de esta descompensación o desarticulación entre dos temas tan relevantes. Finalmente, proponemos tres aproximaciones mediante las cuales es posible reconsiderar el tiempo en una clave tomista más próxima a su ontología existencial.

Palabras clave: existencia, tiempo, eternidad, descompensación, aproximaciones, actualidad

Cómo citar este artículo

Pulido Blanco, J. E. (2026). Tiempo y eternidad en Tomás de Aquino. Reconstrucción y aproximación crítica. *Estudios de Filosofía*, 73, 138-159. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360914>

* Este artículo se escribió en el marco del Proyecto de Investigación 4239, "Uso del tiempo libre y cuidado de sí: «resonancias del cuidado» en la sociedad de la aceleración", de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

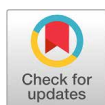
Time and Eternity in Thomas Aquinas: Reconstruction and Critical Approach

Abstract: This article reconstructs Thomistic ontology centered on the *actus essendi* and asks whether Aquinas applied this approach in his philosophy of time. Our hypothesis is that, when he understands time from the perspective of eternity in the *Summa Theologiae*, he employs an ontology of lesser explanatory capacity in relation to the existential ontology of *De ente et essentia*, thus leaving the most promising elements of his philosophy of time in a state of mere potentiality. Following with certain reservations Heidegger's critique of Aquinas's account of time, we seek to understand the reasons for this imbalance or disjunction between two such relevant themes. Finally, we propose three approaches by which it is possible to reconsider time from a Thomistic perspective more closely aligned with his existential ontology.

Keywords: existence, time, eternity, imbalance, approximations, actuality

Jorge Enrique Pulido Blanco: Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid y Pontificia Universidad Católica de Chile). Magister en Filosofía y Filósofo (Universidad Industrial de Santander). Profesor titular de la Escuela de Filosofía UIS y Miembro del grupo de investigación "Tiempo cero". Es autor del libro "Sobrepasar la metafísica: Una aproximación a la destrucción fenomenológica y al dispositivo-apropiación en Heidegger" (Madrid, 2021) y de artículos sobre historia de la filosofía.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1270-8301>



1. Introducción

En este artículo vamos a discutir la capacidad explicativa de la metafísica tomista del *actus essendi* en tanto que matriz conceptual que puede ser aplicada al tiempo y a la eternidad. La concepción tomista de estos dos conceptos ha sido citada como ejemplo de una intromisión de la ousiología aristotélica, bien en el propio Tomás de Aquino (De Vogel, 1961), bien en sus inmediatos comentadores (Serra Pérez, 2022). La pregunta que pretendemos plantear y responder es la siguiente: ¿se preguntó Tomás por la esencia del tiempo, entendida como la realidad del acto de su existencia, o comprendió este fenómeno desde una ontología ousiológica? Nuestra hipótesis es que, cuando Tomás, en la *Summa Theologiae* (ST) (De Aquino, 2001), entiende el tiempo desde la eternidad, hace uso de una ousiología de menor capacidad explicativa con respecto a la ontología existencial de *De ente et essentia* (EE) (De Aquino, 2019), dejando de esta manera los elementos más prometedores de su filosofía del tiempo en un estado de mera potencialidad.

La estructura del artículo es la siguiente: en un primer momento rastrearemos algunos antecedentes filosóficos y teológicos que le permitieron a Tomás renovar la ontología griega desde la metafísica del Éxodo (Gilson, 2009). Enseguida, analizaremos la “Cuestión 10” de ST, la cual trata del tiempo y de la eternidad de Dios. Esto nos permitirá sostener que hay una descompensación entre el acto de ser y la definición del tiempo. Nos valdremos de la crítica heideggeriana para precisar este hallazgo. Y, finalmente, bosquejaremos tres posibles aproximaciones para responder a la pregunta ¿qué tendría que haber considerado mejor Tomás, de los elementos de su propia filosofía, para conectar tiempo y *actus essendi*?

2. Indicios de una renovación de la ontología griega en *De ente et essentia*

En EE, Tomás de Aquino (2019) lleva a cabo una renovación de la ontología griega al plantear una distinción real entre *esse* y *essentia*, entre el *actus essendi* y la *quidditas*. Esto implica que todo ente creado es una composición de esencia y existencia, es decir, que la esencia no implica por sí misma el *actus essendi* sino que necesita recibir el *esse* como un acto de otro. Solo en Dios esencia y existencia se identifican porque su esencia es ser: Dios es el ser. Este planteamiento abre a una nueva metafísica centrada en el *esse* como el acto más fundamental y radical, exigido por la propia esencia. La metafísica tomista ya no se centra en la *quidditas* y en su determinación categorial, sino que, a la inversa, es el estudio del *actus essendi* como lo más íntimo y real del ente.

Este planteamiento articula una serie de impulsos rastreables en la tradición anterior, pero que Tomás sintetiza de una manera creativa poniendo en el centro la Revelación cristiana (Gilson, 1978). Claramente, su principal fuente de inspiración es

la filosofía griega, especialmente Aristóteles y el neoplatonismo (a través de Plotino y de Proclo, filtrado por Dionisio Areopagita, a quien cita en *EE*). De igual forma, filósofos judíos y árabes, como Maimónides y Avicena esbozaron algunos elementos de la distinción entre *esse* y *essentia* en los que Tomás se apoya explícitamente. Por ejemplo, en Avicena se encuentra esta distinción, pero entendida en términos lógicos, no reales (Burrell, 1999; Seidl, 1988).

En este orden de ideas, una primera clave de lectura para acercarnos al *EE* tomista consiste en subrayar que su renovación de la ontología no solo sigue de cerca el problema aristotélico de las muchas maneras en las que se dice el ente (como accidente, como verdadero, como acto y potencia, y como substancia y categorías [Brentano, 2007]), sino que trata de organizar esos modos a partir de uno fundamental: *el ente como acto y potencia*. Bajo el paraguas de ese sentido del ente se conciben tanto la substancia y las categorías, como la verdad y, también, el ente en cuanto accidente. De ahí su importancia para el concepto de tiempo.

Una segunda clave está en la asimilación metafísica del llamado “argumento ontológico” de Anselmo. Sin desconocer que Tomás fue, antes que Kant, el primer crítico del carácter *a priori* de la prueba anselmiana,¹ su concepción de la relación entre esencia y existencia da cuenta de una incorporación conceptual del esquema metafísico fundamental del argumento ontológico. Este partía de la definición de Dios como “algo de lo cual nada mayor puede ser pensado” (Anselmo, 1998, p. 3) y concluía que solo en Dios la esencia implica necesariamente la existencia. Tal nexo fundamental entre esencia y existencia *solo* en la idea de Dios será *expandido* en *EE*, al conjugarlo con la concepción aristotélica del acto y la potencia. Dios se define, en Tomás (De Aquino, 2019), como acto puro de existir que vincula todo lo creado, a lo cual Él da *realidad*. Es, pues, todo lo creado lo que se define por la *realidad*, por la *efectividad*, por la *realización concreta de la esencia*, es decir, por existir.

En tercer lugar, el planteamiento tomista es profundamente revisionista de la ontología griega. Por ejemplo, extiende la pregunta por la esencia a los accidentes, los cuales, en Platón y Aristóteles, justamente no tienen esencia. Según *Metafísica Δ*, la esencia es “lo que, siendo definido, también es separable. De esta última naturaleza es la forma, la especie de cada cosa” (Aristóteles, 2013, p. 248). Esta opinión se reiterará en *Metafísica Z*, agregando que la esencia es “lo que se dice que es por sí misma cada cosa” (Aristóteles, 2013, p. 331), es decir, aquello en cuya definición se “expresa la naturaleza de una cosa sin que esta esté presente” en la misma definición (Aristóteles, 2013, p. 331). No obstante, en lugar de pensar la conjunción esencia-existencia como dispositivo ontológico para entender toda la realidad, la filosofía aristotélica conceptualiza la esencia dentro de una ousiología general (Reale, 2003;

¹ Véase: *Suma contra los gentiles*, libro I, caps. X-XIII (De Aquino, 2004, p. 10) y el comentario a la crítica tomista por Gilson (1976) y Copleston (2004). Marion (2007) recoge la crítica de Tomás a Anselmo y a su vez la objeta.

Vigo, 2006). Aristóteles parte de la multiplicidad de sentidos del ente en cuanto ente, pero casi inmediatamente se decanta por la *quididad*, es decir, por la *ousía* (Aristóteles, 2013, p. 321).

Pese a lo anterior, el método investigativo aristotélico no se cierra ante los fenómenos concretos, aunque estos en algunas ocasiones lo lleven a repensar posiciones fundamentales de su metafísica ousiológica. En el caso del tiempo, por ejemplo, Aristóteles (1995) propone la enrevesada expresión *hó poté ón*, aquello que es mientras está siendo, para expresar el estatuto ontológicamente problemático e intermedio del tiempo. La pregunta con la que pretende interrogar el fenómeno es, claramente, una pregunta ousiológica, una pregunta por la *quididad*: ¿cuál es la naturaleza misma del tiempo? (Aristóteles, 1995). Sin embargo, al descubrir una codeterminación estructural entre la magnitud, el movimiento y el tiempo, y al aparecer, dentro de este último fenómeno, una igualmente constitutiva co-implicación entre el decir-ahora, el número y el entendimiento del alma, entonces Aristóteles debe reconocer que el tiempo no tiene propiamente hablando una esencia, una naturaleza. No obstante, tampoco cae en el otro extremo de la aporía en torno a la existencia o no existencia del tiempo con la que se abría la reflexión sobre el tema en *Física* IV, 10, sino que propone una salida ingeniosa, a la vez que problemática de cara a su propia ontología de la substancia: el tiempo solo es o existe *mientras* existe la correlación entre tiempo y alma y entre tiempo y movimiento. El tiempo no es ni una substancia, ni es un mero accidente.

Basados en lo anterior, podemos sacar una primera conclusión: Tomás no careció de inspiración para su revisión de la relación entre esencia y existencia. La expresión *hó poté ón* (“aquello que es mientras está siendo”) de la que Aristóteles echa mano en los pasajes más difíciles del *Tratado sobre el tiempo* es una revisión implícita y tentativa de la “esencia” y de la “existencia” mediada por la toma de conciencia de lo oscuro y problemático que sería atribuir al tiempo esencia y existencia en el sentido platónico de estos términos.

Ahora bien, desde el punto de vista teológico, Tomás también contaba con la comprobación agustiniana de la estrechez ontológica de la substancia frente a las necesidades lógicas y dogmáticas de la Trinidad. El *De Trinitate Dei* establece que Dios es substancia o esencia inmutable a la que en modo alguno le concierne lo accidental (Agustín, 1956). El Dios inmutable (*incommutabilis*) de Agustín se mantiene siempre en su ser porque es el verdadero ser. Por eso le conviene más que a ningún otro ente la palabra esencia. Empero, Agustín entiende la esencia de Dios, no desde la metafísica griega, sino desde la así llamada “metafísica del Éxodo III, 14” (Gilson, 2009, p. 57).² Esto le permite una vinculación original entre

2 La tesis de Gilson (2009) ha sido criticada porque: (1) La argumentación tomista no se basaría en la “metafísica del Éxodo”, sino en la filosofía griega (Aersten, 2000; De Vogel, 1961), concretamente en Aristóteles (Heidegger, 2006a) y (2) el ser tomista no

el concepto griego de esencia y el Dios creador del *Génesis*, revelado a Moisés no como “el Ser”, sino diciendo de sí mismo “Yo soy el que soy”. El *De Trinitate Dei* explica que, así como “sabiduría” viene de *sapere* y “ciencia” de *scire*, “esencia” viene de la palabra “ser” y esta se comprende desde el “Yo soy el que soy”. En otros términos, para Agustín (1956) el sentido de este conjunto de palabras se construye mediante la *acentuación* de algún tipo de acción, ejecución o realización. En el caso de “esencia”, la palabra a partir de la cual se construye es “ser” y este se comprende desde la metafísica de un Dios creador que, como en el *Éxodo*, se define como “siendo”, como “el que es”.

Introducir la metafísica del *Éxodo* en la ontología de la substancia provocará que esta muestre sus grietas. Un ejemplo es la respuesta a las objeciones arrianas en contra de la consubstancialidad de Padre e Hijo. De acuerdo con *De Trinitate Dei* (Agustín, 1956, p. 399), los arrianos esgrimían contra la Trinidad que todo aquello que se predica de Dios, se predica según la substancia y no según los accidentes. Desde el punto de vista de su substancia, el Padre es ingénito y el Hijo es engendrado. Por lo tanto, en cuanto a la substancia, Padre e Hijo son realidades completamente diferentes. Agustín contraargumentará desde el punto de vista bíblico y metafísico. Según Juan 10:30, Jesús respondió a la pregunta acerca de si él era el mesías diciendo: “Yo y el Padre somos uno”. Para Agustín, el pasaje indica la identidad substancial de Padre e Hijo. En consecuencia, es necesario que “exista ya en Dios algo que no se entiende según la substancia” (Agustín, 1956, p. 158), a saber, los caracteres de “ingénito” y “engendrado”. Esta identidad o igualdad entre Padre e Hijo obliga a los arrianos a “admitir que en Dios no todo cuanto se predica es según la substancia” (Agustín, 1956, p. 158). La Trinidad de Dios es, pues, superior a la metafísica de la substancia y conduce a una revisión de esta.

También el argumento agustiniano acerca del estatuto metafísico de los accidentes procederá así. Para la tradición aristotélica todo lo que no es substancia es accidente. Redefinir o, al menos, matizar esta relación de oposición es fundamental para que no se comprenda como accidente lo que no se dice de Dios substancialmente. De acuerdo con Agustín (2000, p. 401), no todo lo que se transforma o cambia es necesariamente accidental, sino que puede ser esencial a determinada substancia no solamente la transformación, sino también la abundancia y la disminución del ser. Tal es el caso de la vida del alma, la cual crece y disminuye, aunque no deje de ser alma mientras vive. La vida del alma “es más intensa cuando su ciencia es más sensata, y menos cuando entontece” (Agustín, 1956, p. 401). Agustín, sin embargo, evitará extender la idea de *la intensidad del ser* hacia la substancia de Dios y, en un giro en el que

se referiría a la existencia sino a la esencia. Decir “existe”, es decir que algo existe (Robighi, 1973). Por su parte, la respuesta a estos cuestionamientos enfatiza que ni Aristóteles ni los neoplatónicos propusieron que Dios es el ser, que el ser es acto puro y que Dios es el acto puro de ser (Fabro, 2017; Filippi, 2015; Serra Pérez, 2024).

parece inclinarse a favor de la ontología griega, afirma que “nada de esto sucede en Dios, esencia en absoluto inmutable” (Agustín, 1956, p. 401).³

La renovación tomista de la ontología griega en *EE* no será ajena a estos precedentes en Aristóteles y en Agustín. Como es sabido, Tomás empieza por definir la esencia como el compuesto (*compositum*) de forma y materia, entendiendo por esta última no la materia específica o concreta que se da bajo determinadas dimensiones, es decir, la *materia signata* o principio de individuación (De Aquino, 2019, p. 18), sino la materia común a los individuos la cual se ve intencionada por la actividad de la forma permitiendo su realización concreta.

Después de establecer la manera en que se da la esencia en todas las sustancias (sean estas compuestas o no), Tomás se preguntará perspicazmente por la esencia de los accidentes. En principio, la necesidad de este interrogante no es fácilmente comprensible, y menos desde el punto de vista de la ontología aristotélica. Sin embargo, como Tomás está interesado en desarrollar una metafísica volcada a una realidad creada por Dios y organizada según su Providencia, entonces sí le resulta fundamental establecer el tipo de realidad de los accidentes, aunque estos solo tengan esencia en cierto modo y mientras dura la realidad de su ser. En cuanto a la doctrina de la esencia, la concepción tomista va más allá del compuesto forma-materia hacia lo que “hace” efectiva su realidad, ya que de otro modo no tendría sentido hablar de la esencia de los accidentes. En efecto, en cuanto tales, los accidentes no tienen ni forma ni materia, de hecho, no tienen en modo alguno un ser independiente del sujeto, pero su ser o esencia tampoco depende necesariamente de *un* sujeto. Los accidentes siempre se dan en “sujetos”, en “sustancias”, y les confieren ciertos aspectos fundamentales de su realidad; no podríamos reconocer la existencia como la realidad concreta del acto de ser, si no fuese por los accidentes. Un accidente que se diera necesariamente en todos los sujetos o entes, ¿sería un accidente o un tipo especial de esencia? Así, a diferencia de las sustancias compuestas, el género de los accidentes no puede ser buscado en el compuesto de forma y materia, sino en su *modo de ser*, el cual adviene al sujeto y existe mientras está en él (De Aquino, 2019, p. 49). Que Tomás se pregunte por la esencia de los accidentes muestra que, en última instancia, la noción misma de modo de ser es el núcleo de su intento de repensar el sentido tradicional de esencia.

Todo lo anterior se ve confirmado por la concepción tomista de la realidad del acto de ser en *EE*. El enfoque de Tomás consiste en lo que podríamos llamar una mirada immanente al ser de la cosa-creada que está existiendo. Gracias a esto, descubre el hilo de *actualidad* que la une con Dios en cuanto acto puro de ser. Todo lo actualmente existente, con independencia de lo que sea y de qué sea, se encuentra por definición

3 Sobre la interpretación “esencialista” de la metafísica del *Éxodo* en Agustín frente a una interpretación “existencial” en Tomás, véase: Gilson (1978, pp. 141 y ss).

en acto y tiene la capacidad de actualizar. En cuanto tal, es testimonio de un acto puro, general, único y primero. Tomás mira a través de la inmanencia del ser de la cosa para ver la inmanencia de todo en Dios y de Dios en todo. En palabras de Gilson (1978), “para él, cada cosa tiene su propio acto de ser; cada cosa es en virtud de aquello que le es propio: *unumquodque est per suum esse*” (p. 153). Este principio de la existencia se extiende también a Dios, con la diferencia de que su existencia es la que verdaderamente funda este principio, ya que “como todo lo que es, Dios es por su propio existir, pero en este caso único hay que decir que *lo que el ser es no es sino aquello por lo que existe, a saber, el acto puro de existir*” (Gilson, 1978, p. 153). En Dios la esencia es la existencia, pero no, como aseguraba Anselmo, porque la lógica de su concepto como *ens perfectissimum* obligue a la razón a aceptar su existencia, sino porque la realidad del acto de ser de lo creado enseña que, la actualidad de lo que es, es gracias al acto puro de ser.

En una ontología existencial como para Gilson (1978, p. 248) lo es la de Tomás el ente se entiende a partir de la existencia, no desde la esencia. En efecto, es la realidad del acto de ser la que hace que una substancia sea un *ens*, un ente, de suerte que “dos composiciones metafísicas se escalonan en profundidad: la primera, la de la materia y la forma, constituye la substancialidad misma de la substancia; la segunda, la de la substancia con el acto de existir, constituye a la substancia como un *ens*, como un ente” (Gilson, 1978, p. 249). Esa segunda composición pasa en el planteamiento de Tomás al primer lugar, pues substancia significa ser insuflada por el acto puro y primero de existir del Dios creador, el cual le permite ser. En consecuencia, podemos afirmar que, para Tomás, el existir es lo más perfecto que hay, pues “se comporta respecto de todas las cosas como su acto. Efectivamente, nada tiene actualidad sino en tanto que existe. El existir (*ipsum esse*) es la actualidad de todo lo demás, comprendidas las formas” (De Aquino, 2001b, p. 124).⁴

Esta renovación tomista de la ontología griega no se aplica, sin embargo, a algunos temas fundamentales de su pensamiento como, por ejemplo, a la verdad y al conocimiento, a la predestinación y a la historia o a la eternidad y al tiempo (De Vogel, 1961; Serra Pérez, 2022). Para los efectos de este artículo nos concentraremos en el tema del tiempo. La pregunta que queremos resolver es: ¿Se preguntó Tomás por la esencia del tiempo, entendida como la realidad del acto de su existencia, o comprendió este fenómeno desde una ontología ousiológica? De acuerdo con la reconstrucción histórico-conceptual que hemos hecho, Tomás tenía, a través de

4 Serra Pérez (2022) recorre la historia del debate en torno a la interpretación formalista del *esse* tomista desde Cayetano, Báñez y la Escuela de Salamanca, hasta E. Gilson, C. Fabro y L. Dewan. Afirma que el tomismo en el s. XX revisa el formalismo desde dos posturas (Gilson y Fabro, por un lado, Dewan et al., por otro) que convergen en la misma tesis: el empleo de “existencia” para referirse a *esse*, cuando el propio Tomás *evitó* dicha traducción. El autor propone una tercera lectura: tanto la forma como la existencia son actos que resultan de la actualidad del *esse* no el *esse* mismo. Aunque nos valemos de la metafísica del *Éxodo* de Gilson, consideramos más acorde esta interpretación del *esse ut actu*.

Aristóteles y Agustín, tanto el conocimiento de la problemática existencia del tiempo, como (por su concepción radical del acto de ser en cuanto principio de la realidad) las herramientas para tematizar de una manera nueva este fenómeno, *más allá de la metafísica de la substancia*. Sin embargo, nuestra hipótesis es que, al entender el tiempo a partir de la eternidad, hace uso de una ousiología de menor capacidad explicativa dejando muchos de esos elementos prometedores en un estado de mera potencialidad. Veamos cómo ocurre esto.

3. El tiempo y la eternidad en Tomás

Tomás de Aquino trata del tiempo fundamentalmente en tres momentos de su monumental obra completa. En primer lugar, en las lecciones 15 a 23 del *comentario a la Física de Aristóteles* (De Aquino, 1965). En estas lecciones comenta en forma detallada el así llamado “Tratado sobre el tiempo” de Aristóteles. En segundo lugar, en la *Summa contra gentiles* (De Aquino, 1952), en el libro primero, capítulos 44 al 50, realiza consideraciones apoloéticas y teológicas en las que se hacen algunas referencias a la temporalidad y al comienzo del mundo. En tercer lugar, Tomás trata del tiempo en la “Cuestión 10” de *ST* titulada “Sobre la eternidad de Dios”. Esta cuestión tiene seis artículos que tocan los siguientes asuntos:

1. ¿Qué es la eternidad? 2. Dios, ¿es o no es eterno? 3. Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios? 4. ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad? 5. Diferencia entre evo y tiempo. 6. ¿Hay o no hay evo como hay un tiempo y una eternidad? (De Aquino, 2001b, p. 152).

El hilo conductor que estructura la “Cuestión 10” entreteje dos pretensiones: (1) hacer depender al tiempo de la eternidad y (2) lograr una definición de eternidad no referida al movimiento físico, sino a la vida como acto supremo de Dios. En toda la argumentación, además, (3) se seguirá una pauta metodológica frente a la principal fuente filosófica de la “Cuestión 10”: usar argumentos aristotélicos para afirmar aspectos del tiempo o de la eternidad marcadamente distantes de lo defendido por Aristóteles.

En esa dirección, la “Cuestión 10” establece como su punto de partida dos ideas contrastantes. La primera proviene de Boecio (2005): “la eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable” (p. 223). Para Boecio, esta eternidad es la esencia de Dios; de la eternidad Dios ha hecho brotar el tiempo. La segunda idea es la definición del tiempo en Aristóteles (1995, p. 88): “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y posterior”.

Ahora bien, ¿cuál es el elemento medular en disputa entre la esencia del tiempo creado y la eternidad divina? Ese elemento es concebir numéricamente la sucesión: el movimiento es sucesión en la que una parte viene después de la otra y eso que así se puede numerar es el tiempo. En cambio, la eternidad carece de movimiento y siempre

está del mismo modo, pues no tiene un antes y un después; por lo tanto, podemos concebir la eternidad en tanto que “la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento” (De Aquino, 2001b, p. 153). Dios es inmutable, no tiene ni principio ni fin; a Él no le pertenece la sucesión sino la *simultaneidad*.

Desde una perspectiva naturalista del tiempo, que es también la de Aristóteles, se puede objetar a la definición de Boecio, de la que parte Tomás, que los conceptos de “todo” y “completitud” son relativos a lo que está hecho de partes, así como que el tiempo en cuanto duración no se puede poseer. Ahora bien, la eternidad, por ser simple, no tiene partes, pero en tanto que es un tipo de duración temporal, no puede ser poseída. Tomás responde introduciendo una distinción que no está en Aristóteles: una cosa es el tiempo en sí mismo entendido como sucesión y otra cosa es el ahora que no es sucesivo, sino incompleto, es decir, que marca solamente un momento del tiempo, no todo el tiempo. En consecuencia, dice Tomás, “a la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo” (De Aquino, 2001b, p. 154). En otras palabras, la esencia de la eternidad rechaza absolutamente al tiempo y solo puede ser pensada mediante su exclusión.

Tomás afirma que la eternidad de Dios se deriva de su inmutabilidad, al igual que el tiempo se deriva del movimiento. Dios “no solo es eterno, sino que es su misma eternidad” (De Aquino, 2001b, p. 154). Ser su propia eternidad es lo que lo diferencia de cualquier otra cosa, pues ningún ente es en sí su propia duración, sino que para todo otro ente su duración es la medición de su movimiento por otro. La razón de esto es que en todas las cosas la existencia y la esencia se hallan separadas *in re*, mientras que Dios es la esencia existente. Dicho de otra manera: “Dios es su mismo ser uniforme. Por lo cual, lo mismo que es su esencia, así también es su eternidad” (De Aquino, 2001b, p. 154).

Esto implica que el ahora se dice en dos sentidos: según el tiempo y según la eternidad. La definición de la eternidad como *totalidad simultánea* se refiere al ahora *permanente* de la eternidad. Ya para Aristóteles (1995), el ahora se dice en distintos sentidos, aunque el sentido fundamental del ahora es la permanencia de cierto tipo de presencia. Si el ahora siempre fuera distinto no habría sucesión temporal. Pero si fuera siempre el mismo, no sería posible hablar de pasado, presente o futuro. Esto significa que el ahora aristotélico no es ni absolutamente permanente, ni tampoco absolutamente pasajero. Por el contrario, el ahora tomista según la eternidad alude expresamente a un concepto de ahora que sería siempre el mismo y que excluiría la sucesión temporal. Tal ahora permanente no es la *percepción* del cambio en el tiempo, como en Aristóteles, sino la *idea* de un posible ahora absolutamente permanente:

Según nuestro modo de entender, el ahora *permanente* es la eternidad. Del mismo modo que nuestra noción del tiempo la provoca nuestra percepción del fluir del ahora, nuestra noción de la eternidad la provoca nuestra idea del ahora permanente (De Aquino, 2001b, p. 154).

Intentemos recoger los hallazgos textuales encontrados hasta aquí en una formulación: La eternidad de Dios es la totalidad simultánea como idea de un ahora permanente en cuanto que concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento. Vemos, así, que la idea del ahora es determinante para concebir la eternidad; pero el ahora es, fundamentalmente, un fenómeno temporal. Entonces, ¿cuál es la verdadera diferencia entre la eternidad y el tiempo? En Aristóteles, por ejemplo, el decir-ahora es el fenómeno determinante del tiempo. Como tal, no hay tiempo si el ahora no es dicho. Cuando el ahora no es dicho, lo que hay es el sustrato del movimiento (*hó poté òn*) o el movimiento como “aquello que es en cada caso” (Aristóteles, 1995, p. 88).⁵ Ese “movimiento” no es movimiento como tal, pues este es imposible sin tiempo; es, más bien, la hipótesis mental de un movimiento a-temporal.

Ahora bien, cuando el ahora es dicho, o sea, cuando hay propiamente hablando tiempo, esta determinación del tiempo puede extenderse de manera trasversal a todos lados convirtiendo por un momento al tiempo en una *simultaneidad trasversal onmi-determinante*. Así es como el tiempo es siempre el mismo, idéntico a sí mismo. En esa función, el ahora se abstrae virtualmente de su demarcación específica de un movimiento aquí y ahora, para enfatizar su capacidad determinante del tiempo todo en el ahora, un “tiempo” que, paradójicamente, no lo es, porque carece de movimiento. En esta explicación, Aristóteles aplica nuevamente la expresión *hó poté òn*, pero ya no al movimiento, sino al propio concepto de ahora: “En efecto, el «ahora», considerado como aquello que es en cada caso (*hó poté òn*), es el mismo – aunque su ser es diferente –, y es el «ahora», en tanto anterior y posterior, lo que determina el tiempo” (Aristóteles, 1995, p. 89).

Nuestra hipótesis es que Tomás asume esta argumentación aristotélica para diferenciar el tiempo de la eternidad, pero a su vez la redefine metodológicamente y la lleva en la dirección opuesta. En su proceder asumirá conceptualmente lo que solo son dos conjeturas explícitamente marcadas como ejemplos provisionales por Aristóteles, a saber: el movimiento como *hó poté òn* y el ahora como una *simultaneidad trasversal onmideterminante*, es decir, también una aplicación de la expresión *hó poté òn*. Para lograr este cometido, Tomás explicará porqué excluyó el ahora y el tiempo de la eternidad, para luego incluir nuevamente al ahora en su definición:

Según el Filósofo en el IV *Physic.*15, el *ahora* del tiempo permanece idéntico mientras dura. Pero esto parece ser lo constitutivo del concepto de eternidad, que es la identidad indivisible en el transcurrir del tiempo. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo. Pero el *ahora* del tiempo no es algo sustancialmente distinto

5 No consideramos que la expresión *hó poté òn* sea equivalente a *hypokeimenon*, como sostiene Volpi (1988). La interpretación de Coope (2005) nos parece más plausible. Aoiz (2007) desarrolla también una exposición pormenorizada del concepto y de su historia efectiva.

del tiempo. Luego la eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo (De Aquino, 2001b, p. 156).

La primera diferenciación entre el tiempo y la eternidad propuesta por Tomás es que aquel tiene principio y final, mientras que esta no. La eternidad es esencialmente distinta en tanto que totalidad simultánea. El tiempo no es ni puede ser totalidad simultánea; ya vimos todo lo que supone la virtual abstracción del decir-ahora como una simultaneidad transversal omni-determinante. Dicho en pocas palabras: *eso no es tiempo*. La eternidad, en cambio, sí se define como la totalidad simultánea. La pregunta es ¿totalidad simultánea de qué?

Para responderlo, Tomás va a redefinir otro de los elementos del tiempo, a saber, su capacidad de numerar el movimiento. El tiempo aristotélico es la medida de un tipo de movimiento, específicamente hablando, del movimiento locativo del móvil que se traslada. El ahora aristotélico sigue a lo que se traslada, así como el tiempo sigue al movimiento (Aristóteles, 1995, p. 89). En cambio, para Tomás, la eternidad no sigue al movimiento sino a lo inmutable y de esa forma es su medida: “la eternidad es la medida del existir permanente, mientras que el tiempo lo es del movimiento” (De Aquino, 2001b, p. 156). La eternidad, como totalidad simultánea, mide al existir permanente de Dios, así como el tiempo, en tanto que número del movimiento, mide al existir contingente de las creaturas. Lo que dura siempre, la existencia permanente de Dios, no puede ser medido por el tiempo, pues el tiempo siempre requiere la introducción discreta de un principio y de un fin. Tomás parece incluso sugerir que, si solo tuviéramos tiempo, y no eternidad, no podríamos darnos cuenta del propio tiempo, pues no habría un más allá del tiempo sobre cuyo fondo pudieran ser enganchados el inicio y el término de la medida universal del movimiento de toda la naturaleza.

La conclusión a la que llegamos es que, ni en cuanto medida, ni respecto a aquello que miden, el tiempo y la eternidad son lo mismo. Claramente no son medidas del mismo género, pues miden objetos esencialmente distintos: la eternidad, el ser permanente de Dios; el tiempo, la existencia contingente del movimiento. Este se define por la alternancia y el ahora sigue esa alternancia: antes allá, ahora aquí, después allá. La eternidad, por el contrario, permanece la misma como medida y como realidad entendida (totalidad simultánea del ser permanente): es la medida permanente del ser que permanece siempre el mismo.

4. La descompensación entre el acto de ser y la definición del tiempo. La recepción crítica por parte de Heidegger

En el segundo apartado de este artículo vimos cómo *EE* desarrolla una serie de esbozos procedentes de la filosofía griega, del neoplatonismo y de la filosofía árabe

en una síntesis única que redefine la orientación que debe seguir la metafísica. Su nueva metafísica del acto de ser contrasta notablemente con la ontología ousiológica que estamos acostumbrados a asociar a la tradición clásica. Nuestra pregunta busca averiguar si Tomás de Aquino aplica este planteo al problema del tiempo y la eternidad o si los concibe desde dicha ontología basada en la *ousía*.

En el apartado anterior analizamos detenidamente el concepto tomista de tiempo y su definición de la eternidad mediante una modificación de filigrana del concepto aristotélico de tiempo. La respuesta que podemos dar a la pregunta de este artículo es doble. Por una parte, Tomás no se pregunta ni por la esencia del tiempo ni por la esencia de la eternidad entendidos desde la realidad del acto de ser, sino que comprende tiempo y eternidad desde una ousiológica dogmática y heredada. Incluso el concepto de eternidad, definido como *vida* siguiendo a Boecio, no es desarrollado en esta dirección, sino bajo la idea de permanencia de algo no-vivo. Por otro lado, curiosamente, Tomás conoce todos los textos importantes que pertenecen a una tradición hasta cierto punto alternativa (vehemente, aunque no dominante) y que en *EE* aplicó de una manera novedosa, en favor de un planteamiento ontológico, que haría presuponer que su abordaje del tiempo y de la eternidad aportarían algún tipo de avance en la elucidación de tales conceptos. Paradójicamente, en la “Cuestión 10”, emplea esos mismos textos o bien como principio de autoridad o bien para afirmar justo lo contrario, cerrando con ello cualquier resquicio de un pensamiento ontológicamente más adecuado al tiempo y a la eternidad de acuerdo con su propia ontología del *actus essendi*.⁶

Ahora bien, ¿por qué Tomás, teniendo todos los textos a su disposición, incluso su original aproximación ontológica de juventud, no logra aportar nada verdaderamente nuevo para aclarar lo que son el tiempo y la eternidad? Vamos a seguir brevemente la crítica de Heidegger a la hermenéutica tomista del tiempo para ofrecer una respuesta más completa.

Heidegger alude a Tomás en varios lugares de su obra temprana y con cierta dedicación hasta la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) (Heidegger, 2005), contemporánea a *Ser y tiempo* (GA 2) (Heidegger, 2009).⁷ El texto en el que hay una lectura mucho más pormenorizada de Tomás, y que parece haber definido su lugar en la historia heideggeriana de la filosofía, es la lección de 1926/27 *Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant* (GA 23) (Heidegger, 2006a). Los

6 Una tercera posibilidad es pensar la “descompensación” en términos de una evolución intelectual en la que Tomás progresivamente se hace consciente de la relevancia del *actus essendi* (Echauri, 1996; Fabro, 2010; García Márques, 2014). Serra Pérez (2022) defiende que el planteamiento de Tomás es uno, pero que se solapa con citas y comentarios de la ousiológica aristotélica.

7 La sigla GA hace referencia a la edición de las obras completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*). El planteamiento tomista también se discute en *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17) (Heidegger, 2006b) y en *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* (GA 88) (Heidegger, 2008).

temas discutidos son tres: la concepción del ser, el concepto de verdad y el tiempo y la eternidad. Los textos interpretados por Heidegger son: *EE* en GA 24 (Heidegger, 2005) y tangencialmente en GA 2 (Heidegger, 2009); *De veritate* en GA 17 (Heidegger, 2006b) y tangencialmente en GA 88 (Heidegger, 2008) y, finalmente, la “Cuestión 10” de *ST* en GA 23 (Heidegger, 2006a). En consecuencia, nos concentraremos en este último texto.

Lo primero que Heidegger nota es que Tomás “mantiene constantemente traslapados” los análisis de Agustín en torno al tiempo. Tampoco son tenidas en cuenta las “especulaciones sobre la eternidad” (Heidegger, 2006a, p. 69) del neoplatónico Dionisio Areopagita, del *Libro de causas* y de Boecio.⁸ Como vimos arriba, al inicio de la “Cuestión 10”, en efecto, tan solo se menciona la definición boeciana de la eternidad, pero no hay un desarrollo de esta. Para Heidegger, la falencia principal del concepto tomista de tiempo es la siguiente: “Es característico de todo preguntar insistente por la esencia del tiempo que se lo ponga en conexión con el alma, el espíritu, la conciencia, el sujeto, si bien por distintas razones” (Heidegger, 2006b, p. 69). Y, en efecto, en nuestro análisis del texto tomista *no encontramos ningún asomo de instancia determinante del tiempo o de la eternidad*, ni de la ontología que le sería correspondiente, excepto las inevitables resonancias que se derivan del texto aristotélico. Precisamente, esta omisión dogmática de elementos que podrían llevar a repensar el tiempo o la eternidad se explica por el lugar desde el que Tomás lee a Aristóteles:

Aristóteles [interpretado] por los sirios y los persas, de ahí pasa a la cultura árabe y luego en dirección a España y después llega a la cultura cristiana. Con la caída de la cultura árabe el cristianismo se apodera de ese trabajo. *Filosofía latina del aristotelismo árabe* (Heidegger, 2006b, p. 44, subrayado nuestro).

Ahora bien, en lo que respecta a la diferencia entre tiempo y eternidad, Tomás procede, según Heidegger, *per viam remotionis*: siguiendo un proceso de remoción o de supresión de elementos pertenecientes al tiempo. Ya vimos que esta es una afirmación casi explícita de Tomás: “a la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo” (De Aquino, 2001b, p. 154). Sin embargo, para Heidegger, sería mucho más que eso, sería la característica fundamental de su hermenéutica de Aristóteles: “La eternidad a través de una consideración supresiva de la serie de los ahora. Todo cambio y movimiento en sí resulta clausurado, es eliminado (Platón), lo que reposa es tomado positivamente – la eternidad” (Heidegger, 2006b, p. 75). Es decir, se trata de una *remotio* del *fluxus*, una remoción del fluir del tiempo.

8 En este sentido, Heidegger se opondría a las lecturas para las cuales la tradición que verdaderamente influye en Tomás es la del neoplatonismo (Hankey, 2012).

Heidegger resalta cómo en la interpretación tomista de la tesis de Boecio todos los conceptos son redireccionados siguiendo un mismo patrón: la eternidad es una posesión, una propiedad que está ahí y que se tiene, un poseer algo dado. Siguiendo el hilo conductor de una supresión del flujo del tiempo, de su comienzo y de su final, se van a releer cada uno de los términos de aquella proposición. De esta manera se pone de relieve que

En el concepto de la eternidad subyace el presupuesto de la *immutabilis*, de la inmutabilidad. Esa idea oficia como principio e hilo conductor para la determinación por supresión de la eternidad del tiempo. De ese fenómeno solo se conserva lo que invariablemente puede ser pensado, *nunc stans*, el ahora eterno (Heidegger, 2006b, p. 76).

Como la eternidad es la medida de la inmutabilidad, Dios, el ser máximamente inmutable, es el ser eterno. Según esta interpretación, a las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios les subyace un preconcepto de Dios como inmutable y cada una de esas vías consigue, aunque *per viam remotionis*, eliminar la variabilidad y el movimiento de las cosas, hasta llegar a la causa previa e inmutable. Este es el método oculto de las demostraciones de la existencia de Dios. Si volvemos la mirada a *EE* podemos incluso asegurar que tal es la característica de toda la ontología tomista, ya que en ese opúsculo siempre aparece este concepto específico de Dios como la piedra angular que dirige y regula todo el razonamiento.

Heidegger es el primero en criticar que, como afirma Gilson, la metafísica del *Éxodo* sea la fuente de la filosofía del ser de Tomás (Serra Pérez, 2024). En tal dirección, Heidegger especificará cuál es el origen del esquema general de la filosofía tomista: la idea griega del ser, la idea también griega de la verdad como adecuación y una reificación de Dios. Así, pues, el filósofo alemán sostiene que:

Todo predicado acerca de Dios es filtrado por esa idea; así se infieren sus conceptos puros. Para que haya verdad en la determinación del conocer, esta debe venir de Dios. Pero Dios es, en cuanto ente como tal, eterno; por ende, la verdad eterna (Heidegger, 2006b, p. 76).

Heidegger (2006b) va a cerrar su comentario al concepto tomista de tiempo con un apartado titulado “*Die Gott-Isoigkeit der Philosophie*”, “La carencia de Dios de la filosofía” (pp. 77-80). En primer lugar, Heidegger reitera su crítica a la metafísica tomista y a su filiación con la metafísica griega. Para Tomás tanto el tiempo como la eternidad serían *entes*. Esta comprensión óptica nunca repara en el sentido de ser de dichos entes, sino que toma su ser por algo obvio; tal sería incluso una característica de la posición fundamental de toda la filosofía medieval y de su método. En segundo lugar, este método está completamente ligado a la Revelación: Dios, y toda la teología sistemática que de Él se desprenden, solo se da por medio

de la Revelación. Pero, acota Heidegger (2006b), “la filosofía carece de órganos para atender a su Revelación. La filosofía es carente-de-Dios y esto no significa que no haya Dios, porque la filosofía no puede decirnos si hay o no hay un Dios” (p. 77). De hecho, a través del concepto metafísico de Dios no se puede pensar a Dios mismo sino a un ídolo, el *summum ens* y la metafísica del ser como tal que acompaña a este concepto. “Para la escolástica la construcción [Konstruktion] ontológica del ente genuinamente absoluto (Dios) sigue el hilo conductor de las cosas” (Heidegger, 2006b, p. 79).

Finalmente, si se pudiera hablar filosóficamente de Dios, más allá de la metafísica y asumiendo de manera genuina algo así como la Revelación, habría que partir de que Dios es un ente abierto en su ser. Para Heidegger, la apertura del ser es siempre una apertura al hombre, a otro distinto de un ente. No obstante, la teología no estudia a Dios en tanto que ente abierto en su ser para el hombre, sino como ente que se relaciona con otro ente. En cambio, Heidegger (2006b) propone tomar al ser del hombre para con Dios ontológico-existencialmente y esto significa que “el ser que nosotros conocemos como el superior es el ser del hombre. De manera que este antropomorfismo es el más apropiado como primer camino” (p. 80). El primer paso de una consideración de Dios es la analítica del *Dasein*: esta arroja como resultado que todo ente es intra-temporal, mientras que solo el *Dasein* es temporalidad (*Zeitlichkeit*). En consecuencia, sería necesario invertir la tesis de Tomás, es decir, temporalizar e historizar lo que la teología entiende por “Dios”. No es que el tiempo se derive de la eternidad, sino que el tiempo es el origen mismo de la eternidad (Heidegger, 2006b).

5. A manera de conclusión: Tres propuestas para vincular tiempo y *actus essendi*

La reconstrucción crítica de la filosofía tomista del tiempo ha mostrado que, a pesar de contar con una serie de importantes herramientas conceptuales y metodológicas, procedentes tanto de su metafísica como de la tradición filosófico-teológica anterior, Tomás de Aquino no se pregunta por la existencia del tiempo entendida como la realidad de su acto de ser. El sentido de esas fuentes conceptuales es incluso reorientado y se observa una desarticulación o descompensación entre la doctrina del *actus essendi* y la reflexión sobre el tiempo. Nos gustaría cerrar este escrito con un ejercicio filosófico en el que intentemos responder a la siguiente pregunta: ¿qué tendría que haber acentuado Tomás, de los elementos de su propia filosofía, para conectar el problema del tiempo con el *actus essendi*? Vamos a proponer tres aproximaciones mediante las que consideramos que una reelaboración de las herramientas conceptuales tomistas podría, al menos, matizar esa descompensación que hemos identificado en el núcleo de su propia filosofía del tiempo.

Primera aproximación: como pensador cristiano, Tomás parte de la Revelación. Esta comprende lo revelado, lo revelable, el acto de revelar y a quien se revela. El fin de la Revelación es la salvación del género humano. Por medio de la Revelación el ser humano puede ir más allá del conocimiento que le provee la razón natural acerca del mundo: que existe un primer principio del ser y que el mundo depende de ese primer principio. La eternidad del mundo no es contraria a la razón, pero sí es contraria a la fe. En este sentido, la Revelación permite mostrar que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y que esa creación es *ex nihilo*. Según Tomás, “[L]a fe sola puede enseñar que el mundo fue creado en el tiempo, *ex nihilo*” (De Aquino, 1952, p. 31; 2001b, I, q. 46). La Revelación, entonces, hace explícita una dimensión del ser creado que la razón no puede alcanzar por sí sola: su dimensión temporal, finita.

Sin embargo, la creación del mundo-temporal no implica que Dios crea el mundo y se jubila; por el contrario, es posible pensar en una vinculación íntima entre la *creatio* (como creación del orden del tiempo) y la *creatio ex nihilo* en el horizonte de lo revelable como permanente manifestación del acto puro de Dios. El tiempo comienza con la creación del mundo, pero no solamente como medida de la creación (en un sentido aristotélico), sino porque “con el tiempo se creó también la duración de los seres” (De Aquino, 2001b, p. 465). El tiempo es un modo de ser creado que resulta inseparable del acto creador perpetuo. En este sentido, la doctrina tomista de la sustentación (*conservatio*) constante por parte de Dios, expuesta en la “Cuestión 94” de *ST*, sostiene que el ser creado, temporal y finito es conservado y sostenido en el ser por el acto creador permanente de Dios. El tiempo comienza, para Tomás, en el acto creador y es sostenido continua y permanentemente en su ser por el acto del ser divino. Esta idea también debería resignificar lo que quiere decir “eternidad de Dios”, ya que permite pensar en *un hilo* que los conecta. La eternidad no es un simple paralelo atemporal del tiempo, sino que es el origen y el sostén continuo del tiempo, de tal modo que la temporalidad participa permanentemente en la eternidad divina. Nada puede subsistir por sí mismo en el tiempo si ese mismo tiempo no se piensa como la realidad del acto creado, contingente y finito, sostenido en el ser solo por el acto puro que permanentemente lo está librando del no-ser, de la nada (De Aquino, 2001b, p. 144).

En relación con la crítica heideggeriana podríamos responder que Tomás es, antes que el propio Heidegger, el primero en reconocer la *carencia-de-Dios de la filosofía*; precisamente por eso se necesita la Revelación. La *carencia-de-Dios* en sentido revelado no es una falla, sino un reconocimiento del límite propio de la razón filosófica y, tal vez, también debería significar un límite del conocimiento del tiempo que se puede alcanzar considerando *solamente* el movimiento de la naturaleza.

Segunda aproximación: la ontología adecuada a los accidentes es una preocupación fundamental de Tomás. Si bien afirma que los accidentes no tienen esencia perfecta (De Aquino, 2019, p. 16), no obstante, sí va a dedicar todo el último capítulo de su

opúsculo juvenil a la pregunta por el tipo de esencia que les pertenece. En este sentido, concluirá que en los accidentes “*no se da la noción de esencia completa ni es parte de la esencia completa*, sino que, así como es ente *en cierto modo*, así también tiene esencia *en cierto modo*” (De Aquino, 2019, p. 50). Para Tomás, el tiempo es un *accidens* del movimiento, no es un *subiectum*, un ente subsistente. La eternidad tampoco es un ente en el sentido categorial, sino la totalidad simultánea como idea de un ahora total y perfecto (*nunc totum et perfectum*). La eternidad, como propiedad del ser divino definido por el acto creador, puede ser comprendida más como una condición o estado “temporal” de este, que como una cosificación tanto de Dios como de la eternidad. Dios es acto puro, no es un ente estático.

No obstante, en la “Cuestión 10”, Tomás no hizo justicia a este tipo de planteamientos, sino que planteó su reflexión sobre el tiempo y la eternidad como una discusión con Aristóteles y como un intento de reformularlo a partir de sus propias premisas. Por esto, no se aleja del concepto aristotélico de movimiento como cambio de posición y deja sin considerar una posibilidad perfectamente plausible desde lo dicho hasta aquí: que el movimiento también es una manifestación dinámica del acto de ser en la materia, es decir, que el acto de ser actualiza permanentemente la esencia de las cosas y del mundo en una novedad perenne, gracias a la cual la sucesión temporal podría reflejar el despliegue ontológico del *actus essendi*. A favor de esta idea están su interpretación del movimiento como paso de la potencia al acto, no solo como cambio de lugar (De Aquino, 2001b, p. 481), y su distinción entre tipos de movimiento, incluido el “primer movimiento” (inmutable) en Dios (De Aquino, 2001a, *De potentia*, II, lect. 8, p. 79).

Lo anterior nos permite responder que la crítica de Heidegger, según la cual en Tomás tiempo y eternidad son tomados, comprendidos y determinados como entes, *no es una crítica válida*, ya que en la ontología tomista ni el tiempo ni la eternidad son sustancias. En el caso específico del tiempo, este es un accidente del movimiento y tanto “accidente” como “movimiento” son pensados más allá de la ousiología. Les corresponde cierto tipo de esencia, y esa acotación ya es un distanciamiento explícito ante la metafísica clásica. Heidegger parece estar proyectando sin restricciones sobre Tomás su crítica a una concepción objetivante del tiempo. Y, como vimos, esto solo es parcialmente cierto, ya que existen profundas diferencias entre la comprensión aristotélico-tomista del tiempo y la idea del tiempo como un “continuo ilimitado” (Martínez Marzoa, 2011, p. 12) característica de la modernidad. Para Heidegger (2006a, p. 79), Tomás es un “paso a través”, un “trasfondo que guía”, es decir, una suerte de *conducto o tubería* que debe llevar a la modernidad: esto caracteriza la filosofía heideggeriana de la historia. Por supuesto, tal visión encasilla la obra tomista y limita la posible hermenéutica de elementos mucho menos continuistas de su filosofía.

Tercera aproximación: para Tomás el *actus essendi* es “el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones” (De Aquino, 2001a, p. 79). Mediante este planteamiento se aleja de una comprensión *óptica* ingenua y establece una distinción explícita y real entre *esse* y *essentia*. El *esse* es un principio activo que actúa en todo ente. Sin embargo, como vimos arriba, el tiempo es reducido a un accidente físico de los cuerpos móviles, sin participar del acto de ser. En tanto que los accidentes tienen esencia en cierto modo, el tiempo queda en una zona conceptualmente espectral; *no es reducido a un ente*, pero tampoco se desarrolla su ontología, lo cual implicaría indiscutiblemente *una revisión de la ontología de Dios*. En un asunto así, estamos completamente de acuerdo con Heidegger. Pero los indicios que escrutamos apuntan *más en dirección* a que el tiempo no se queda en la sustancia material, sino que es el acto de actualizar la potencia de la esencia, su intensidad en el ser. El tiempo podría concebirse como un modo real del *actus essendi*, de tal manera que cada instante temporal sea la expresión de la actualización de la existencia de un ente. Según esta propuesta, el tiempo es el modo real del acto de ser de las creaturas como el hilo de permanente actualidad en el que todas las cosas son.

Desarrollemos un poco la idea. Al observar con una mirada inmanente el ser de las cosas que están existiendo, incluidos nosotros mismos, se observa que la presencia de todo lo que nos rodea es acto y permanece en el acto de su ser mientras es. Todo lo real está aquí y ahora, en este instante, en acto; esta es la actualidad del tiempo que hace la realidad como lo que acontece en un permanente ser actual-ahora. El tiempo es la permanente novedad que sostiene el ser de las cosas en acto, en la actualidad. Dicho desde Tomás, ese hilo de actualidad, transversal a lo que existe, las une con Dios en cuanto acto puro de ser. La creación es la permanente manifestación del acto puro de Dios, el cual se define como creador a partir de la nada. En este sentido, la creación es conservada, sostenida en su ser temporal por el acto puro.

Siguiendo esta propuesta de inspiración tomista, el concepto tradicional de tiempo como “número del movimiento según lo anterior y posterior” (Aristóteles, 1995, p. 89) *resulta desplazado* mediante el descubrimiento de un horizonte anterior y que no se determina ni como numeración, ni como movimiento locativo, ni a partir de una fuente privilegiada de proyección de la temporalidad. Lo definitorio del tiempo no es el número ni la conciencia inmanente (trascendental o existencial-proyectiva) del tiempo, sino *la actualidad de su acto real a la que vuelve* la conciencia numerante que dice-ahora, el individuo durmiente o desconcentrado-desconcertado e, incluso, el sujeto existencial de un proyecto acabado con el cual determinar su tiempo propio en caso de que este, por ejemplo, fracase.

En relación con lo anterior, es preciso decir, para finalizar, que, efectivamente, Tomás no sigue la tendencia común al concepto de tiempo en Aristóteles, en Kant y en el propio Heidegger (Pulido, 2021), a saber, la progresiva búsqueda de una fuente común de su determinación y, más específicamente, en modo alguno

piensa que esa fuente tenga que ver con el alma, con el sujeto o con el *Dasein*. La crítica de Heidegger según la cual Tomás *no* sigue en esto a Agustín podría ser inclusive una de las ideas mejor pensadas por parte del filósofo de Roccasecca, pues de esta manera se evade de entender el tiempo como una proyección de la finitud humana. Heidegger (2006b) asumía explícitamente dicha tesis: “el ser que nosotros conocemos como el superior es el ser del hombre. De manera que este antropomorfismo es el más apropiado como primer camino” (Heidegger, 2006b, p. 80). En su filosofía, cabe aclarar, “ser del hombre” no significa el género humano, sino el *Dasein* propio, futuriente y finito, es decir, el que es capaz de una individualización radical de su ser (Heidegger, 2009, p. 51). En Tomás, por el contrario, no existe tal fuente privilegiada de determinación del tiempo. Ni siquiera Dios es tal fuente; no se busca una fuente de la determinación del tiempo, sino que se indaga por el origen de su existencia como la realidad del acto de ser o como la actualidad del mundo-temporal creado.

Referencias

- Aertsen, J. (2000). Filosofía cristiana ¿Primacía del ser *versus* primacía del bien?. *Anuario Filosófico*, 33, 339-361. <https://doi.org/10.15581/009.33.29542>
- Agustín, S. (1956). *La Trinidad* (L. Arias, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anselmo. (1998). *Proslogion* (J. Ribas, Trad.). Técnos.
- Aoiz, J. (2007). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Aquinoccio.
- Aristóteles. (1995). *Física* (Libros III-IV) (A. Vigo, Trad.). Biblos.
- Aristóteles. (2013). *Metafísica*. Edición trilingüe (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Boecio. (2005). *La consolación de la filosofía* (P. Masa, Trad.). Ediciones Perdidas.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (M. Abellá Martínez, Trad.). Encuentro.
- Burrell, D. (1999). Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. En N. Kretzmann, & E. Stump, (Eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (pp. 60-84). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521431956.004>
- Coope, U. (2005). *Time for Aristotle*. Physics IV. 10-14. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199247900.001.0001>
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía II* (J. C. García Borrón & A. Doménech, Trans.). Ariel.
- De Aquino, T. (1952). *Suma contra los gentiles* (J. M. Pla Castellano, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (1965). *Comentario a la Física de Aristóteles* (P. M. Maggiolo, Ed.). Marietti.

- De Aquino, T. (2001a). *De Potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.
- De Aquino, T. (2001b). *Summa Theologiae*. Parte I. Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Aquino, T. (2004). *Suma contra los Gentiles* (C. I. González, S. J., Trad.). Editorial Porrúa.
- De Aquino, T. (2019). *De ente et essentia. Sobre el ente y la esencia*. Edición bilingüe. (Trad. equipo de la Facultad de Filosofía de la UPAEP). Facultad de Filosofía de la UPAEP.
- De Vogel, C. J. (1961). *Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne*. *Revue des Sciences Religieuses*, 35(4), 337–355.
<https://doi.org/10.3406/rscir.1961.2296>
- Echauri, R. (1996). El esse en los primeros escritos de santo Tomás. *Sapientia*, 51, 59-70.
- Fabro, C. (2010). *Partecipazione e Causalità*. Opere Complete, vol. 19. EDIVI.
- Fabro, C. (2017). *Esegesi tomistica*. Opere Complete, vol. 23. G. Trombini e M. Lattanzio (Eds.). EDIVI.
- Filippi, S. (2015). Sobre la metafísica del exodo. *Studia Gilsoniana*, 4(2), 99-115.
- García Marqués, A. (2014). ¿Hay tres Tomás de Aquino? En R. Alvira Dominguz & M. Herrero, (Eds.). *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira* (pp. 277-291). Eunsas.
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la edad media* (A. Pacios, Trad.). Gredos.
- Gilson, E. (1978). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás* (Fernando Múgica, Trad.). Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, E. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval* (R. Anaya Dorado, Trad.). Ediciones RIALP.
- Hankey, W. (2012). Aquinas, Plato and Neoplatonism. En B. Davies (Ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (pp. 55–64). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0005>
- Heidegger, M. (2005). GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). GA 23: *Geschichte der Philosophie von Tomas von Aquin bis Kant*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006b). GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2008). GA 88: *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). GA 2: *Sein und Zeit*. Klostermann. <https://doi.org/10.1515/9783110329414.195>
- Marion, J-L (2007). *Dios sin el ser* (D. B. González, J. B. Vila y C. E. Restrepo, Trad.). Ellago Ediciones.
- Martínez Marzoa, F. (2011). *Heidegger y su tiempo*. Akal.
- Pulido Blanco, J. (2021). La historia del concepto de tiempo a través de Aristóteles, Kant

- y Heidegger [Tesis de Doctorado]. Universidad Complutense de Madrid/Pontificia Universidad Católica de Chile.
<https://docta.ucm.es/entities/publication/1342b636-3ea0-4993-8f93-cdc55052c864>
- Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles* (J. López de Castro, Trad.). Herder.
- Robighi, S. (1973). *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Laterza.
- Seidl, H. (1988). Entwicklungslinien von Aristóteles über Avicenna zu Thomas. En T. von Aquin. *Über Seiendes und Wesenheit* (pp. 131-134). Felix Meiner.
- Serra Pérez, M. (2022). La actualidad del esse en la metafísica tomista. *Trans/Form/Ação*, 45(3), 129-152. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p129>
- Serra Pérez, M. (2024). 'Metaphysics of the Exodus': Debating Platonic Versus Christian Traces in St Thomas' Concept of Being. *Sophia*, 63, 637-657.
<https://doi.org/10.1007/s11841-024-01006-0>
- Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Volpi, F. (1988). Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a16-29. En E. Rudolph (Ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* (pp. 26-66). Klett-Cotta.

Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica*

Marjorie Schliebener Tobar

Universidad Mayor, Chile
marjorie.schliebener@umayor.cl

Recibido: 14 de mayo de 2025 | Aprobado: 14 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360807>

Resumen: El siguiente artículo propone revisar una de las principales críticas de Levinas a Heidegger, relacionada con advertir una suerte de anulación de toda alteridad a partir de la comprensión de *Dasein* en cuanto ente que es cada vez el mío. Ésta es entendida, desde el filósofo francés, como un egoísmo esencial, ubicando a la ética como previa a la ontología, en tanto filosofía primera. Sin embargo, a través de la discusión de la diferencia ontológica y del *Mitsein* heideggeriano, veremos que, a nuestro juicio, la crítica de Levinas se encontraría más bien ubicada en un ámbito óntico de las cosas, a diferencia de Heidegger, quien cuida mantener su programa filosófico en el orden ontológico. Si bien, el presente trabajo se dedica a resaltar tales diferencias, no se busca tomar partido por uno o por otro filósofo, sino que, más bien, pretende aportar en la aclaración del suelo temático donde tales críticas se desenvuelven.

Palabras clave: Mitsein, egoísmo esencial, ontología, óntico, ética

Cómo citar este artículo:

Schliebener Tobar, M. (2026). Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica. *Estudios de Filosofía*, 73, 160-180. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360807>

* Este trabajo se ha realizado en el marco del desarrollo del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

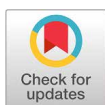
Levinas and heideggerian co-being: reflections from the ontological difference

Abstract: The following article proposes to review one of Levinas's main criticisms of Heidegger, which belongs to a sort of annulment of all alterity based on the understanding of *Dasein* as the being that is each time mine, interpreted by the French philosopher as an essential egoism, positioning ethics as prior to ontology, as the first philosophy. However, through a discussion of the ontological difference and Heidegger's *Mitsein*, we will see that, in our view, Levinas's criticism is situated in the ontic realm of things, unlike Heidegger, who strives to maintain his philosophical program in the ontological order. Although this work is dedicated to highlighting such differences, it does not aim to take sides with either philosopher but rather to contribute to clarifying the thematic ground on which such criticisms unfold.

Key words: *Mitsein*, essential selfishness, ontology, ontic, ethics

Marjorie Schliebener Tobar. Doctoranda en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera. Académica de la Universidad Mayor, Chile. Sus líneas de investigación corresponden a la fenomenología y la ocupación humana, Filosofía de la Medicina y Filosofía de la Psiquiatría.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7078-7759>



Introducción

Ya conocidas son las críticas que Levinas desarrolló al programa filosófico de Heidegger, específicamente el de *Ser y Tiempo*, que aparecen, por ejemplo, en sus obras: *El tiempo y el otro*, *Entre Nosotros* o, más claramente, en *Totalidad e Infinito*, la que podría ser considerada como una obra anti *Ser y Tiempo* (Peperzak, 2011, p. 151), dentro de la cual Heidegger sería el adversario por excelencia de Levinas (Sabrovsky, 2011, p. 56). Algunas de tales críticas cuestionan la comprensión de *Dasein* como el “ser del ente que cada vez es *mío*” (Heidegger, 2006, p. 41), en cuanto fenómeno que “contempla la soledad en el seno de una relación previa con otro” (Levinas, 1993, p. 78), el cual conduciría a un egoísmo esencial que terminaría por anular toda alteridad. Frente a tales advertencias, Levinas propone ubicar a la ética, como ética de la responsabilidad, previa a la ontología y como filosofía primera, determinando que el sentido de la orientación absoluta recaería en el Deseo del Otro (Levinas, 1974, p. 56), un otro con rostro que en su visitación interpelaría, de modo casi exhortativo, sus necesidades. Así “Levinas lee y critica a Heidegger como expresión de una comprensión, que no hace justicia a los fenómenos éticos, como estos se muestran, porque los somete a esquemas ontológicos” (Peperzak, 2011, p. 153), cuando, más bien, a lo que habría que atender, sería la respuesta al llamado del otro (Mena, 2015, p. 110).

En el contexto de dicha discusión nos preguntamos si acaso tales críticas se sitúan en el mismo suelo comprensivo o no, esto es, identificar si las exigencias de Levinas se encuentran en la misma dimensión de las cosas con respecto a lo que critica de Heidegger. De esta manera, atenderemos brevemente a las principales concepciones de la diferencia ontológica del filósofo alemán, así como también al *Mitsein*, con el propósito de reflexionar, posteriormente, desde el criterio óntico-ontológico, sobre el problema que Levinas desarrolla en torno a la anulación de toda alteridad. Nos detendremos, específicamente, en dos aspectos, a saber: 1) individuación del *Dasein* y el quiebre del *Mitsein* en la propiedad del *poder-ser* y 2) la ética como previa a la ontología.

1. El problema de la diferencia ontológica y el *Mitsein* de Heidegger

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 1997, p. 321), distingue cuatro problemas ontológicos fundamentales que, como unidad, constituirían la totalidad de la problemática ontológica fundamental. Estos son: la diferencia ontológica, la articulación fundamental del ser, las posibles modificaciones del ser y de la unidad de su concepto y, finalmente, el carácter de verdad del ser.

En dicho contexto, el primer problema que Heidegger mienta es la diferencia ontológica: la distinción entre el ser en general y el ente, advertencia fundamental

de su programa filosófico. Surge así la *necesidad* de plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser, en cuanto a que en el preguntar mismo ya se encontraría una comprensión previa de lo buscado, así como en el acto de preguntar mismo, el cual posee su propio carácter de ser (Heidegger, 2006, p. 5). Como afirma, “lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser” (Heidegger, 2006, p. 6), es decir, el ser del ente, no el ente mismo, sino aquello que lo hace ser. Por tanto, para interrogar al ente es preciso abordarlo desde su ser y no desde otro ente; “si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo” (Heidegger, 2006, p. 6). Ese ente que interroga, que somos nosotros, corresponde al *Dasein*.

Sin embargo, ¿cómo se distingue el ser en general y el ente? ¿Cómo es posible realizar, por una parte, la consideración óntica del ente y, por otra, la consideración ontológica del ser? Heidegger menciona al respecto que “captar la comprensión del ser significa comprender previamente *el* ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender el *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 322). Ésta permitiría determinar un comportamiento respecto del ente, en cuanto relación práctica con él; así, el trato mismo hablaría, a su vez, de la comprensión de ser del ente en cuanto ente. De esta manera “sólo a la luz de la comprensión del ser, puede comparecer el ente *como* ente” (Heidegger, 1997, p. 390). Aquí es posible distinguir una comprensión que se relaciona con el *Dasein* mismo, es decir, con un ente, el *comprender* óntico y, además, otra en la que el ser se comprende en el sentido de su existencia, el *comprender* existencial (Heidegger, 1997, p. 395).

En dicho contexto, conviene advertir que tales distinciones no corresponderían a subdivisiones o tipos de comprensión que puedan darse por separado o alternadamente, que puedan articularse o desarticularse. Tampoco se trataría de una oposición entre una esencia y su realización fáctica, sino de una diferencia entre la posibilidad estructural del ser del *Dasein* y la ejecución de su facticidad cotidiana. Así, el sí-mismo no correspondería a una entidad acabada, sino a una posibilidad que se actualiza en la ejecución fáctica del existir. De esta manera, la diferencia ontológica se despliega entre el horizonte de posibilidad que define la estructura del *Dasein* y sus múltiples modos de realización óntica. Por lo tanto, la primacía óntico-ontológica se daría como una sola unidad (Rodríguez, 2015, p. 54), es decir, en una relación de co-pertenencia.

En este sentido, Heidegger aclara que su objetivo es posibilitar una comprensión del ser en general, que atienda a la constitución existencial del *Dasein*, esto es, a su comprensión ontológica. Esta tendría la finalidad de “poner de manifiesto en qué se fundan las estructuras fundamentales del *Dasein* en su unidad y totalidad” (Heidegger, 1997, p. 322). A esta comprensión existencial le co-pertenece el comportamiento del *Dasein* con el ente, fenómeno que exige, a su vez, una comprensión óntica. En relación con esta co-pertenencia, Heidegger aclara que “sólo me puedo comportar

respecto del ente si el ente mismo puede comparecer a la luz de la comprensión del ser” (Heidegger, 1997, p. 397). Así, en todo *Dasein fáctico* el ser y el ente aparecen simultáneamente develados (Heidegger, 1994, p. 199).

En tal contexto ¿cuál es la relación con el ente que se descubre cuando la respuesta por lo que él es descansa en él mismo, omitiendo o desconociendo su ser mismo correspondiente a su sentido de ser? ¿Qué resulta de la fragmentación entre lo ontológico y lo *óntico*?

Un modo de ocultar la unidad íntima entre lo ontológico y lo *óntico* es, por ejemplo, según Heidegger, buscar explicar al ente a partir de un ente (Heidegger, 1997, p. 473), es decir, “determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente” (Heidegger, 2006, p. 6), ya que “el ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente” (Heidegger, 2006, p. 6). Así, se puede dar la posibilidad de que lo *óntico* se pierda y disuelva en lo ontológico o que lo ontológico se elimine o desaparezca cuando a éste se le explique a través de lo *óntico* (Heidegger, 1997, p. 466). Tales vías, pues, sólo permitirían comprender aquello que *hay* desde una relación teórica y objetivada o, en último caso, incompleta, que, según Heidegger, le pertenecería a la investigación positiva, propia de las ciencias, las cuales serían exclusivamente *ónticas* (Grondin, 2015, p. 22). Estas delimitarían sus distintas regiones con sus precisos objetos temáticos sólo desde un sector del ente mismo (Heidegger, 2006, p. 9); sin embargo, desconocería la investigación que a todas ellas les precede y que correspondería a aquella que fundamenta la posibilidad de que sus mismos objetos temáticos se donen, todos ellos, como entes.

Dichas comprensiones se alejarían de uno de los propósitos fundamentales del proyecto heideggeriano: desarrollar una analítica existencial, esto es, ontológica, derivada de la pregunta por el sentido del ser del ente y su acceso, pues “sólo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. Ésta es la condición necesaria” (Heidegger, 1997, p. 397).

Ahora bien, tal diferenciación ontológica podría parecer, en primera instancia, confusa en el contexto del trato cotidiano con el mundo, pues en nuestras ocupaciones nos relacionamos de inmediato con múltiples entes intramundanos y con los otros, experiencia que (Heidegger, 2006, p. 43) denomina “inmediatez *óntica*”. De este modo dicha experiencia se vivenciaría como un trato que ocurre de golpe, sin la posibilidad de poder salir de este modo de relación, es decir, de ausentarnos del trato cotidiano inmediato con los entes. Tal situación, entonces, podría generar que el acceso a un comprender *óntico*-ontológico del *Dasein* se presente con dificultad y tienda a la confusión, donde “lo *ónticamente* más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (Heidegger, 2006, p. 43). Aquí, el co-estar heideggeriano, podría, asimismo, permanecer lejano y oculto desde su comprensión existencial de cara a su despliegue fáctico y *óntico*.

La experiencia de *inmediatez* óptica, que corresponde a cómo el *Dasein* en su cotidianidad se comporta, esto es, “inmediata y regularmente absorbido por su mundo” (Heidegger, 2006, p. 113), ocurriría en el trato mismo con los entes intramundanos y los otros, en el horizonte del *cuidado*, siempre en el contexto de la estructura originaria y fundamental, a saber, comprender al *Dasein* como “estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2006, p. 53). Ahora bien, esta última indicación implica que no hay sujeto sin mundo y que, por consiguiente, no podría darse un yo aislado sin los otros (Heidegger, 2006, p. 116). Esto, de modo positivo, permitiría aclarar que el *Dasein* siempre se encuentra en una situación de *coexistencia* en la cotidianidad inmediata, en un mundo en común [*Mitwelt*], donde el *estar-en* significa un *coestar* con los otros. Asimismo, los otros, entonces, se desplegarían en el modo de la *coexistencia* [*Mitsein*] (Heidegger 1994, p. 325; 2006, p. 118; 1995, p. 94).

Así, por una parte, en el contexto del mundo circundante, los otros aparecen en cuanto relacionados con los útiles, en el sentido de la ocupación que los encuentra en tanto que productores/as, vendedores/as, proveedores/as, organizadores/as, etc. Por ejemplo, el libro que he obtenido hace un par de días remite a quien lo ha escrito, editado, impreso, distribuido, vendido, comprado y regalado. De esta manera:

Estos otros que así “comparecen” en el contexto de los útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí, sino que esas “cosas” comparecen desde el mundo en el que ellas están a la mano para otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío (Heidegger, 2006, p. 118).

Por otra parte, el modo de ser de los otros coincide con el del *Dasein* y se presenta como un modo de estar-en-el-mundo. Según (Heidegger, 2006, p. 119) ellos “comparecen desde el mundo en el que el *Dasein* circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia”. De este modo, al referirnos a los otros no hablamos de entes separados ni de meros objetos a la mano, sino de cómo el *Dasein* se comprende a sí mismo en el mundo. Así, los otros son coexistentes en su condición de coexistencia porque el *Dasein* es esencialmente coestar [*Mitsein*]. Esta coexistencia “no tiene otra posibilidad de acaecer sino ‘en’ el ahí originariamente abierto como público” (Johnson, 2012, p. 66).

Ahora, el modo de trato que el *Dasein* presenta con los útiles es circunspectivamente a la mano, a la manera de *ocupación* [*Besorgen*]. Sin embargo, el modo de ser del *Dasein* con respecto a los otros no corresponde a tal ocupación, sino que, más bien, el trato con los otros implicaría una relación con otro *Dasein*, por lo tanto, éstos no se pueden ‘ocupar’ entre ellos, sino que el modo de ser, en este caso, correspondería a la *solicitud* [*Fürsorge*] (Heidegger, 2006, p. 121). Aquí no habría decisión acerca de lo positivo o negativo que podría significar una relación específica con otros, sino que “solo se indica el hecho de que a la vida humana le

pertenece un tipo de trato característico con otras vidas distinto a la mera utilización” (Johnson, 2012, p. 52).

Así, el *Dasein* se mueve en distintos modos posibles de *solicitud*, a saber: “ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros” (Heidegger, 2006, p. 121). Tales ejemplos serían posibilidades deficientes de trato con el otro, sin embargo, Heidegger también considera posibilidades positivas de *solicitud*, como, por ejemplo, un modo de *solicitud* en el que uno puede anticiparse al poder-ser existensivo del otro devolviéndolo a su cuidado en sentido propio, ayudando a este otro a “hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (Heidegger, 2006, p. 122).

La relación del *Dasein* con los otros en cuanto *solicitud* pertenece a una indicación originaria y existencial. Así, en tal consideración no cabría la posibilidad de comprender a los otros como un simple estar ahí de varios sujetos que se encuentran junto a otras cosas (Heidegger, 2006, p. 123), sino que en el estar con otros, vuelto hacia los otros hay una relación ontológica de *Dasein* a *Dasein*, donde los otros serían “aquellos con los que yo también me encuentro en una situación determinada, aquellos de los cuales no me ‘distingo’, pues ‘son como yo’, viven la situación ‘como yo la vivo’, a pesar de que luego se comporten de manera diferente a la mía respecto a ella” (Johnson, 2012, p. 53). Tal referencia nos muestra que, finalmente, aquel otro es antes que todo *coexistencia* [*Mitdasein*], es un *nosotros*, “concebido desde el principio como un momento del estar juntos en la forma de nosotros” (Peperzak, 2011, p. 157).

Ahora bien, luego de la breve exposición relacionada con la diferencia ontológica y el *Mitsein* de Heidegger, a continuación, revisaremos las principales críticas que Levinas realiza a esta comprensión de coexistencia con el propósito de, posteriormente, analizarlas desde el criterio de la diferencia ontológica. De esta manera, en lo que sigue, atenderemos a los aspectos que Levinas desarrolla de modo crítico: individuación del *Dasein* y el quiebre de la relación con el otro en el modo de la *Eigentlichkeit* y la consideración de una ética antes que la ontología.

2. La crítica de Levinas al *Mitsein*

A lo largo de la obra de Levinas se puede encontrar recurrentemente una crítica central al programa filosófico heideggeriano que, de modo general, acusa de una actitud de autorreferencia del *Dasein*, la que generaría una anulación de la alteridad, dando cuenta de un valor central en la analítica existencial de Heidegger, a saber: el egoísmo (Guibal, 1992, p. 342). Al respecto, Levinas menciona que “nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia el otro” (Levinas, 2001, p. 238). Aquí, el autor hace referencia a que, en Heidegger, se

daría una priorización del *Dasein*, en cuanto sí mismo, con relación a los otros, quienes quedarían de lado a la hora de acceder a un modo propio de ser.

Con el propósito, entonces, de exponer con mayor detalle la crítica central recién comentada, a continuación, nos detendremos en dos dimensiones de ésta, las que corresponden a: 1) individuación del *Dasein* y el quiebre de la relación con el otro en la propiedad del poder-ser; y 2) la consideración de la ética antes que a la ontología.

2.1. Individuación del *Dasein* y el quiebre del *Mitsein* en la propiedad del poder-ser

Uno de los aspectos que hace parte de la crítica de Levinas a Heidegger remite a la autorreferencia y priorización del sí-mismo antes que la responsabilidad por el otro (Levinas, 2001, p. 240). Esta tendencia se advertiría, por ejemplo, en el *por-mor-de-si* [*Worumwillen*], movimiento que apunta a una preocupación o cuidado de sí por parte del *Dasein*, “al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser” (Heidegger, 2006, p. 84). Tal expresión manifestaría una dimensión de interioridad que desconocería a los otros, en tanto que el *Dasein* buscaría sólo su propio poder-ser [*Seinkönnen*] (Levinas, 2002, p. 87). De este modo, los otros que comparecen en el mundo vivenciarían el sacrificio de la alteridad en virtud de un *Dasein* que sólo se preocuparía de sí. Aquí, el propósito de cumplir el más propio poder-ser, desde Levinas, implicaría una anulación del Otro que consistiría “en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad” (Levinas, 1974, p. 48).

Si bien Levinas reconoce que Heidegger considera el *coestar* [*Mitsein*] como estructura ontológica fundamental del *Dasein*, menciona que en la práctica “no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial” (Levinas, 1993, p. 78), sino que al final de cuentas siempre se trataría de un ser aislado, de una soledad previa a la relación con el otro. Al respecto, Levinas critica la preposición con [*mit*] presente en la expresión *Miteinandersein* [estar recíprocamente con los otros], aludiendo a que el *mit* da cuenta de una relación a propósito de algo en referencia al propio *Dasein*, *para* sí, y no *para* ese otro (Levinas, 1993, p. 79) falta de rostro y voz (Guibal, 1992, p. 343). Así, incluso en relación con los otros, Heidegger propondría que el movimiento final de ésta residiría en el retorno a la soledad del *Dasein*. De esta manera tales relaciones, para Levinas, serían únicamente transitivas:

Toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy (Levinas, 1993, p. 80).

De todas maneras, con relación al *Miteinandersein*, Levinas acentúa el componente de reciprocidad del concepto, preguntándose si acaso dicho modo de relación entre uno y otro no se refiere entonces a la paz y el amor al prójimo (Levinas, 2001, p. 236).

Levinas critica el *Mitsein* y también alude a la solicitud [*Fürsorge*]. Señala que, si bien este fenómeno implica la posibilidad de una preocupación fáctica y efectiva por un otro, en la práctica dicha relación se desarrollaría, más bien, exclusivamente para el cuidado del propio ser que para el ser del otro. De este modo, la reciprocidad auténtica, según Levinas, consiste en atender la solicitud del otro, ocupándose de “su hambre y su sed, por su vestido, por su salud, por su techo” (Levinas, 2001, p. 236).

Ahora bien, el filósofo advierte que la concreción de la *Fürsorge* sucede en la cotidianidad del *Dasein*, en el mundo del *Uno* [*das Man*] (Levinas, 2001, p. 237). Sin embargo, en la vía hacia la propiedad [*Eigentlichkeit*], al logro del más propio poder-ser, el *Dasein* ya no requeriría más el camino de la relación con los otros, ni al modo del *Miteinandersein*, ni al de la *Fürsorge*. De este modo se rompería toda relación con los demás para alcanzar la propiedad. Tal aseveración correspondería a una de las grandes evidencias que Levinas rescata: que, al final, para que el *Dasein* alcance la propiedad, debe abstraerse de los otros y retornar a sí mismo, a su ontológica soledad.

Para alcanzar ese propio poder-ser, el *Dasein* debe adelantarse a su muerte “mediante una determinación libre y resuelta tomada por el estar ahí que, por ello es ser-para-la-muerte que anticipa la muerte en el desnudo de la angustia” (Levinas, 2001, p. 237). Tal movimiento correspondería a un retorno completo del ser del ente a sí mismo, en el que, siguiendo a Levinas, el *Dasein* se priorizaría así mismo por sobre la solicitud. Así, “la mayor crítica dirigida por Levinas al ‘Dasein’ heideggeriano es que su pregunta por el ser lo mantendría siempre dentro de sus propios horizontes y le impediría abrirse efectivamente a la alteridad del otro hombre” (Guibal, 1992, p. 349).

Si bien Levinas concede que en el estar-en-el-mundo heideggeriano es innegable la solicitud, sin embargo, menciona que se trata de

Una solicitud que está, sin duda, garantizada, pero también condicionada por el estar-en-el-mundo; innegable proximidad al otro, pero a partir de las ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos (Levinas, 2001, p. 238).

Levinas distingue aquí la solicitud heideggeriana del fenómeno de la aparición del Otro que es rostro. Éste aparecería como una *visitación* donde el rostro se manifestaría como el primer discurso, como un absoluto que revela y expresa, que “trastorna el egoísmo del Yo” (Levinas, 1974, p. 61). En tal fenómeno, el Yo perdería su identificación en una recepción de lo absolutamente otro (Levinas, 1974, p. 62). De modo contrario, el filósofo menciona que Heidegger describe que, en la relación

con los otros, el *Dasein* se refugia en sí mismo, para reflexionar sobre sí y seguir siendo él Mismo.

Ahora bien, tal movimiento hacia sí mismo, correspondiente al cuidado de sí, daría cuenta de un profundo egoísmo, en el que constantemente estaría en primer lugar nuestra propia vida, nuestros propios deseos, intereses y felicidad. En este sentido, Levinas menciona que “la necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del Yo para sí, egoísmo, forma original de la identificación, asimilación del mundo, en vista de la coincidencia consigo, en vista de la felicidad” (Levinas, 1974, p. 55). De esta manera, el filósofo asevera que cuando Heidegger plantea con respecto al *Dasein* que “el ser de este ente es cada vez el mío” (Heidegger, 2006, p. 41), se refiere a una preocupación individual, donde el cuidado se orientaría al logro de la felicidad particular del *Dasein* en cuestión, esto es, para sí mismo, premisa que, para ser lograda, se opone al Deseo del Otro (Levinas, 1974, p. 61). Desde aquí aparece el llamado levinasiano a la responsabilidad que despierta el Otro (Levinas, 2001, p. 231).

2.2. La ética como previa a la ontología

Levinas, frente al egoísmo que advierte en la relación del *Dasein* consigo mismo, menciona que el sentido de dirección absoluta es hacia el Otro, orientación en la cual “el Yo ante otro es infinitamente responsable” (Levinas, 1974, p. 62). Por lo tanto, en la visitación del rostro del otro, comprendida como un fenómeno de encuentro absoluto, la ética ocuparía el primer lugar de significación (Levinas, 1974, p. 68), llamando a “reconocer la primacía de la ética de la preocupación por el Otro” (Guibal, 1992, p. 346).

Al respecto, una de las críticas centrales a Heidegger que conducen a Levinas a anteponer la ética a la ontología, además de la soledad o movimiento autorreferencial del *Dasein*, corresponde al ser-para-la-muerte. Aquí Levinas se pregunta si acaso Heidegger no ha optado ya valóricamente, en su programa filosófico, por el momento de comprender que en la *resolución* [*Entschlossenheit*] el *Dasein* debe, en su “libertad para sí, salvaje e ingenua” (Levinas, 1974, p. 62), tomarse a sí entre manos con independencia para lograr la propiedad [*Eigentlichkeit*]. Este movimiento originario sugiere que habría que decidir primero por el propio sí-mismo antes que por el otro. Por ello, Levinas plantea: ¿por qué no elegir al otro, o morir por el otro, en lugar de por uno mismo, como superación del *conatus essendi* que busca únicamente perseverar en el ser? De este modo, lo humano

se revelaría como responsabilidad respecto de otro hombre [...], en donde la inquietud por la muerte de otro importa más que la preocupación por sí mismo. Lo humano de morir por otro que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad respecto del prójimo y, quizás, la inflexión primordial de lo afectivo como tal (Levinas, 2001, p. 239).

En este mismo sentido, con respecto a la posibilidad de morir por, Levinas critica a Heidegger cuando menciona que “*nadie puede tomarle al otro su morir*” (Heidegger, 2006, p. 240), es decir, que la muerte misma no puede ser compartida ni transferida. Al respecto, si bien, Heidegger plantea que es posible morir por otro, éste lo entiende como un sacrificio. Sin embargo, Levinas se refiere a esto como un “simple sacrificio”, sin que la ‘muerte por otro’ pueda verdaderamente liberar al otro de morir” (Levinas, 2001, p. 240), aseverando que ni la ética del sacrificio conmueve a la ontología de Heidegger.

Frente a la mismidad egoísta que desconocería toda alteridad, Levinas propondría un humanismo de la responsabilidad, reemplazando la trascendencia ontológica por la ética (Primiciero, 2021, p. 265). Para él, “al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido de ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (Levinas, 2002, p. 214). Así, el filósofo, transforma el ser-en-el-mundo por un ser-para-el-otro. En este mismo sentido, “se puede decir que nosotros estamos aquí para servir a *lo bueno*. La *idea de lo bueno* desborda la totalidad del ente; ésta domina *más allá del ser*” (Peperzak, 2011, p. 161).

Ahora bien, ya expuestas de forma breve dos críticas principales al programa de Heidegger centradas, principalmente, en la alteridad como secundaria y elegible para el *Dasein*, frente al llamado de una ética de la responsabilidad previa a la ontología; a continuación, desarrollaremos una reflexión con respecto a estas discusiones desde el criterio de la diferencia ontológica.

3. Reflexiones acerca de la crítica de Levinas al *Mitsein* desde el criterio de la diferencia ontológica

Ya hemos expuesto al inicio del presente texto, de modo breve, aquello a lo que se refiere Heidegger con la diferencia ontológica. Así pues, hemos demarcado que una comprensión óntico-ontológica implica advertir al ente y a su sentido de ser de modo unido y co-perteneciente. Desde aquí podríamos preguntarnos, a propósito de las críticas de Levinas al *Mitsein* de Heidegger ¿a qué ámbito de comprensión, desde la diferencia ontológica, pertenecen tales advertencias? ¿Será que Levinas desarrolla una objeción más bien óntica a un planteamiento ontológico? Y, finalmente, ¿la discusión se delimita en una misma dimensión problemática?

Así, con respecto a la individuación del *Dasein*, en cuanto una declarada renuncia al otro, lo primero que advertiremos es que tanto Heidegger como Levinas convienen en que hay presencia de un yo y un otro. Ahora bien, en el caso heideggeriano, el filósofo cuida que no se comprenda al *Dasein* como un “yo aislado” ni como un sujeto que, posterior a su existir, se le sumen relaciones con otros externos a él, sino que, más bien, busca plantear al yo-tú en cuanto una co-pertenencia dada de antemano

en una estructura ontológica fundamental reconocida como ser-en-el-mundo, en cuanto un nosotros. De esta manera

sólo en la medida en que el sujeto queda determinado a través del ser-en-el-mundo, puede convertirse, en tanto que tal yo, en un tú para otro yo. Sólo porque soy un yo existente, soy un posible tú para otro como yo. La condición fundamental de la posibilidad del yo de ser un posible tú en el ser-con otro, se funda en que el Dasein, en tanto que el yo que es sea de tal modo que exista como ser-en-el-mundo. Pues tú significa: tú, que eres conmigo en el mundo (Heidegger, 1997, p. 422).

El filósofo aclara que la relación del *Dasein* con los otros *Dasein* se encuentra en una dimensión ontológica y óntica inseparable. Comprender al *Dasein* como un yo individual podría explicar una comprensión en la que este, ónticamente, podría encontrarse en soledad con respecto a la compañía o no de otros, como un modo particular de relación. Sin embargo, para que el *Dasein* mismo exista, ya, de antemano, se encontraría co-existencialmente con otros, lo cual correspondería a su sentido ontológico.

Así, Levinas rechaza el principio heideggeriano que “contempla la soledad en el seno de una relación previa con otro” (Levinas, 1993, p. 78), afirmando que la concepción de *Dasein* mienta un ente aislado cuya existencia es un hecho privado. Si bien, Levinas acepta que el *Mitsein* expresa la consideración de la relación con los otros en el mundo, afirma no incide en el existir mismo, pues “ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir” (Levinas, 1993, p. 81).

Ahora, ¿dónde podría radicar esta distancia comprensiva en la relación yo-tú? Si bien, hasta el momento aún es posible advertir una discusión a nivel ontológico, Levinas, en el momento en el que valora este ensimismamiento del *Dasein* como un egoísmo, transita a una dimensión óntica en tanto que acoge una caracterización particular del ser, en el mundo, en su relación con los otros. Desde aquí es que podemos comprender la siguiente afirmación de Cai: “la ignorancia de Heidegger respecto a los otros decepciona profundamente a Levinas” (Cai, 2021, p.13). Aquí, la aclaración de Cai refuerza la mirada centrada sólo en lo óntico, y no en el *Mitsein* en cuanto estructura de posibilidad ontológica y ejecución óntica, ya que indicar que Heidegger ignora a los otros, implicaría que este hubiese obviado su propia noción de *Dasein*.

Al respecto, cuando Heidegger menciona que el *Dasein* “es el ente que yo soy cada vez yo mismo; su ser es siempre mío” (Heidegger, 2006, p. 114), esto correspondería a una indicación ontológica que, ónticamente, permite advertir que soy yo, y no otros, aquel quien se mantiene en su propia identidad a través del cambio de comportamientos y vivencias, relacionándose siempre con esta multiplicidad. Así, Heidegger sitúa el uno mismo como alguien distinto de los otros sí mismos, lo que

nos permite reconocer concretamente a otro que yo no soy. Levinas comparte esta distinción al hablar de responsabilidad frente al otro, esto es: para que otro se me presente debe haber un uno mismo. Con todo, Levinas declara que “el pensar del ser de Heidegger debe ser superado mediante un pensar que no reduce al otro al ser” (Peperzak, 2011, p. 157). Dastur aclara que Levinas “no acepta la idea de una posible participación del ser en el otro [...]”. Quiere permanecer en el nivel de la dualidad entre el yo y el otro y no acepta la idea de una posible unificación” (Dastur, 2012, p. 135). De hecho, Bax afirma que Levinas sostiene que “el otro debe ser comprendido como otro, es decir, en sus propios términos y no en los de nadie ni de nada más” (Bax, 2017, p. 390).

Cuando Levinas acusa la autorreferencia del *Dasein*, se centra en la posible relación o no de un uno con otro, dando cuenta del egoísmo que éste asigna al programa de Heidegger. Sin embargo, al reconocer la multiplicidad ya mencionada, podríamos advertir que el egoísmo podría ser una posibilidad óntica de relación entre el yo y el tú, mas no el único modo de ser absoluto. De esta manera, cuando Heidegger habla de la individuación del *Dasein* se está refiriendo en términos ontológicos a tal fenómeno y cuando Levinas habla del egoísmo del ser estaría ubicando su crítica más bien desde un suelo óntico. No obstante, en *Totalidad e infinito*, Levinas sitúa el egoísmo sobre el trasfondo de una neutralidad impersonal, en la que el ser se manifiesta como anonimato, es decir, como un “susurro anónimo del hay” (Levinas, 2002, p. 177). Este anonimato remitiría a un fondo indiferenciado, un *hay* impersonal que antecede toda individuación o particularización, en el cual el ser no se presentaría todavía como rostro ni como relación ética, sino como pura existencia neutra. Desde aquí, podríamos advertir, que Levinas se refiere al egoísmo como un aspecto más bien ontológico.

Ahora bien, esta dimensión se vincula con la noción de *economía*, que describe la interioridad del yo en su morada y su goce. Dicha interioridad, podría cerrarse en un sesgo egoísta, como cuando el filósofo aclara que “es para sí, como en la expresión ‘cada uno para sí’, para sí, como es para sí ‘el vientre hambriento que no tiene orejas’ capaz de matar por un bocado de pan; para sí, como el saciado que no comprende al hambriento” (Levinas, 2002, p. 137). En este sentido, la economía levinasiana no trasciende de inmediato a lo ético, sino que describe un modo óntico de existir en el que la mismidad sostiene su propio interés.

Así, aunque Levinas reconozca un plano ontológico de diferenciación, lo decisivo, a nuestro juicio, es que el egoísmo se despliega en el nivel óntico de la facticidad del habitar, del goce y de la necesidad. Tal lectura, permitiría afirmar que el egoísmo no correspondería a la esencia última del ser, sino a una modalidad posible de su realización óntica. Ahora bien, incluso cuando Levinas tematiza el egoísmo en un registro ontológico, lo hace atribuyendo a ese plano un contenido específico, es decir, un modo de ser en particular. De esta manera, la crítica levinasiana introduce en el

nivel óntico una determinación que ya describe un modo de existencia, colocando así un aspecto de la esfera óntica en el ámbito de lo ontológico.

En este punto, relevante resulta contrastar con la analítica existencial de Heidegger. Así, cuando el filósofo se refiere al por-mor-de-sí

no le está asignando un contenido, sino, por el contrario, está manifestando una *indicación formal* y ontológica que marca la *ipseidad* en general de todos los entes que son [*Dasein*] y que posibilita por tal razón su ser-con [*Mitsein*], la pluralidad de éstos, y, además, toda posible conducta dentro de aquella coexistencia [*Mitdasein*] (Primiciero, 2021, p. 274).

De este modo Heidegger, busca determinar *cómo* el *Dasein* se abre y despliega mundo, para comprender al existente que lo singulariza en la vida cotidiana. Así se lograría acceder al contenido, como, por ejemplo, cualquier modo particular de comportamiento, desde su sentido. De esta manera, el egoísmo, la solidaridad, la amistad o la violencia se comprenderían como posibles desde tal indicación formal, en la que ya está constituida de antemano una mismidad originaria.

A partir de dicha discusión, y del énfasis de Levinas en lo óntico, quizás, podemos comprender, desde el egoísmo, su crítica con respecto al ser-para-la-muerte heideggeriano, que lo interpreta como ser-para-mi-muerte y no morir por o para otro. Al respecto, afirma que en Heidegger “cada uno muere para sí” (Levinas, 2001, p. 240), sin asumir que la propia muerte podría liberar al otro de morir, dejando de lado la prioridad del otro sobre mí. Así, cuando Levinas menciona *por su muerte, morir por él o morir su muerte* (Levinas, 2001, p. 240), se estaría refiriendo a un otro fáctico, a éste o a aquel, situándose en el campo del contenido, del qué, de lo óntico. Por otra parte, cuando Heidegger habla del ser-para-la-muerte, manifiesta que “la muerte es sólo un existitivo *estar vuelto hacia la muerte*” (Heidegger, 2006, p. 234), no desde una significación biológica que, por ejemplo, implique comprender la muerte del cuerpo orgánico, sino desde el nivel ontológico-existencial, en el que el *Dasein* se adelanta a la posibilidad de experimentar su finitud, pero sin dar el paso a un no-existir-más que le significaría una pérdida del ser-en-el-mundo. De este modo, “el *fin* del ente *qua* *Dasein* es el *comienzo* de este ente *qua* mero estar-ahí” (Heidegger, 2006, p. 238).

Ahora bien, en relación con el morir por otro o para otro, Heidegger refiere que

bien podría alguien ir a la muerte por otro. Sin embargo, esto siempre significa: sacrificarse por el otro “*en una causa determinada*”. Semejante morir por... no puede empero significar jamás que de este modo le sea tomada al otro su muerte. El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “*es*”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein* (Heidegger, 2006, p. 240).

Aquí, Heidegger se plantea la posibilidad de morir a causa de otro, de entregar la vida en razón de otro, pero niega que se pueda experimentar el morir del otro o, más bien, que muera la muerte de otro. En este sentido, Levinas, a nuestro parecer, cuando se refiere al morir por otro, “a la desmesura del sacrificio, la santidad de la caridad y la misericordia” (Levinas, 2001, p. 240), se refiere *ónticamente* a morir por *éste* o por *aquel*. En cambio, Heidegger se refiere al sentido ontológico del anticiparse a la muerte en cuanto por-mor-de-sí-mismo, como posibilidad de acceder al más propio poder-ser. Dado que el *Dasein* es cada vez el mío en cada ocasión, es que éste no podría vivenciar el despliegue en el mundo de otro *Dasein* de cara a su muerte: yo no soy tú, sin embargo, ambos somos *Dasein* y concretamos nuestros sentidos de modo singular en la vida cotidiana, coexistiendo en función de nuestra propia finitud. Así: “individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados, sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia” (Heidegger, 1997, p. 408).

Dicha discusión acerca de la muerte, en síntesis, da cuenta de la diferenciación que Heidegger realiza en tanto muerte inauténtica y muerte auténtica, en la segunda sección de *Ser y Tiempo*.

Respecto a la muerte inauténtica, Heidegger se pregunta respecto a cómo el *uno* [*Das Man*] se comporta frente a la posibilidad de la muerte. En este contexto, tal interrogante debiera ubicarse en la estructura de la *habladuría* [*Gerede*] (Heidegger, 2006, p. 169), ya que sería justamente allí donde el *Dasein* cotidiano daría a conocer cómo interpreta su estar-vuelto-hacia-la-muerte. Aquí, la publicidad del convivir cotidiano “conoce” la muerte como en cada caso, esto es, como un caso o un hecho de muerte, en cuanto éste o aquel muere o en cuanto “todos los días personas mueren”. De este modo, la muerte se presentaría como un hecho habitual, pero lejano a quien se interroga, ya que “otros son los que mueren” o yo “moriré alguna vez, sin embargo, ahora no”. Así la estructura del “*uno se muere*” daría cuenta del modo cotidiano de ser del estar-vuelto-hacia-la-muerte, en cuanto “la muerte llegará algún día, pero aún no está aquí”. Quizás sea tal comprensión del ser-para-para-la-muerte, esto es, la inauténtica, aquella que Levinas discute al momento de advertir que Heidegger niega la posibilidad de morir por otro fáctico, por ejemplo, cuando se refiere al sacrificio.

En este sentido, Ciocan (2007) plantea el problema de la primera y segunda muerte entre Heidegger y Levinas. En concreto, Ciocan menciona que, para Heidegger, la primera muerte es la propia muerte, siendo que para Levinas la muerte del otro recibiría el estatuto de primera muerte (Ciocan, 2007, p. 267). Así, la muerte del otro, para Heidegger, no ofrecería sentido alguno para la propia muerte. Mas, sólo podríamos equiparar y jerarquizar las comprensiones de muerte entre un filósofo y el otro si es que, efectivamente, habláramos de la muerte de dos sujetos (yoes) distintos y luego discutiéramos la relevancia de la muerte de uno para el otro y viceversa. Sin embargo, no podríamos comparar una muerte con la otra si es que la primera

se interroga ontológicamente, en cuanto un adelantarse-a-la-muerte, y la segunda, como una experiencia *óntica* de muerte, esto es, del fallecimiento del uno o del otro.

Ahora bien, respecto de la muerte auténtica, Heidegger aclara que el estar-vuelto-hacia-la-muerte debe comprenderse como un estar vuelto hacia una posibilidad propia (Heidegger, 2006, p. 260), distinta a aquello posible de concretar en el mundo circunspectivo de los útiles. De esta manera, el estar-vuelto-hacia-la-muerte no se encontraría al modo de un ente a la mano o como algo que está-ahí. Ya que si la muerte estuviera-ahí, entonces su posibilidad se acabaría con su realización; sin embargo, el estar-vuelto-hacia-la-muerte misma es ella la posibilidad, que debe ser interpretada y sobrellevada como posibilidad.

Tal referencia a la posibilidad de la muerte auténtica nos remite, finalmente, a la propiedad o autenticidad [*Eigentlichkeit*], y a la crítica que Levinas realiza a la anulación completa del *Mitsein* en la estructura de la *resolución* [*Erschlossenheit*], en el movimiento auténtico donde el *Dasein* elige, libremente, encontrarse y tomarse entre manos. En *Entre Nosotros* se menciona: “nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia otro” (Levinas, 2001, p. 238). Aquí el filósofo enfatiza la elección de *sí mismo que ocurriría en el modo de la autenticidad*, en desmedro de la elección por la solicitud o por el otro. Al respecto, destaca la desvinculación de toda relación del *Dasein* con el otro en el poder-ser-más propio, afirmando la tesis del existir egoísta. Como alternativa, Levinas acude a plantear “lo humano de morir por otro que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad respecto del prójimo y, quizás, la inflexión primordial de lo afectivo como tal” (Levinas, 1974, p. 239).

Ahora bien, con respecto a esta última discusión, y en vistas del criterio de diferencia ontológica, Heidegger advierte que, en el contexto del modo propio de ser,

el fracaso de la ocupación y de la solicitud no significa de ningún modo una desvinculación de estas maneras de ser del *Dasein* respecto del ser-sí-mismo propio. Como estructuras esenciales de la constitución del *Dasein*, ellas forman parte de la condición de posibilidad de la existencia como tal. El *Dasein* es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que *en cuanto* ocupado estar en medio de... y solicito estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del mismo-uno (Heidegger, 2006, p. 263).

Así, la mentada desvinculación provocada por la angustia [*Angst*], donde el mundo de la ocupación y de la solicitud “no ofrecen nada”, refiere a que esta disposición afectiva [*Befindlichkeit*] le quita la posibilidad al *Dasein* de comprenderse *cadentemente* a partir del “mundo” y de la interpretación pública (Heidegger, 2006, p. 187), mas sin que el *Dasein* pierda su estructura fundamental que corresponde siempre a ser-en-el-mundo, pues

no se trata, por lo tanto, de despreciar o de dejar el “Mitwelt” o el “Mitsein”, sino que de hacerlos pasar, en la medida de lo posible, de la modalidad dominante del ‘Man’ anónimo e impersonal a la modalidad y al espacio del “Selbst”, o sea de la relación entre libertades radicalmente distintas (Guibal, 1992, p. 350).

De esta manera, Heidegger se refiere a una individuación contraria a que una “cosa-sujeto” quede efectivamente aislada en un vacío sin mundo, sino que el *Dasein*, en esta situación, experimentaría extremadamente el mundo como mundo, en cuanto modificación existencial que se abre a “la más propia posibilidad fáctica del poder-estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2006, p. 295). En este sentido, la individuación que comprende al mundo, su mundo, como ya no cadente, permitiría asumir la *actitud* auténtica de ser libre para elegirse y concretarse en su máxima posibilidad de ser en el mundo. De esta manera, sí-mismo y mundo nunca dejan de co-pertenecer (Cornejo, 2021, p.56). En palabras del filósofo

en tanto posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el *Dasein* pueda comprender, como coestar, el poder-ser de los otros. Puesto que el adelantarse hasta la posibilidad insuperable abre también todas las posibilidades que le están antepuestas, en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existencial del *Dasein entero*, es decir, la posibilidad de existir como *poder-ser-entero* (Heidegger, 2006, p. 280).

Tal posibilidad propia o auténtica bien puede concretarse, por ejemplo, a la manera de un *Dasein* entregado al altruismo y a la ayuda incondicional a los otros, o a una relación solícita guiada por la responsabilidad y sacrificio hacia los otros. Tales ejemplos darían cuenta de modos de relación fácticas y singulares, ónticas, que se pueden dar sin problemas desde un ente que se cuida propiamente en el cuidado de los otros. Así, desde Heidegger, en este caso, se atiende más a la dimensión ontológica –sin olvidar la co-pertenencia de la diferencia ontológica– y, desde Levinas, a una posibilidad óntica, dentro de todas las otras posibilidades que se puedan manifestar en la multiplicidad característica de los existentes en el mundo.

Para Ciocan, una de las distinciones fundamentales entre Heidegger y Levinas, es que “si Heidegger parte del olvido del ser, Levinas parte, en cambio, del olvido del otro” (Ciocan, 2007, p. 248). A partir de dicha referencia, podríamos afirmar que la pregunta por el ser mismo, en cuanto ontología, busca aclarar, entre otras cuestiones, el hecho de que sea posible, en la vida cotidiana, tener a un otro cara a cara, en distintos posibles modos de relación. Aquí, *ser* y *otro*, tampoco podrían compararse desde un mismo suelo temático, siguiendo la vía de nuestras discusiones, ya que, desde la misma pregunta por el ser, en general, es que podría, luego, surgir la pregunta por el otro e incluso, si queremos, desde éste, lograr una mayor y profunda comprensión del ser.

Conclusiones

En primer lugar, se ha presentado la diferencia ontológica heideggeriana y su concepto de *Mitsein*; en segundo lugar, se han expuesto las dos críticas centrales de Levinas relativas a la soledad del *Dasein* y a la anulación de la alteridad. Con este recorrido, es posible sostener que dichas críticas —la autorreferencia egoísta del *Dasein* y la ética de la responsabilidad previa a la ontología— se encuentran en un suelo problemático más bien óntico. De esta manera, Heidegger, a través de la diferencia ontológica, busca indicar aquellos aspectos formales y existenciales que posibilitan la existencia humana, esto, desde un nivel ontológico en co-pertenencia con el nivel óntico; en cambio, Levinas, busca acceder a una descripción detallada de cómo se desarrolla la vida humana en un modo de ser específico, esto es, óntico.

Así, las advertencias levinasianas que se ubican en un ámbito óntico de comprensión apelarían a cuestiones ubicadas en un suelo problemático más bien ontológico. En este sentido, podríamos advertir que las objeciones de Levinas, tratadas en el presente texto, con respecto a Heidegger, no se encontrarían en un mismo suelo comprensivo que permita una discusión delimitada dentro de una misma dimensión de las cosas, sino que, a nuestro juicio, las comprensiones involucradas en el intercambio crítico pertenecerían a dos naturalezas temáticas diferentes.

Tales afirmaciones se muestran, por ejemplo, en la caracterización del egoísmo frente a una indicación formal del cómo ontológico y óntico del *Dasein*. Aquí, tal comportamiento humano, desde Heidegger, comprendería una posibilidad óntica de ser en la cotidianidad, como cuantas otras distintas se pueden desplegar, a saber: el altruismo, la indiferencia, la solidaridad, etc., ya que “la precedencia del ser no es ni óntica ni ética, sino precisamente onto-lógica” (Guibal, 1992, p. 354). Asimismo, tanto Ciocan (2025) como Bambach (2007) afirman que Heidegger se mueve dentro de un enfoque ontológico y Levinas lo hace dentro del campo de la interrogación ética (Ciocan, 2025, p.17), donde el *Mitsein* quedaría, para Heidegger, ubicado como una categoría ontológica éticamente neutral y, por el contrario, para Levinas, correspondería a la base misma de la ética (Bambach, 2007, p.211).

También podemos advertir el ejemplo del ser-para-la-muerte frente al planteamiento de morir por otro de Levinas. En este caso, el primer carácter heideggeriano acerca de la muerte mienta un movimiento existencial en el que, nuevamente, una de sus posibilidades fácticas de despliegue en la vida cotidiana puede ser, efectivamente, morir por otro o para otro. Sin embargo, aquello que no podría suceder es morir la muerte del otro, ya que correspondería a una imposibilidad ontológica. En efecto, sería posible que, ónticamente, el *Dasein* pudiera morir por o para otro, sacrificando su ser-en-el-mundo, sin embargo, ontológicamente este no puede experimentar la finitud del otro, esto es, morir su muerte.

En este contexto, es importante destacar que tales conclusiones sólo se delimitan a las críticas que Levinas realizó a Heidegger aquí desarrolladas, y no a los programas filosóficos de ambos en su totalidad. Al respecto, resultaría interesante profundizar más detalladamente, por ejemplo, en el salto que realiza Levinas en su crítica desde la ontología heideggeriana a una exigencia óntica que termina centrándose en una máxima ética y, advertir en su desarrollo, las principales comprensiones que permiten realizar un puente entre lo ontológico y lo óntico. Por otra parte, hemos dejado de lado, por ejemplo, el problema de la libertad en Heidegger y su crítica levinasiana, así como también el tema de la paz y el amor que el prójimo despertaría y que definiría al ser-por-el-otro (Levinas, 2001, p. 236), temáticas que, para los fines de las presentes reflexiones exigen mayor detención y consideración de otros aspectos de los que aquí hemos delimitado.

Ahora bien, otro ámbito problemático que aquí se ha dejado de lado, con el propósito de circunscribir la discusión respecto de la diferencia ontológica, principalmente desarrollada a partir de *Ser y Tiempo*, corresponde a las directas implicancias de la crítica levinasiana al *Mitsein* en el contexto del pensamiento ulterior del Heidegger, denominado *Kehre*. Aquí, la apertura al ser ya no depende de un proyecto existencial particular del *Dasein* (Heidegger, 1989, p.292), sino de un acontecer impersonal que hace posible toda comprensión sin reducirla a la iniciativa de un ego. Así, el acontecimiento (*Ereignis*) desautoriza toda centralidad del *Dasein*, hecho que subvierte cualquier posible lectura subjetivista o egoica que Levinas le pueda atribuir a Heidegger. En dicho contexto, el otro no aparece como un “tú” frente a un “yo”, sino como un co-apropiado llamado por el ser y que habita la misma apertura en una relación de co-pertenencia (Heidegger, 1989, p. 310). Si bien, la profundización de tales discusiones excede los propósitos del presente texto, detenerse en estos podría bien argumentar nuestras principales conclusiones.

Finalmente, como ya lo hemos planteado, llegamos a la conclusión de que, efectivamente, las comprensiones que aquí se confrontan distan de la posibilidad de un intercambio que se encuentre en el mismo ámbito y horizonte temático. Situación en la que quizás se reconozca la advertencia de Heidegger, a propósito del ocultamiento de la unidad íntima entre lo ontológico y lo óntico, precisamente en la manera de hacer desaparecer a lo ontológico explicándolo a través de lo óntico.

Referencias

- Bambach, C. (2007). Bordercrossings: Levinas, Heidegger, and the Ethics of the Others. *Modern Intellectual History*, 4(1), 205-217. <https://doi.org/10.1017/S1479244306001144>
- Bax, C. (2017). Otherwiew than Being-with: Levinas on Heidegger and Community. *Hum stud*, 40, 381-400. <https://doi.org/10.1007/s10746-017-9432-x>

- Cai, W. (2021). Freedom, Normativity and Finitude: Between Heidegger and Levinas. *Hum Stud*, 44, 397–411. <https://doi.org/10.1007/s10746-021-09580-9>
- Ciocan, C. (2025). Heidegger and Levinas on the Phenomenology of the Hand: between work and responsibility. *South J Philos*. <https://doi.org/10.1111/SJP.70000>
- Ciocan, C. (2007). Les repères d'une symétrie renversée : La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Lévinas. *Studia Phaenomenologica*, Special Issue, 241–278. <https://doi.org/10.5840/zeta-emmanuel200710>
- Cornejo, J. (2021). La forma del sí mismo como autoafección. *Studia Heideggeriana*, 10, 53–69. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.145>
- Dastur, F. (2012). Levinas and Heidegger. ¿Ethics or Ontology? In F. Raffoul & D. Nelson (Eds.), *Heidegger and Levinas: Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other* (pp. 133–158). University Press.
- Grondin, J. (2015). La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser. En R. Rodríguez (Ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 15–35). Tecnos.
- Guibal, F. (1992). Entre Levinas y Heidegger. *Arete*, 4(2), 337–376. <https://doi.org/10.18800/arete.199202.002>
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Johnson, F. (2012). La investigación acerca del otro y la filosofía existencial. *Actuel Marx*, 12, 45–69.
- Levinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Levinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Paidós Ibérica.
- Levinas, E. (2001). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (6ª). Sígueme.
- Mena, P. (2015). El fenómeno de la apelación. *Co-herencia*, 12(23), 107–137. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.5>
- Peperzak, A. (2011). Algunas Tesis para la Crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger. *Signos Filosóficos*, 13, 151–168.
- Primiciero, J. A. (2021). Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y libertad ontológica son trascendentales a la ética. *Studia Heideggeriana*, 10, 263–281. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.124>

- Rodríguez, R. (2015). La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein. En R. Rodríguez (Ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (pp. 51–70). Tecnos.
- Sabrovsky, E. (2011). La crítica de Lévinas a Heidegger en Totalidad e Infinito. *Ideas y Valores*, 45, 55–68.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Oralidad, escritura y escuela: una lectura pedagógica de los inéditos de Emmanuel Levinas*

Natalia Rodríguez Martín

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, México
nataliarodriguez@filos.unam.mx

Recibido: 18 de junio de 2025 | Aprobado: 29 de julio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361225>

Resumen: Este artículo examina la distinción entre oralidad y escritura en la obra de Emmanuel Levinas como una clave interpretativa para comprender la génesis de su noción de enseñanza. El análisis busca sentar las bases para una lectura pedagógica de su pensamiento, argumentando que esta exige ir más allá de *Totalidad e infinito*, donde la enseñanza queda despojada de su contenido pedagógico. La exploración de los escritos inéditos y de los textos dedicados a la educación judía permite reconstruir las ideas de Levinas sobre la escuela y la lectura, así como examinar la influencia de la tradición talmúdica en su concepción de la interpretación de lo escrito. A partir de ello, se concluye que las reflexiones sobre los fines pedagógicos de la *École Normale Israélite Orientale* y sobre la tradición de lectura de la Torá impregnan sus textos inéditos y ofrecen así un marco que contextualiza y justifica la aparición de ciertos términos pedagógicos en ellos. En este sentido, el artículo abre una nueva vía de interpretación de los inéditos de Levinas en clave educativa y muestra que, si bien es posible recuperar una dimensión pedagógica en su obra, esta se configura con anterioridad a la redacción de *Totalidad e infinito*.

Palabras clave: enseñanza, oralidad, escritura, escuela, fenomenología

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Martín, N. (2026). Oralidad, escritura y escuela: una lectura pedagógica de los inéditos de Emmanuel Levinas. *Estudios de Filosofía*, 73, 181-203. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361225>

* Este trabajo es producto de la estancia posdoctoral realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de agosto de 2024 a julio de 2025, gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM (POSDOC). El proceso de investigación fue acompañado por el asesor de mi estancia, el Dr. Pedro Enrique García Ruiz.





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

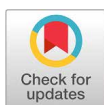
Orality, writing, and school: a pedagogical reading of Emmanuel Levinas' unpublished works

Abstract: This article examines the distinction between orality and writing in the work of Emmanuel Levinas as a key to understanding the genesis of his notion of teaching. The analysis seeks to lay the groundwork for a pedagogical reading of his thought, arguing that this requires reading beyond *Totality and Infinity*, where teaching is stripped of its pedagogical content. The exploration of unpublished writings and Levinas' texts devoted to Jewish education enables the reconstruction of his ideas on school and reading, as well as an examination of the influence of the Talmudic tradition upon his conception of scriptural interpretation. From this foundation, it is concluded that reflections on the pedagogical aims of the *École Normale Israélite Orientale* and on the tradition of Torah reading permeate his unpublished texts, thereby offering a framework that contextualizes and justifies the appearance of certain pedagogical terms within them. In this regard, the article opens a new avenue for interpreting Levinas' unpublished works through an educational lens and demonstrates that, whilst it is possible to recover a pedagogical dimension in his work, this dimension was configured prior to the writing of *Totality and Infinity*.

Key words: teaching, orality, writing, school, phenomenology

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 posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0875-7224>



1. Introducción: El lugar de Levinas en la pedagogía

Al referirse al otro como maestro y a la relación con él como enseñanza, Levinas abrió la posibilidad de hacer una lectura pedagógica de la ética presentada en *Totalidad e infinito*. Especialmente en los últimos años ha crecido el número de artículos y libros dedicados a la cuestión de la educación en Emmanuel Levinas, casi todos ellos inspirados por el uso de términos del ámbito pedagógico para referir la relación ética con el otro. Gran parte de estas investigaciones han apostado por hacer una apropiación original de los términos propuestos por Levinas, seguramente debido a la falta de una tematización explícita de la pedagogía en sus escritos filosóficos.

En el ámbito hispanohablante destaca el aporte de Joan-Carles Mèlich, que, a partir de la lectura de Levinas, ha apostado por comprender la enseñanza como acogida hospitalaria del otro (Bárcena Orbe & Mèlich Sangrà, 2000, p. 125) o como un aprender a cuidar del otro (Mèlich Sangrà, 2014, p. 135). Si bien esta interpretación está inspirada en los textos de Levinas y responde a un intento creativo de pensar la educación a partir de su propuesta ética, cabe señalar algunos riesgos de asociar la relectura de Mèlich a la filosofía de Levinas olvidando algunos puntos diferenciales. Por un lado, partir de una enseñanza entendida como acogida hospitalaria del otro ha llevado a algunos intérpretes a denegarle la agencia principal al educador o a la educadora en el acto de la enseñanza (Ortega Ruiz & Romero Sánchez, 2024, pp. 324-325), cuando, muy al contrario, en *Totalidad e infinito* se insiste en la importancia del maestro y se critica a la mayéutica precisamente por ser un modelo en el que el rol de la persona educadora es intrascendente. Por otro lado, la insistencia en el cuidado del otro asociado a la figura de quien está aprendiendo y no de quien enseña (Garrison, 2008; Jaramillo Ocampo et al., 2018; Mèlich Sangrà, 2014, p. 140; Paredes Oviedo, 2018, p. 144) contradice el discurso de *Totalidad e infinito*, donde se insiste en la maestría del otro y en la irreversibilidad de la relación con el otro como maestro.

A partir de su lectura de Levinas, otros intérpretes han intentado sentar las bases de una pedagogía que pone en el centro la relación educativa y la responsabilidad por el otro. Aunque esta intuición responde a los principios de la ética levinasiana, se encuentran casos en los que ha derivado hacia discursos que incluso hablan de empatía (Ortega-Ruiz & Romero-Sánchez, 2025) y asumen un reconocimiento del sí mismo en la experiencia del otro (MacKay et al., 2025, p. 94), ideas lejanas a la propuesta de Levinas. Igualmente desviada de la filosofía de Levinas es la propuesta de una educación en valores que insiste en el contexto particular de cada educando (Romero Sánchez & Pérez Morales, 2012, p. 106), puesto que la referencia a la exterioridad del otro no radica en su concretización histórica o social, sino en su trascendencia ética.

Los límites de estas interpretaciones ya han sido mostrados por Rocha de la Torre (2021), quien ha señalado el riesgo de traicionar la profundidad filosófica de la obra levinasiana con ellas. Fuera del ámbito hispanohablante encontramos críticas que van en el mismo sentido. Michael Wimmer (2011) advierte sobre el peligro de instrumentalizar la filosofía de Levinas para aplicarla a la educación, puesto que con ello se puede llevar a la negación de su propio sentido, en tanto que *Totalidad e infinito* no presenta una idea de enseñanza que se pueda traducir a propuestas pedagógicas concretas. En la misma dirección apunta Vase Frandsen (2012), quien claramente insiste en la falta de contenido pedagógico del concepto de enseñanza en esa obra, por lo que propone circunscribirlo a un término ético y a una metáfora de la figura del otro. En este sentido, cabe destacar también el artículo de Matanky (2018), que hace una recopilación de las principales interpretaciones pedagógicas de la obra de Levinas y tiene una posición crítica ante aquellas que asumen literalmente la propuesta ética de entender al otro como maestro y proponen una ética pedagógica en la que el maestro es inspirador por su vulnerabilidad y su trascendencia, como en el caso de Strhan y Joldersma. Al igual que Rocha de la Torre (2021), Matanky (2018) acusa a estos intérpretes de no asumir la profundidad filosófica del concepto de enseñanza en *Totalidad e infinito*, crítica con la que coincide plenamente.

El problema de intentar fundamentar una filosofía de la educación en la lectura e interpretación de *Totalidad e infinito* estriba principalmente en que el sentido de la enseñanza en esa obra es de carácter ético y no pedagógico. No obstante, esto no implica renunciar a la búsqueda de una reflexión sobre la educación en la obra de Emmanuel Levinas. Esta se puede reconstruir tomando como punto de partida otras obras de Levinas, principalmente sus conferencias y textos inéditos, así como los trabajos relativos a la *École Normale Israélite Orientale* (ENIO), entidad que dirigió durante más de 30 años. Especialmente en los dos últimos *corpus* encontramos un análisis sobre la educación judía y su futuro y algunas propuestas pedagógicas concretas que Levinas articula para reestructurar la ENIO en su periodo como director. Por lo tanto, ambas fuentes permiten un pequeño acercamiento a las preocupaciones pedagógicas de este filósofo.

Ya Katz (2013) ha mostrado qué tan enriquecedor puede ser leer estas obras junto a los escritos filosóficos de Levinas. Según su interpretación, la presencia de conceptos del ámbito pedagógico en la obra filosófica de Levinas responde a la voluntad de dar cuenta de la importancia de la formación ética del sujeto en el judaísmo y de compartir esta intuición con un público no judío. Si bien esta lectura puede pecar de cierto reduccionismo, puesto que no podemos limitar el contenido de la obra filosófica de Levinas a la formación ética del sujeto, Katz sigue una intuición correcta, en tanto que ciertamente hay un hilo común entre los documentos de la dirección de la ENIO, los textos sobre educación judía y *Totalidad e infinito*, a saber:

la preocupación por la práctica de la enseñanza y una interpretación filosófica de este concepto. Además, es factible defender que Levinas quería acercar el pensamiento judío a personas no pertenecientes a esta tradición, precisamente partiendo de su insistencia en que la ENIO estuviera abierta a personas no pertenecientes a esta cultura (Levinas, 1946). Si bien en los escritos dedicados a la ENIO se destaca el carácter judío de esta institución, también se insiste en que precisamente la educación en la tradición hebrea es un camino hacia el humanismo judío y el universalismo (Levinas, 1956b). Con esto se reafirma su voluntad de desarrollar un pensamiento hebreo orientado a un público universal.

La enseñanza no es el único concepto asociado a la educación que aparece tanto los textos filosóficos como en los que podríamos llamar judío-pedagógicos. Otro caso es el par escritura-oralidad, hasta ahora muy poco trabajado entre quienes se dedican a la obra de Levinas. Recuperar la discusión de ambos conceptos permite, por un lado, mostrar su proceso de construcción a partir, especialmente, del segundo tomo de los inéditos y así profundizar en la noción de enseñanza tal como es presentada en *Totalidad e infinito*. Por otro lado, la tematización de lo escrito llevará necesariamente, en los textos de Levinas, al concepto de escuela, por lo que será posible establecer en este artículo una clara relación entre un elemento de sus escritos filosóficos y una reflexión propiamente pedagógica.

Para poder cumplir estos objetivos, el artículo inicia con una recuperación del término “enseñanza” en *Totalidad e infinito*, puesto que es indispensable partir de la profundidad filosófica de este concepto para entender que este no puede ser simplemente trasladado al contexto pedagógico y reducido a una pedagogía responsable o que atienda a la vulnerabilidad del alumnado. La noción de enseñanza en Levinas está atravesada por la importancia de la manifestación del otro como maestro, que es específica de la oralidad. Por lo tanto, aclarar este concepto y oponerlo a la escritura es el segundo paso de esta propuesta, en tanto que en esa diferencia se juega la comprensión de la temporalidad de la enseñanza y del encuentro con el otro. Tras esto, el artículo dirige su foco hacia la escritura y analiza su relación con la escuela para pensar esta institución no solo desde su función pedagógica, sino civilizatoria y, por lo tanto, política. Con esto, se recupera una de las pocas piezas que encontramos en Levinas para pensar lo político, más allá de su inicial reflexión sobre la fraternidad, de sus análisis de la figura del tercero y de la noción de justicia tal como se presentan en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Por último, el artículo se dirige a la noción de lectura para preguntarse por la posibilidad de construir una alternativa a la interpretación filológica de los textos, ya que Levinas se opone a ella de forma directa. Para resolver esto, es necesario partir de la tradición talmúdica para así mostrar que esta es la referencia implícita de Levinas a la hora de proponer que la lectura esté siempre acompañada por un maestro y que, por lo tanto, sea realmente enseñante.

2. La enseñanza y la presencia del maestro como oralidad

Partir de la enseñanza tal como la presenta *Totalidad e infinito* implica entenderla como un concepto ético: para llegar al término de enseñanza, Levinas primero debe afirmar que el otro es quien enseña y esto implica tanto su altura ética como su trascendencia¹. En este sentido, desde su misma formulación, Levinas no presenta la enseñanza como un concepto pedagógico, sino que con ella se refiere a la posibilidad de que alguien exterior me traiga algo que me trasciende, concretamente, la idea de infinito (Levinas, 2012, p. 49). Por lo tanto, lo que enseña el otro es su trascendencia (Levinas, 2012, p. 190), de manera que, cuando habla de enseñanza, Levinas se refiere al hecho de que el otro pone en mí algo que yo no podría tener por mí mismo (Levinas, 2012, p. 71). En otras palabras, la enseñanza corresponde a la condición magistral del otro, que está más allá de aquello que puedo captar, por lo que me enseña su misma maestría, es decir, su altura ética. Levinas aclara que el maestro solo necesita de su manifestación para enseñar, en tanto que la enseñanza está en su propio rostro, en su expresión, que es manifestación inmediata de su alteridad (Levinas, 2012, p. 71).

Si bien hasta este punto se hace patente la singularidad del significado de la enseñanza en *Totalidad e infinito*, es cierto que hay una asociación que puede invitar a una lectura pedagógica de dicho término. Esto se debe a que, al introducir su noción de enseñanza, el mismo Levinas la opone a la mayéutica. Esta referencia a la mayéutica, no obstante, tiene una función concreta: es un recurso para insistir en que, a diferencia del método socrático, la enseñanza “viene de lo exterior y me aporta más de lo que yo contengo” (Levinas, 2012, p. 49). Con esto se subraya su carácter trascendente, en tanto que el otro como maestro me enseña algo que no se puede haber encontrado antes en mí, algo que me supera de la misma manera como la idea de infinito supera su *ideatum* (Levinas, 2012, p. 21).

Al contrario de la mayéutica, que despierta ideas que ya se encontraban en mí, la enseñanza levinasiana apunta a una relación con lo exterior. El otro, en tanto que exterior, es rostro; concretamente, un rostro que no se reduce a su forma plástica, sino que consiste en ser manifestación de sí mismo por sí mismo.² Al contrario del fenómeno, que remite a un aparecer de algo, el rostro es epifanía, vale decir, es pura expresión; se presenta a sí mismo en su manifestación y no remite a nada más que a sí mismo (Levinas, 2012, p. 66). De esta manera, no hay mediación en él, sino que el propio rostro habla. Así, el rostro se manifiesta en su discurso y, como comenta Moati (2012), aparece como presencia expresiva y no como fenómeno.

1 El apartado titulado “La trascendencia como idea de lo infinito” muestra claramente esta relación entre altura ética y trascendencia (Levinas, 2024, pp. 45-50).

2 Dado que el tema de este artículo no es propiamente el rostro, no es posible profundizar en este concepto tan rico y clave para la primera gran obra de Emmanuel Levinas. Para una aclaración detallada de este término se recomienda la lectura de: Moati, 2012; Romano, 2011 y Wenzler, 1988.

La comprensión del rostro desde su presencia y su manifestación no mediada – en palabras de Levinas, καθ’αυτό– es la base para la introducción de la oralidad como modo propio del discurso del rostro. Si bien en *Totalidad e infinito* solo se menciona una vez el discurso oral al hablar de la presencia del otro (Levinas, 2012, p. 103), en el texto encontramos otras referencias implícitas, todas en relación con la manifestación del otro y su presencia (Levinas, 2024, p.p. 66, 73, 104, 202, 203, 336). ¿Cómo habla Levinas de la oralidad sin nombrarla directamente en esta obra? Concretamente se refiere al *Fedro* de Platón y al pasaje en el que la oralidad se define, en oposición a lo escrito, como aquel discurso que es capaz de defenderse a sí mismo (*Fedro*, 276a).

Las múltiples referencias a este pasaje del *Fedro* son una prueba fehaciente de que la diferencia entre escritura y oralidad es una de las claves para comprender con mayor profundidad el concepto de enseñanza en *Totalidad e infinito*. Concretamente, Levinas quiere subrayar la presencia viva del maestro en el discurso. Con esto, no solamente insiste en que la presencia del rostro tiene sentido por sí misma, sino que apunta a la capacidad de esta presencia de actualizarse continuamente, de manera que nunca queda atrás (Levinas, 2012). Por lo tanto, si el discurso oral consiste en esta posibilidad de socorrerse a sí mismo, añadiendo algo nuevo gracias a una presencia que sigue actualizándose, la temporalidad de la enseñanza pareciera ubicarse en un presente absoluto. Esto se debe a que el diálogo con el maestro puede continuar perpetuamente, en tanto que siempre está abierto a una nueva respuesta. Se trataría, por lo tanto, de una relación infinita en la que el otro siempre puede añadir algo nuevo, por lo que el discurso tiene constantemente la posibilidad de actualizarse sumando algo más a lo ya dicho.

Para profundizar en esto es necesario recurrir a los textos inéditos de Levinas, concretamente a la conferencia titulada “Lo escrito y lo oral”, de 1952. En ella se explicita la relación entre la presencia viva del maestro y la oralidad, por lo que es posible deducir que esta conferencia fundamenta y especifica algunas de las propiedades de la enseñanza que posteriormente quedan asumidas en *Totalidad e infinito*. Desde el inicio del texto, Levinas asocia la oralidad a un maestro que está expuesto a las preguntas del discípulo (Levinas, 2015), por lo que la relación entre oralidad y enseñanza es evidente. De hecho, la oralidad se presentará constantemente en la conferencia como la forma propia de la enseñanza, por lo que la duda por resolver más adelante en este artículo será, más bien, si lo escrito también puede tener este carácter magistral. No obstante, primero es necesario profundizar en esta comprensión de la enseñanza oral.

Levinas une la oralidad a la presencia del maestro, en tanto que solo aquel que está actualmente presente puede dar respuesta a las preguntas que se le plantean. Para insistir en ella, Levinas (2015) habla de una palabra viva que siempre está dirigida a alguien. Por lo tanto, la oralidad contiene tanto a quien habla como a quien escucha, puesto que implica un dirigirse a alguien que puede hacer preguntas. En este sentido,

la oralidad está inscrita en un diálogo que se actualiza con cada cuestionamiento o crítica y precisamente por eso está estrechamente asociada a la presencia. Strasser (1978) retoma esta idea con las siguientes palabras:

La expresión necesita del otro, al que se dirige y al que llama. Quien es llamado no es en absoluto algo imaginado o pensado. Por eso la palabra oral erige una relación que no puede remontarse a la relación sujeto-objeto: revela al otro. Solo a partir de esta revelación originaria se puede constituir el lenguaje como un sistema de signos. La palabra oral implica una pluralidad de hablantes; y el diálogo no presupone la universalidad y la generalidad, sino que más bien los hace posibles (Strasser, 1978, p. 46).

Son pocos los intérpretes de Levinas que han observado el papel de la oralidad, pero este breve comentario de Strasser deja claro cómo bajo esta clave se puede entender mucho mejor el carácter dialógico de la ética de Levinas ya desde *Totalidad e infinito*. En tanto que la oralidad presupone no solamente el habla, sino también la escucha, se evidencia que el discurso del rostro se sostiene sobre una concepción plural del lenguaje.

De lo anterior se sigue que la manifestación del otro se enmarca en un discurso oral. La oralidad indica sobre todo apertura del diálogo, esto es, señala el hecho de que siempre se puede añadir una palabra nueva, puesto que el otro está presente y se expresa. Por lo tanto, la palabra oral es viva porque es actual, en el sentido de que se actualiza en cada momento de enseñanza.

3. La escritura, una forma limitada de enseñanza

Ya desde el diálogo del *Fedro* se reivindicaba la oralidad en oposición a la escritura, puesto que lo escrito necesita la ayuda del padre —es decir, su autor—, ya que sus palabras no pueden ayudarse a sí mismas (*Fedro*, 276a). Levinas retoma esta idea, por lo que es necesario preguntarse si un discurso como el escrito, que no es palabra viva, se puede considerar enseñanza.

Por lo expuesto anteriormente, pareciera que *Totalidad e infinito* nos invita a responder negativamente a esta pregunta, especialmente si entendemos el escrito como obra y, por lo tanto, como palabra ya juzgada en ausencia de su autor (Levinas, 2012). El rechazo de Levinas a ver el rostro del otro en su obra reside sobre todo en que esta se puede reducir a contenido (Levinas, 2012), mientras que la relación con el otro es radicalmente distinta de la que tenemos con cualquier contenido. No obstante, el hecho de que no se tematice explícitamente la escritura en *Totalidad e infinito* hace que quede abierta la duda de si, para Levinas, todo texto se reduce a obra y, por lo tanto, no presenta maestría.

No obstante, esto contradeciría el contenido de su conferencia de 1952. En “Lo escrito y lo oral”, Levinas (2015) afirma que lo escrito abre una situación de diálogo y, por lo tanto, permite el contacto con una exterioridad, si bien este contacto no tiene la misma calidad del contacto que se da en la oralidad. A pesar de que la escritura queda, desde un primer momento, claramente subordinada a la oralidad, no se le niega su capacidad de dirigirse a alguien y, por lo tanto, de estar abierta a la exterioridad.

Aun cuando lo escrito se diferencia del producto y de la obra de arte porque se dirige a alguien y, por lo tanto, abre la situación del diálogo; este genera, no obstante, un diálogo decepcionante:

Que este diálogo sea decepcionante, que el escrito me hable sin responder {que no sepa ayudarse a sí mismo}, es una particularidad que debe incitarnos a subordinar lo escrito y el mundo que instituye a otra relación {al discurso oral}. Pero importa ante todo insistir en la existencia de semejante diálogo con una realidad que es un producto humano, y en las condiciones particulares en las que se desarrolla y en la forma en la que parece dar al mundo de los fenómenos la consistencia de la cosa en sí <¿superando?> la fenomenalidad de lo conocible {y de la habitación}. Como la palabra misma, nos aborda a partir de un centro que está absolutamente fuera de nosotros (Levinas, 2015, p. 143).

Si bien este fragmento inicia con un demérito de lo escrito respecto de lo oral, la última oración reafirma la idea de que la escritura también permite un contacto con lo exterior y, por lo tanto, con el otro. Así como el maestro habla, el texto también “me habla” (Levinas, 2015, p. 144). Además, afirma Levinas, el escrito suscita preguntas, aunque el autor no esté ahí para escucharlas. Por ambos motivos, es decir, por su posibilidad de hablar y de generar preguntas, el escrito es considerado palabra, según el lenguaje levinasiano, puesto que apela al lector y, por lo tanto, trae algún modo de presencia que se manifiesta en lo escrito.

No obstante, es evidente que la calidad de esta presencia es distinta a la del maestro oral, puesto que el autor está ausente. Cabe preguntarse, por lo tanto, si hay presencia del otro en lo escrito, para ver exactamente qué se pierde en él con respecto a la oralidad. La respuesta a esta cuestión la encontramos en una distinción que el mismo Levinas propone en “Lo escrito y lo oral”:

En la pregunta no importa sólo lo que se pregunta; esto sólo es cierto respecto del pensamiento filológico, en el que uno está solo preguntando y respondiendo. Lo que cuenta en la pregunta es el hecho de que se le hace a alguien. Por otra parte, no es lo mismo que interrogar a una experiencia, donde lo interrogado es también lo que está en cuestión. Interrogar a una experiencia es interrogarse sobre ella. En mi pregunta al maestro, llamo al maestro, apelo a él. La pregunta es posible porque la presencia misma del maestro frente a mí no puede traducirse

en términos de conocimiento. Porque yo no conozco al maestro, sino que tengo trato con él (Levinas, 2015, p. 148).

Para comprender este pasaje es útil recurrir a dos conceptos que Bernhard Waldenfels elabora a partir de los análisis de Husserl de la estructura de la pregunta en los tomos XI y XIX de *Husserliana*. En ellos, Husserl muestra lo que Waldenfels (2016) calificará como una polaridad intrínseca de la pregunta: por un lado, esta va a la búsqueda de cierto saber; por otro lado, remite a una petición que está dirigida a alguien. Siguiendo esto, se puede distinguir entre el polo de la *Sachfrage*, que podríamos traducir como la pregunta por una cuestión específica, y la *Anfrage*, que sería el polo que implica interpelar a otro para que nos dé una respuesta, es decir, dirigirse a alguien al preguntarle algo (Waldenfels, 2016).

Levinas está distinguiendo entre estos mismos polos en la cita anterior, puesto que separa aquello que es cuestionado de aquel que es puesto en cuestión. El segundo elemento, el carácter apelativo de la pregunta, es el que tiene más relevancia para su planteamiento, puesto que implica dirigirse a otro, relacionarse con él o, como dice el fragmento citado, tratar con él. La oralidad posibilita este trato, ya que en ella las preguntas están dirigidas a un maestro presente que puede respondernos. El texto, en cambio, nos mantiene en el pensamiento filológico, en el que uno puede formular preguntas específicas sobre algo (*Sachfragen*), pero estas pierden su carácter interpelativo (*Anfrage*), puesto que no hay nadie que pueda responderlas.

Por lo tanto, la lectura de un texto remite a cierta soledad, en tanto que obliga al lector a responderse a sí mismo (Levinas, 2015). Este será el principal problema del escrito y de la filología para Levinas: la falta de acceso al autor y, por lo tanto, la imposibilidad de dirigirse a él. De lo anterior, además, se deriva la necesidad del lector de responderse en soledad las preguntas que él mismo se plantea. En este sentido, en el texto no hay presencia viva de un maestro, aunque sí haya una palabra que se dirige a mí (Levinas, 2015, p. 145). Llegamos con esto a uno de los puntos más problemáticos de “Lo escrito y lo oral”: el carácter apelativo de la palabra y la distinción en francés entre *parole* y *mot*.³

Como ya se había mencionado, para que lo escrito tenga un valor propio en el discurso de Levinas (2015), es necesario que pueda dirigirse al lector, es decir, que le hable. Esto le da al texto un valor superior al que tiene un utensilio o una obra de arte, que no pueden suscitar preguntas. Por lo tanto, un texto se dirige a su lector,

3 Siguiendo la propuesta de García Baró y Huarte en la traducción de esta conferencia, la distinción entre estos dos conceptos se va a marcar con la palabra francesa entre paréntesis, ya que en español es muy difícil hacer una traducción diferenciada de estos dos conceptos, que remiten a la palabra escrita (*mot*) y la palabra hablada (*parole*). Véase la nota de los traductores en la edición española del texto (Levinas, 2015, p. 151). Es importante notar que esta distinción conceptual entre *mot* y *parole* no se mantiene de forma consecuente en el resto de conferencias que conforman el segundo volumen de escritos inéditos de Levinas. Habrá conferencias en las que *mot* también refiera a aquella palabra que posibilita la enseñanza, y, por lo tanto, la relación con el otro, como sucede en “Poderes y origen” (Levinas, 2015, p. 104).

abre un diálogo con él y, por esto mismo, se puede considerar palabra (*parole*) (Levinas, 2015, p. 144). Sin embargo, es esencial notar que existe una distinción entre la comprensión del texto como dirigido a alguien, esto es, como hablándole al lector, y una posible apelación. Este punto es especialmente enigmático, puesto que Levinas (2015) no aclara esta diferencia y solo la da por hecho al afirmar que el texto es palabra (*parole*), pero palabra sin apelación.

Para comprender esto es necesario mostrar que la apelación no refiere a la capacidad del texto de dirigirse a un interlocutor-lector, sino más bien a la posibilidad de este lector de interpelar al texto y, por lo tanto, de apelar a lo escrito. Por eso, Levinas (2015) afirma que lo escrito “habla sin escuchar, es ley” (p. 145), en tanto que no existe la posibilidad de cuestionar al texto esperando una respuesta de su parte. En otras palabras, si bien lo escrito me habla, yo no puedo hablarle de vuelta.

Además, también existe la posibilidad de que en el texto las palabras se reduzcan a *mots*, es decir, a palabras escritas que pueden ser interpretadas filológicamente, en tanto que son reducidas a signos (Levinas, 2015, p. 151). En este caso, las palabras no tienen actualidad, sino que remiten a un pasado ya caduco. Se trataría, pues, de esos casos en los que el lenguaje queda reducido a su valor representacional y pierde su carácter apelativo. En relación a esto, puede ser interesante usar un elemento del análisis de Chardel (2002) respecto a la escritura, si bien tomando en cuenta que su interpretación es anterior a los inéditos y, por lo tanto, tiene algunos déficits. A pesar de ello, hay una intuición muy buena en su propuesta: Chardel (2002) propone que la distinción entre oralidad y escritura descubre otra diferencia más esencial, a saber, la que se da entre Decir y Dicho.

Siguiendo esta interpretación, el texto escrito remitiría al carácter objetivable y representativo —en fin, apofántico— de lo Dicho, lo cual encaja perfectamente con el hecho de que Levinas (2015) señale la palabra escrita como palabra caduca, pasada. La palabra interpretada del escrito corresponde a la palabra del Dicho, donde el lenguaje ya es esclavo de la representación (Levinas, 2003). En contraste con esto, el Decir se asocia a la oralidad por su carácter expresivo, si bien este ya no se sostiene sobre la presencia del maestro. A pesar de que la asociación entre Decir y oralidad no se explicita en ningún momento, en el caso del par escritura y Dicho sí es posible remitir a ciertos pasajes de *De otro modo que ser* en los que se muestra claramente la unión entre ambos conceptos (Levinas, 2003, pp. 180, 247, 250), por ejemplo:

Al totalizar el ser, el discurso en tanto que Discurso aporta un desmentido a la misma pretensión de totalización. Retorno que se asemeja a aquel que pone en evidencia la refutación del escepticismo. Ciertamente en el escrito el decir se convierte en puro dicho, simultaneidad del decir y de sus condiciones (Levinas, 2003, p. 252).

A partir de fragmentos como este se puede observar que escrito y dicho actúan como sinónimos o elementos equivalentes, a pesar de que nunca se argumenta de forma elaborada cómo se llegó a su asociación. Por este motivo, faltan elementos para reconstruir el camino que llevó del escrito de los textos inéditos al escrito asociado al Dicho en *De otro modo que ser*. No obstante, es evidente la estrecha relación entre ambos, por lo que es posible pensar que el par escritura-oralidad fue una preconcepción de la dupla dicho-decir elaborada posteriormente.

Regresando al análisis de lo escrito en las conferencias publicadas póstumamente, es necesario notar que el texto no está condenado a mantenerse en el ámbito de la interpretación y del lenguaje apofántico, puesto que contiene dos posibilidades. Lo escrito puede o bien dar lugar a la palabra entendida como palabra viva y auténtica (*parole*), o bien quedarse en mera palabra filológica o literaria (*mot*), abierta a una interpretación monológica del lector. En el segundo caso, como comentaba Levinas en la penúltima cita, lo único que importa es el contenido de la pregunta y no a quién está dirigida, por lo que no hay un apuntar a la exterioridad o la trascendencia. Esto queda claro cuando Levinas, al hablar de lo escrito, afirma lo siguiente:

El que pregunta coincide con el que es preguntado. Aunque sea a través de la civilización. El lector se hace una pregunta a la que no puede hallar respuestas más que en otros escritos. Se llama a esto interpretar. Interpretar es ser más inteligente que el texto y, por consiguiente, reducirlo a los signos, haberlo superado. Las palabras (mots) aparecen como palabras (mots) y esta búsqueda de la verdad a través de las palabras (mots) es precisamente la filología (Levinas, 2015, p. 151).

Este pasaje es clave para comprender el paso argumentativo de la escritura a la civilización, que será tematizado en el siguiente punto de este artículo. Si bien el lector puede dirigirle sus preguntas al texto, este es un gesto sin sentido, puesto que no va a obtener una respuesta externa a sí mismo, ya que en este caso coinciden quien pregunta y a quien va dirigida la pregunta.

A pesar de que Levinas reconoce que quien lee, en su esfuerzo por interpretar, puede buscar respuestas en el *corpus* escrito de la tradición, tampoco en este caso habría una relación con lo exterior ni una posibilidad de apelar al texto. Esto se explica porque la civilización a la que pertenecemos es parte de nosotros, por lo que preguntarle a la tradición sería equivalente a dirigirnos la pregunta a nosotros mismos. Remitir a la propia cultura no es referirse a ninguna exterioridad, puesto que la segunda exigiría un encuentro con el otro que no se da en la primera. Por lo tanto, leer los textos de la civilización a la que pertenezco es equivalente a seguir en un monólogo, en tanto que no hay relación con el otro y, por lo tanto, tampoco puede haber enseñanza. En este sentido, interpretar implica seguir inmersos en un soliloquio histórico que Levinas caracteriza con el concepto de filología. Adentrarse en este

será útil para comprender la función de la escuela y lo escrito para el pensamiento de Emmanuel Levinas.

4. El valor civilizatorio de la escuela

Uno de los momentos en los que Levinas se dedica explícitamente a la cuestión pedagógica en su obra filosófica es en las contadas alusiones a la escuela y a lo escrito en los textos inéditos. Existe una clara correspondencia entre esta tematización de la institución educativa y la biografía de Emmanuel Levinas, que en esos momentos era director de la *École Normale Israélite Orientale (ENIO)*.⁴ En la interpretación que propone este artículo, este detalle no es casual, sino elemental para comprender la reflexión sobre la escuela y la civilización que Levinas va a proponer en sus escritos filosóficos. Por este motivo, es necesario leerlos junto a sus textos pedagógicos sobre la *ENIO* y tener en cuenta la tradición hebrea para su comprensión.

El punto de partida de esta reflexión son las repetidas alusiones a la escuela como el lugar donde aprendemos a leer (Levinas, 2015, pp. 104, 140; 2013, pp. 97, 178, 198). Levinas retoma esta idea de Thomas Carlyle, quien, en la quinta conferencia de *On heroes, hero worship, and the heroic in history*, defiende que todo lo que la universidad puede hacer por nosotros es lo que ya hizo la escuela primaria: enseñarnos a leer (Carlyle, 2001). En el primer tomo de inéditos, Levinas (2013) recupera esta propuesta para definir la escuela como el lugar de aprendizaje de la lectura, desde la escuela comunal hasta la facultad. No obstante, muy pronto Levinas añadirá un matiz: la relación oral aparece, para él, como condición de los escritos. En tanto que no aprendemos a leer solos, la posibilidad de la lectura se basa en la relación con un maestro con el que hablamos. Con esto, vuelve a afirmar la prioridad de la oralidad respecto de la escritura.

En relación con lo anterior, es esencial notar que, en el primer tomo de sus escritos inéditos, Levinas (2013), por primera y única vez, situará la relación con el maestro en la escuela:

La afirmación del maestro provoca la pregunta del alumno; el alumno no busca explicitar. La palabra del maestro es ya explícita. El paso de lo implícito a lo explícito no es tampoco un acontecimiento subjetivo del maestro, sino lo que él realiza como maestro, es decir, como hallándose en la institución de la escuela. La pregunta del alumno es absoluta; pide ayuda, se dirige al otro. Apunta al carácter inacabado de lo explícito, a su carácter problemático (Levinas, 2013, p. 221).

4 Para un análisis más profundo del trabajo de Levinas en la ENIO y su relevancia y relación con su pensamiento filosófico: Rodríguez Martín (2024). Referencias biográficas generales sobre el trabajo de Levinas como director de la ENIO: Malka (2006) y Lescourret (1996).

Cabe notar que, en los inéditos, la relación maestro-alumno se enmarca en la escuela y que esta servirá de fundamento para poder hablar de la lectura y de lo escrito. Estos fugaces momentos de los inéditos indican la génesis del concepto de maestro, una de las figuras del otro en *Totalidad e infinito*, a pesar de que el mismo Levinas va depurando esta noción hasta disociarla de la institución-escuela y de este intercambio de preguntas y respuestas al que señalan los inéditos.

El pasaje anterior, por un lado, indica la asociación de la enseñanza y la escuela y, por otro lado, abre la posibilidad de interpretar la escuela en un doble sentido. Si bien en los inéditos el papel institucional de la escuela es predominante y esto se sustenta sobre su relación con la lectura, esta referencia muestra que la escuela también es el lugar propio de la relación con el maestro (Rodríguez Martín, 2024). Desgraciadamente, Levinas no desarrolla esta segunda idea; sin embargo, esta puede ser una de las claves para explicitar que el concepto del maestro tiene cierta huella pedagógica. El trabajo de reconstruir esta lectura está en manos de quienes interpretamos la obra levinasiana.

Otro indicio que apunta en esta misma dirección se encuentra, de nuevo, en el primer tomo de los inéditos, en el que, al hablar de la escuela, Levinas sitúa la relación con el maestro “en la base de la sociedad” (Levinas, 2013, p. 178). Este pasaje confirma, al menos en esta época del pensamiento de Levinas, la asociación entre la relación de enseñanza, que en estos textos se sitúa en la escuela, y la relación ética con el otro-maestro. Para entender la cercanía entre ambas ideas es necesario trazar un arco argumentativo que Levinas no explicita en este punto, probablemente debido al carácter fragmentario de los escritos inéditos.

Cuando considera la relación con el maestro en el marco de la escuela, Levinas parte de la idea de que la lectura es su eje central. Por lo tanto, lo escrito marca esta relación, puesto que el objetivo de la escuela es que los alumnos aprendan a leer. No obstante, el camino para llegar a esta meta es el contacto con el maestro, puesto que es a él a quien se le dirigen las preguntas que surgen en el proceso de aprendizaje. En este sentido, en la escuela se da el puente entre la escritura y la oralidad: aprendemos a leer y a escribir porque nos acompaña un maestro en ese camino. Precisamente por eso, Levinas escribirá: “[L]a relación con el maestro en la base de la sociedad. Relación con aquel al que se puede preguntar. De lo Escrito a lo Oral. Insuficiencia de γράφοι λόγοι” (Levinas, 2013, p. 178).

La misma insuficiencia de lo escrito se resuelve por la presencia del maestro. El maestro acompaña la enseñanza de la lectura desde la alfabetización hasta el comentario de textos en la universidad. Esto muestra que en cada etapa de aprendizaje existe un interlocutor al que dirigir preguntas y críticas. La escuela sería, entonces, ese lugar donde nos encontramos con un maestro que, en el camino de adquirir la lectura y la escritura, aporta mucho más que el texto, puesto que su palabra es viva.

La escuela, además, presenta una estructura de fundamentación semejante a la de la escritura. De la misma manera que la escritura se sostiene sobre la relación con el maestro, la institución escolar se sostiene sobre los escritos. Levinas (2013) señala en este punto cómo la sociedad descansa sobre distintos tipos de textos (literarios, científicos, legislativos), de manera que tener acceso a estos textos implica también poder tener conocimiento de un mundo compartido. Por lo tanto, la escuela, en tanto que institución donde aprendemos a leer, se interpreta aquí como lo que posibilita el acceso a la civilización.

Los escritos, además, hacen posible la historia como remisión a un pasado que nunca fue nuestro presente (Levinas, 2013).⁵ La materialidad de lo escrito desempeña un papel esencial en esto: “en el escrito, la palabra descansa en una cosa” (Levinas, 2015, p. 144), mientras que la palabra oral desaparece y se convierte en pensamiento. Con esto, Levinas (2006) subraya que la escritura es inscripción y que su soporte material le confiere una característica propia, esto es, la posibilidad de resistir al paso del tiempo. Precisamente por eso, el escrito tiene un carácter civilizatorio, ya que, como obra, se puede sumar a un acervo histórico y cultural transmitible a futuras generaciones.

Esto enlaza muy bien con las ideas que Levinas presenta sobre el lenguaje en *Totalidad e infinito*, especialmente en el capítulo dedicado a la morada. Allí Levinas (2012) afirma que el lenguaje es lo que permite poner en común el mundo. Hablarle al otro, por lo tanto, es ya poner en común mi mundo. En este sentido, el escrito guarda la posibilidad de universalizar mi mundo: en tanto que queda fijado y, por su materialidad, soporta mejor el paso del tiempo que la palabra oral, el escrito hace que mi mundo sea accesible a muchos más, no solo a mis contemporáneos, sino también a aquellos que todavía no han nacido.

La civilización tiene, por lo tanto, un carácter histórico para Levinas, en tanto que representa un pasado que se vuelve accesible a través de sus escritos. Por eso mismo, la civilización no es un concepto ético, puesto que no contiene la relación con el otro. ¿Cómo es esto posible si se ha afirmado que el escrito permite dejar un testimonio para el futuro? La clave para comprender esto ya se había adelantado en este artículo: la civilización no representa exterioridad, no hay otredad en ella, puesto que es una historia a la que pertenezco. Por lo tanto, la civilización se podría entender como una extensión de mi morada, de mi interioridad: dialogar con ella es, en realidad, seguir en un monólogo conmigo mismo. Claramente, Levinas sitúa a la civilización en el mundo de los alimentos y las cosas (Levinas, 2015, p. 124), puesto que se constituye a partir de obras y utensilios que tienen su propia historia, pero con las que nos relacionamos a partir de su uso. La civilización, en este sentido, es

5 Es de interés notar que este mismo argumento seguirá presente en *De otro modo que ser*, donde se afirmará que el escrito sobrevive a los interlocutores (Levinas, 2003).

accesible, está a nuestra disposición y, como se acaba de mostrar, pertenece a nuestra propia historia. Para Levinas, donde no hay exterioridad, no hay ética ni encuentro con el otro, por lo que la civilización será un concepto estrictamente político e histórico.

No obstante, que la civilización no tenga un valor ético no implica que no tenga una función positiva. Especialmente en los textos sobre la *ENIO*, Levinas destaca la relevancia del contacto con la civilización judía y la civilización francesa en la formación de su alumnado (Levinas, 1957; 1961b). De forma paralela, en “*Pour un humanisme hebraïque*”, Levinas (1984) afirma que el conjunto de textos del judaísmo rabínico refleja un mundo en el que hay que penetrar pacientemente y que los libros son el camino para continuar con esa tradición. En esas mismas páginas, Levinas afirma el valor de la civilización y la literatura rabínicas para la construcción de un humanismo hebraico que posibilite una existencia judía incluso dentro de otras civilizaciones.

La convivencia entre diferentes civilizaciones es una cuestión que aparece repetidamente en los escritos sobre la *ENIO*, ya que se trataba de una institución judía que formaba a jóvenes pertenecientes a comunidades de la diáspora —especialmente en el norte de África y el Medio Oriente— en un entorno particular: París. Por lo tanto, en esta institución coincidían la cultura árabe y la judía y, además, Levinas hacía especial hincapié en que esos jóvenes se empaparan de la vida francesa asistiendo a eventos culturales o invitando a la *ENIO* a personalidades judías relevantes en la vida parisina (Levinas, 1951a; 1955).

Desde esa perspectiva biográfica, quizá es más sencillo entender por qué en los textos inéditos se da esa insistencia en la escuela como lugar donde se aprende a leer y, por lo tanto, se tiene contacto con los textos. Uno de los principales objetivos pedagógicos de la *ENIO* era la enseñanza de la literatura y la cultura hebraica a través de sus textos, que además era complementada por las lecturas y traducciones de los textos talmúdicos que Levinas compartía con sus alumnos y alumnas los fines de semana (Malka, 2006). La lectura se convertía, pues, en un modo de contacto y de asimilación de la cultura y la civilización judía, por lo que la escuela cumplía claramente ese rol civilizatorio al que apuntan los escritos inéditos comentados.

5. El problema de la interpretación y la filología

Surge ahora la pregunta de si este interés por la lectura no implica caer en la filología que tanto critica Levinas (2015) en “El escrito y lo oral”. En este sentido, hay que distinguir entre la interpretación de lo escrito como monólogo con uno mismo y el diálogo vivo con los textos, que, como ya se había mencionado en este artículo, requiere la asistencia de un maestro. El problema de la filología, según Levinas (2015), es que actúa como “el arqueólogo que exhuma un hacha prehistórica pero no piensa ni por un instante en

utilizarla. Para el filólogo todo está caducado” (p. 147). El lector filólogo, dice Levinas unas líneas antes, se cree más inteligente que el texto, no cree en sus verdades, lo juzga. Con su insistencia en la oralidad, Levinas aboga por un estudio conjunto de los textos o por una lectura que no se dé en soledad. Handelman (1994) ha mostrado la coincidencia entre esta postura y la tradicional interpretación del Talmud como diálogo y debate de maestros. Apoyándose en la obra de Fraade (1991), Handelman (1994) afirma que “la propia forma literaria del Talmud nos enseña cómo debe de ser enseñado” (p. 366): en un diálogo con el maestro. Dado que es habitual encontrar comentarios y discusiones entre maestros en el propio Talmud, Handelman (1994) ve en ello una huella de lo que denomina una “hermenéutica pedagógica” (p. 365). También Rabinovich (2005) señala el carácter dialógico del propio texto talmúdico, fijándose sobre todo en su forma, puesto que en ella se da una “explícita polifonía” (p. 105) en la que no queda claro a quién se le adjudica cada afirmación o dicho.

Fraade (1991), además, afirma que el uso del comentario rabínico como forma de interpretación talmúdica es ya una forma de vincular dialógicamente el texto escrito con el presente de aquellos que lo leen. El comentario, por lo tanto, tiene la función de originar una relación entre el texto y la comunidad que lo lee, de modo que esa misma comunidad se involucre también en la interpretación (Fraade, 1991). A los ojos de Levinas, esta forma de interpretación no sería filológica, puesto que al contrario que la arqueología, sí le da un uso a aquello que está exhumando. De hecho, el mismo Levinas (1951b) aboga claramente por una interpretación así: especialmente en los textos sobre la *ENIO* insiste en la necesidad de traer los textos al presente y hablar de las cosas judías como realidades y no solo como recuerdos conmovedores.

De las afirmaciones de Fraade puede concluirse que una interpretación del Talmud significativa para el presente depende de que esta se realice en forma de diálogo. Es a través del debate y la confrontación del texto en una discusión oral como este adquiere nuevos sentidos e interpreta la realidad de quienes lo leen. En esta línea, Fraade (1991) considera que el texto talmúdico puede entenderse como un medio performativo, en tanto que, al suscitar una confrontación en forma de diálogo-comentario, transforma a quienes lo leen.

Es evidente la cercanía entre esta posición y la de Levinas (1984, pp. 245, 374, 399), que en diversos de los artículos dedicados a la educación judía —publicados primero principalmente en la revista de la *Alliance Israélite Universelle* y después en *Difícil libertad*— insistía en la posibilidad de una lectura no arqueológica ni histórica del Talmud al proponer que se lo tratara como un texto enseñante. Para lograrlo, Levinas (1984) considera indispensable asumir que los textos de la tradición hebrea abren “un diálogo aún inacabado con todo un mundo puesto en cuestión” (p. 399). Por lo tanto, el valor del texto no reside meramente en formar parte de una tradición profundamente antigua, sino en ser capaz de generar un diálogo que siga cuestionando el presente.

La lectura obtiene así una nueva guía: no se trata tanto de desentrañar los testimonios e influencias que aparecen en el texto talmúdico, sino, como propone Levinas (1956a) en una carta de 1956 a Vidal Modiano,⁶ de leerlo como “humanistas y pensadores, ávidos de enseñanzas”. La búsqueda de una enseñanza en el texto implica un diálogo con él en el que se le dirijen preguntas y críticas, tal como ya se afirmaba en “Lo escrito y lo oral” (Levinas, 2015). Si bien Levinas se refiere varias veces a una lectura alternativa a la filológica, es cierto que estas menciones no son suficientes para reconstruir su propuesta. No obstante, una interpretación de Chalier (2008) puede ser la base para desentrañar la interpretación de esta lectura enseñante.

A partir de la distinción que Levinas hace entre documento y libro en el prefacio que escribe a *Alma de la vida* de Jaim de Volozhin, Chalier (2008) distingue el documento del libro. El documento respondería a una lectura filológica, en tanto que ni les habla a los hombres de hoy en día ni habla de su vida, mientras que el libro requiere de “un estudio (*limoud*) que pone en juego la vida y el pensamiento de la persona en aquello que ella tiene de único, así como en su relación con las generaciones de lectores que la han precedido” (Chalier, 2008, p. 36). En su análisis, Chalier (2008) señala que a través de las preguntas y críticas que el texto suscita se renueva su “poder decir” (p. 36), es decir, el texto tiene la potencialidad de ir más allá de sí mismo, con lo que se apunta a cierta trascendencia.

Concretamente, Levinas (1982) ve en el Libro de libros la posibilidad de la trascendencia, esto es, de contener más de lo que contiene, puesto que su poder-decir supera su querer-decir. Rabinovich (2005) señala que esta afirmación muestra que la lectura es inspiración, eso sí, siempre entendida como *bejavruta*. Leer la Torá *bejavruta* implica, según Rabinovich (2005), que no se lea a solas, sino junto a otro, y que se le pregunte al texto.⁷ La consonancia de esta interpretación y la postura de Levinas ante lo escrito y la lectura es incuestionable, quizá por eso Katz (2004) y Handelman (1994) hayan apostado por reivindicar este método judío de enseñanza y lectura para su uso en las escuelas, vinculándolo además al pensamiento de Levinas.

Conclusiones

A pesar de que no es posible reducir la propuesta filosófica de Levinas en *Totalidad e infinito* a una traducción de la *bejavruta* a un lenguaje occidental, sí es cierto que se

6 Vidal Modiano era en esos momentos presidente del CRIF (Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia) y miembro del Comité central de la *Alliance Israélite Universelle*, organización a la que pertenecía la ENIO que dirigía Levinas.

7 En el texto, Rabinovich (2005) señala como la palabra *bejavruta* está compuesta por dos términos extranjeros: el primero es hebreo y literalmente significa enseñanza, el segundo es arameo y refiere a una situación que podríamos traducir como “en compañía” o incluso “en amistad” (pp. 95-96).

puede trazar un arco argumentativo que relaciona la forma propia del texto talmúdico y su tradición de lectura e interpretación con el análisis de la escritura y la oralidad que Levinas propone en sus textos filosóficos anteriores a *Totalidad e infinito*. La coincidencia entre las temáticas y las perspectivas de los escritos filosóficos y los judío-pedagógicos indican, al menos, una clara cercanía entre ambos, de manera que es posible afirmar que su obra filosófica está permeada por estas reflexiones. Esto llega hasta el punto de que en *Totalidad e infinito* se recupera la noción de enseñanza y se relaciona con la oralidad, al menos de forma implícita a través de las referencias a la escritura y sus limitaciones, aunque esto ya no se desarrolle tan profundamente como en sus anteriores conferencias.

La propuesta de este artículo consiste en leer las diversas producciones textuales de Levinas para así identificar ideas paralelas y aclarar las relaciones entre ellas. En este sentido, es posible observar cómo se gesta la noción de enseñanza a partir de sus textos inéditos y cómo este concepto es enriquecido por su biografía y su formación judía. A pesar de que la enseñanza se va vaciando de su contenido pedagógico hasta quedar reducida a un concepto ético, es posible encontrar pasajes anteriores a *Totalidad e infinito* en los que la enseñanza se relaciona explícitamente con la escuela, con la relación con un alumno y con el diálogo y la crítica dirigidos hacia un maestro. Recuperar estos elementos permite reconstruir el camino desde una enseñanza pensada pedagógicamente hasta su conceptualización ética, para así establecer comparaciones dentro de la obra levinasiana, como la indicación que se dio en el artículo sobre la escritura y la oralidad como posible preconfiguración de la diferencia entre lo Dicho y el Decir.

La pretensión de iluminar la gestación y el desarrollo del concepto de enseñanza no es caer en el error de reducir su ética a una propuesta pedagógica, sino más bien indicar que la preocupación de Levinas por la educación responde, sobre todo, a cuestiones biográficas y religiosas. Sin duda, dirigir una institución educativa judía hizo que Levinas desarrollara ideas propias sobre cómo esta debía organizarse y reestructurarse tras la persecución y el asesinato de millones de personas de origen judío en Europa. La dirección de Levinas fue muy presente, hasta el punto de que vivía en el internado y redactaba los informes de cada una de las personas que pasaba por esa institución para formarse. Precisamente por eso es posible encontrar en los archivos de la *ENIO* documentos en los que traslucen algunas de sus ideas sobre la institución, como aquellos en los que insiste en la necesidad de tener una educación exigente (Levinas, 1961a) y de buscar docentes que motiven (Fleischmann, 1958).

No obstante, la presencia de estas pequeñas huellas en los documentos de la *ENIO* escritos por Levinas no es suficiente para desarrollar a partir de ellos una filosofía de la educación y aún menos para sostener sobre ella el gran edificio filosófico que representa *Totalidad e infinito*. Si bien sería posible construir una pedagogía —probablemente mínima— a partir de las ideas de Levinas, como la relevancia de la

presencia del maestro en la forma de la oralidad, su papel inspirador o motivador y la relevancia de la lectura e interpretación conjunta de los textos, esta es una tarea que queda pendiente para sus intérpretes. En este sentido, lo más fructífero sería partir de las propuestas concretas que Levinas quiso aplicar a la ENIO y desde ahí intentar tender puentes hacia algunas de las ideas presentadas en este artículo.

Uno de los objetivos de este artículo era mostrar que los documentos y los textos dedicados a la tradición judía son un punto de partida para la introducción del concepto de enseñanza en su filosofía. Así, se observa desde los inéditos una insistencia en la exterioridad de la enseñanza que está asociada a la comprensión del maestro como interlocutor. Además, la referencia a las preguntas y las críticas dirigidas al docente se puede leer como una primera referencia a un pensamiento dialógico en Levinas, por lo que se puede observar una continuidad que iría hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, a pesar de que en esta obra desaparezcan las referencias a la enseñanza y al maestro.

La referencia a los textos judío-pedagógicos permite, además, recuperar elementos que hasta ahora no han sido trabajados en la recepción de Levinas, como son el papel de la escuela como institución y el valor político e histórico de la civilización. Por un lado, entender la civilización como una extensión de la interioridad o de la morada posibilita mostrar su carácter político y, con ello, diferenciarla del ámbito ético, en tanto que queda igualada al monólogo de quien, al interpretar un texto, solo puede hacerse las preguntas a sí mismo y responderlas en soledad. Por otro lado, pensar la escuela como una institución que sostiene la civilización permite ver el sentido histórico y político de la lectura para Levinas, puesto que es la principal herramienta para poder heredar una tradición y hacerla propia.

Por último, la insistencia en el rol del maestro como aquel que acompaña la lectura puede ser una idea propia de Levinas que sí pueda trasladarse sin forzamientos al debate pedagógico, puesto que sus textos inéditos hablan explícitamente de la escuela como el lugar donde se da esa relación e insisten en la importancia de este diálogo interpretativo. Por lo tanto, desde esta referencia sí se podría hablar de la relevancia del maestro en el proceso de aprendizaje y reivindicar una interpretación dialógica de los textos, especialmente tomando como inspiración la tradición talmúdica, puesto que posiblemente esta sea la fuente de Levinas a la hora de formular esta propuesta. Con esto último, este artículo muestra que no es imposible pensar conceptos pedagógicos a partir de los textos filosóficos de Levinas, si bien hay que ir a buscarlos más allá de *Totalidad e infinito*.

Referencias

Bárcena Orbe, F., & Mèlich Sangrà, J.-C. (2000). *La educación como acontecimiento ético: Natalidad, narración y hospitalidad*. Paidós.

- Carlyle, T. (2001). *On heroes, hero worship, and the heroic in history*. Electric Book Co.
- Chalier, C. (2008). Il est écrit dans les livres: Catouv Basefarim. En M. Abensour & A. Kupiec (Eds.), *Emmanuel Levinas, la question du livre*. IMEC Éditeur.
- Chardel, Pierre-Antoine. (2002). Du primat du visage aux richesses inattendues de l'écriture. *Revue Philosophique de Louvain*, 1, 186-211. <https://doi.org/10.2143/RPL.100.1.679>
- Fleischmann, J. (1958, enero 2). *Extrait de la lettre de M. Jacob Fleischmann à M. Levinas* (AM France E010). Archives de l'Alliance Israélite Universelle.
- Fraade, S. D. (Ed.). (1991). *From tradition to commentary: Torah and its interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.1353/book10752>
- Garrison, J. (2008). Ethical Obligation in Caring for the Other: Reflections on Levinas. En D. Egéa-Kuehne (Ed.), *Levinas and education: At the intersection of faith and reason*. Routledge.
- Handelman, S. (1994). The «Torah» of Criticism and the Criticism of Torah: Recuperating the Pedagogical Moment. *The Journal of Religion*, 74(3), 356-371. <https://doi.org/10.1086/489395>
- Jaramillo Ocampo, D. A., Jaramillo Echeverri, L. G., & Murcia Peña, N. (2018). Acogida y proximidad: Algunos aportes de Emmanuel Levinas a la Educación. *Actualidades Investigativas en Educación*, 18(1). <https://doi.org/10.15517/aie.v18i1.31771>
- Katz, C. E. (2004). Teaching Our Children Well: Pedagogy, Religion, and the Future of Philosophy. *CrossCurrents*, 53(4), 530-547. <https://doi.org/10.2979/6594.0>
- Katz, C. E. (2013). *Levinas and the crisis of humanism*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/6594.0>
- Lescourret, M.-A. (1996). *Emmanuel Levinas*. Flammarion.
- Levinas, E. (1946, enero). La réouverture de l'École Normale Israélite Orientale. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle. Paix et Droit*, 11, 2-3.
- Levinas, E. (1951a, mayo 16). *Quelques principes du Règlement Intérieur de l'École* (AM France E002c). Archives de l'Alliance Israélite Universelle.
- Levinas, E. (1951b, julio). Deux promotions. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle. Paix et Droit*, 54-55, 25.
- Levinas, E. (1955, julio). Le rôle de l'École Normale Israélite Orientale. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle. Paix et Droit*, 91, 32-37.
- Levinas, E. (1956a, julio 12). *Lettre à Dr. Modiano* (AM France E010). Archives de l'Alliance Israélite Universelle.
- Levinas, E. (1956b, noviembre). Pour un humanisme hébraïque. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle. Paix et Droit*, 103, 36.

- Levinas, E. (1957, agosto). M. Lévinas: L'École Normale Israélite Orientale. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle. Paix et Droit*, 110, 15-18.
- Levinas, E. (1961a). L'École Normale Israélite Orientale. Perspectives d'avenir. En Alliance Israélite Universelle (Ed.), *Les Droits de l'homme et l'éducation: Actes du Congrès du centenaire* (Alliance Israélite Universelle). Presses universitaires de France.
- Levinas, E. (1961b, junio 23). *Développement de l'École Normale Israélite Orientale* (AM France E012a). Archives de l'Alliance Israélite Universelle.
- Levinas, E. (1982). *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*. Editions du Minuit.
- Levinas, E. (1984). *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* (3. éd.). Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Jesús M. Ayuso, Trad.). Sígueme.
- Levinas, E. (2006). *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo* (2a ed). (Nilda Prados, Trad.). Lilmod; Editorial Fineo.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. (Miguel Baró, Trad.). Sígueme.
- Levinas, E. (2013). *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas* (R. Calin & C. Chaliel, Eds.; M. García-Baró & M. Huarte Luxán, Trans.). Trotta.
- Levinas, E. (2015). *Escritos inéditos. 2. Palabra y silencio y otros escritos* (M. García-Baró, Trad.). Trotta.
- MacKay, M. H., McDonald, J., & Reed, A. C. (2025). Designing for Relational Ethics in Online and Blended Learning: Levinas, Buber, and Teaching Interfaith Ethics. *Studies in Philosophy and Education*, 44(1), 85-107. <https://doi.org/10.1007/s11217-024-09971-2>
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Lévinas: La vida y la huella* (A. Sucasas, Trad.). Editorial Trotta.
- Matanky, E. D. (2018). The Temptation of Pedagogy: Levinas's Educational Thought from His Philosophical and Confessional Writings: The Temptation of Pedagogy. *Journal of Philosophy of Education*. 52 (3), 412-427. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12302>
- Mèlich Sangrà, J.-C. (2014, enero 1). Disimilaciones. Intento de pensar la educación desde Emmanuel Levinas. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, VIII, 123-141.
- Moati, R. (2012). *Événements nocturnes: Essai sur Totalité et Infini*. Hermann.
- Ortega Ruiz, P., & Romero Sánchez, E. (2024). La educación como acogida: Una propuesta desde la ética de Levinas. *Areté*, 36(2), 312-338. <https://doi.org/10.18800/arete.202402.005>
- Ortega-Ruiz, P., & Romero-Sánchez, E. (2025). Pensarnos de nuevo: Una exigencia de la antropología y ética de Levinas para la educación. *Perfiles Educativos*, 47. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2025.47.61551>
- Paredes Oviedo, D. (2018). La formación desde la perspectiva anárquica de Emmanuel Levinas. *Revista de Investigaciones UCM*, 18(32), 132-145.

- Rabinovich, S. (2005). Gestos de la letra: Aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía. *Acta Poetica*, 26(1-2), 93-120. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2005.1-2.165>
- Rocha De La Torre, A. (2021). La perspectiva ética levinasiana: Su sentido para la educación. *Praxis & Saber*, 12(30), e11218. <https://doi.org/10.19053/22160159.v12.n30.2021.11218>
- Rodríguez Martín, N. (2024). *Lehren Als Begegnung: Levinas' Beitrag Zur Philosophie der Erziehung*. Verlag Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495992364>
- Romano, C. (2011). Signification et phénomène. Comment lire Levinas? En D. Cohen-Lévinas (Ed.), *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas: Études et interprétations*. Hermann.
- Romero Sánchez, E., & Pérez Morales, C. (2012). Aproximación al concepto de responsabilidad en Lévinas: Implicaciones educativas. *Bordón. Revista de Pedagogía*, 64(4), 99-110.
- Strasser, S. (1978). *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. M. Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-9721-9>
- Vase Frandsen, H. (2012). L'enseignement et soi. *Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas: des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, 49, 303-314. <https://doi.org/10.4000/cpuc.908>
- Waldenfels, B. (2016). *Antwortregister* (2. Aufl). Suhrkamp.
- Wenzler, L. (1988). Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Levinas. *Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie*, 1, 138-152.
- Wimmer, M. (2011). Thinking the Other–The Other Thinking: Remarks on the Relevance of the Philosophy of Emmanuel Levinas for the Philosophy of Education. En D. Egea-Kuehne (Ed.), *Levinas and education: At the intersection of faith and reason* (pp. 115-136). Routledge.

El carácter social de la verdad en Deleuze

Héctor Sevilla Godínez

Universidad de Guadalajara, México
hector.sevilla@academicos.udg.mx

Recibido: 2 de noviembre de 2024 | Aprobado: 10 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358809>

Resumen: El presente artículo aborda el concepto de verdad desde la perspectiva filosófica de Gilles Deleuze, subrayando su carácter intrínsecamente social. Se examina cómo el conocimiento está siempre mediado por lo social y se analizan tres aspectos fundamentales: la interconexión, la diferencia y las condiciones sociohistóricas del avance científico. El artículo se centra en la intersección entre ciencia, verdad y nihilismo, abordando los desafíos que enfrenta la construcción de la verdad en el marco contemporáneo y haciendo notar algunos de los límites del saber, la posibilidad de la pregunta por la verdad y la paradoja del nihilismo, lo cual no implica la destrucción del sentido, sino que abre la posibilidad de nuevas formas de verdad y conocimiento. En suma, el texto argumenta que el progreso del conocimiento está intrínsecamente vinculado con los contextos específicos en los que se desarrolla. La metodología empleada es el análisis filosófico y la hermenéutica, cimentadas en la indagación de los textos deleuzianos. Se ha buscado interpretar su relevancia y aplicabilidad en el contexto contemporáneo, destacando las interrelaciones entre lo social y lo epistemológico.

Palabras Clave: mediación social, interconexión, nihilismo, epistemología, ciencia

Cómo citar este artículo:

Sevilla Godínez, H. (2025). El carácter social de la verdad en Deleuze. *Estudios de Filosofía*, 73, 204-225. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358809>



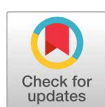
The social character of truth in Deleuze

Abstract: The present article explores the concept of truth from the philosophical perspective of Gilles Deleuze, emphasizing its intrinsically social nature. It examines how knowledge is invariably mediated by the social, focusing on three fundamental dimensions: interconnection, difference, and the socio-historical conditions underlying scientific progress. The discussion centers on the intersection of science, truth, and nihilism, addressing the challenges that confront the construction of truth in the contemporary context. It also highlights certain epistemological limits, the possibility of engaging with truth, and the paradox of nihilism—understood not as the destruction of meaning, but as the opening of new possibilities for truth and knowledge. Ultimately, the article argues that the advancement of knowledge is inseparably tied to the specific contexts in which it emerges. The methodology employed combines philosophical analysis and hermeneutics, grounded in a close reading of Deleuzian texts. The objective is to interpret their relevance and applicability in contemporary settings, emphasizing the interrelations between the social and the epistemological.

Keywords: social mediation, interconnection, nihilism, epistemology, science

Héctor Sevilla Godínez: Profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Realizó un posdoctorado en Psicología Social en la Universidad Kennedy de Buenos Aires. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Académica de Filosofía de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (nivel II). Ha publicado 16 libros, entre los cuales destacan *Contemplar la nada* (2017), *Espiritualidad Filosófica* (2018), *Filosofía Transpersonal* (2018), *Asombro ante lo absoluto* (2020) y *Ética para Sofía* (2022). Cuenta con más de 140 artículos publicados en revistas indizadas de veinte países. Sus líneas de investigación son la filosofía de la religión, la mística y la metafísica.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1055-6059>



1. Interconexión o influencia

Uno de los aspectos centrales de la filosofía de Deleuze es el de los entrecruces que acontecen para que se interrelacionen los pensamientos. De hecho, en estricto sentido, no podría hablarse entonces de “la filosofía de Deleuze”, sino de las combinaciones que provocaron que en Deleuze emergiera una síntesis de sus influencias y absorciones intelectuales, sociales y afectivas.

Los pensamientos son como líneas que se entrelazan con muchas otras, que a la vez han salido de las intersecciones con otras más. En ese sentido, no hay pureza en los pensamientos, al menos no en el entendido de que no surgen por sí mismos o de que no se generan con plena autonomía. Conceptos como el de librepensador, soberanía del saber, independencia conceptual, no son más que quimeras en el pensamiento deleuziano. Por ello,

Deleuze y Guattari utilizan la metáfora del árbol y de la raíz pivotante y fasciculada como su modelo y su diagrama para referirse a la filosofía occidental, al conocimiento (a la lógica y a la ciencia), al sujeto y al deseo. Éste es el pensamiento que eligen para formular sus críticas y presentar sus planteos (Raffin, 2008, p. 25).

Si todo está interconectado, solo se desvanecerá aquello que, por la misma dinámica móvil de este entrelazado, quede fuera de contacto.

Aún más, si bien Raffin (2008) plantea que la metáfora del árbol y de la raíz fasciculada en Deleuze y Guattari representa una ruptura con visiones tradicionales, es innegable que este recurso no es una invención original. Desde Descartes hasta las alusiones bíblicas al árbol del conocimiento, esta imagen ha sido empleada clásicamente para simbolizar la complejidad y la interconexión del saber. Así, incluso Deleuze y Guattari se ven inevitablemente influenciados por sus referentes históricos, lo cual, irónicamente, corrobora la idea de que nada existe en aislamiento y que todas las concepciones están imbricadas en una larga tradición de pensamiento. Esta situación evidencia, a la postre, la veracidad de la noción deleuziana de interconexión: la supuesta innovación de la metáfora se sostiene precisamente en su capacidad para unir diversas corrientes y herencias culturales. Ahora bien, en el pensamiento cartesiano, el árbol simboliza una estructura fija y jerárquica, donde el conocimiento se construye de manera lineal y sistemática a partir de principios claros y ordenados. En contraste, el árbol deleuziano se caracteriza por su dinamismo, multiplicidad y capacidad de reconfiguración: sus raíces y ramas se interconectan en redes incesantes, reflejando un conocimiento en constante devenir y desestabilización de fronteras fijas.

Otro de los conceptos que brotan en la explicación de Deleuze es el de rizoma. Este concepto ayuda a entender la interacción continua e inevitable que se da entre lo existente. En palabras de Deleuze, “un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 29). En

ese orden de ideas, se deriva que “los tallos de rizoma surgen constantemente de los árboles, las masas y los flujos constantemente se escapan, inventan conexiones que saltan de árbol en árbol, y que desenraizan” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 516). Visto así, tras las combinaciones y el mutuo nutrirse de las cosas, “el rizoma puede leerse, en última instancia, como la ideología, como la nueva forma de entender la filosofía” (Raffin, 2008, p. 25), pero aún más allá, la nueva forma de entender la realidad.

Una de las implicaciones de este entendimiento de los flujos y cruces de las cosas es que no existe la inmovilidad, que las cosas no pueden ser solo de una manera, que suponer que existe el deber ser fijo y universal no es más que delirio, y uno de los más péfidos en cuanto que se vuelve de por sí una justificación para imponer y excluir lo diferente. Las instituciones que se han cimentado en la idea de que las cosas y las tradiciones no deben moverse ni un ápice, así como las conjeturas que ensalzan a la verdad como meta inalterada de todos los saberes y esfuerzos, no han más que dar vueltas sobre su propio eje, confusas, sin comprensión del curso de las cosas, de la naturaleza burbujeante de lo que nos rodea.

No hay nada individual que no surja de lo social puesto que las dinámicas colectivas influyen en el pensamiento propio; si bien es cierto que puede estudiarse al individuo desde el plano de su unicidad, esto no niega su exposición al entorno y las influencias de este. Con Deleuze, la propiedad individual del pensamiento puede ponerse en duda, en la mesa del debate, en la sospecha. El término de agenciamiento alude a una cuestión no subjetiva que es derivación sintética de la dinámica de interacciones.

Ya no se trata de que lo externo influye a lo interno, sino que lo otrora considerado interno está externalizado, es parte de la interacción continua. “Deleuze y Guattari utilizarán el concepto de agenciamiento [...] para referirse a la multiplicidad no-subjetiva o entramado de fuerzas responsables de la praxis, que no se ajusta a la forma del sujeto ni a la de la figura de la intersubjetividad” (Pachilla, 2019, p. 110). Visto de esa manera, no existe una experiencia tal como la individualidad, lo que hemos asumido como el yo es un entramado de adherencias, cohesiones que se han empalmado a lo largo de cada etapa temporal que llamamos vida. En ese tenor, “todo pensamiento ya es una tribu” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 382), y aquello que se piensa no es nunca unívoco, sino voz colectiva.

Si bien los agenciamientos pueden entenderse de manera particular, a partir del concepto de singularidad, en el sentido de que no todos los agenciamientos son iguales, estos siguen interactuando con las cosas y las ideas: “Territoriales, los agenciamientos siguen perteneciendo, no obstante, a los estratos; al menos pertenecen a ellos en un aspecto” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 513). Los estratos aluden a porciones de entrelazados que podrían ser distinguibles por un tiempo, si bien en algún momento podrían vincularse de manera más cercana con otros estratos o incluso integrarse.

De manera ineludible, los estratos son necesarios porque “fuera de los estratos o sin los estratos, ya no tenemos formas ni sustancias, ni organización ni desarrollo, ni contenido ni expresión. Estamos desarticulados, ni siquiera parece que los ritmos nos sostengan” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 513). La existencia de los estratos faculta la combinación en bloque, la articulación, la estructura, la clarificación de algunas diferencias, pues si bien todo interactúa no significa por ello que todo sea lo mismo; incluso, si todo fuese lo mismo o tuviese las mismas características, no habría interacción posible. Sin embargo, esta misma necesidad de los estratos implica el riesgo de los derrames, es decir, de la proliferación de sistemas autoritarios que solidifican las segmentaciones, restringiendo los devenires y limitando la posibilidad de fuga. Como señala Deleuze, los derrames operan cuando las formaciones estratificadas se endurecen hasta el punto de volverse asfixiantes, cuando las diferencias dejan de ser dinámicas y se convierten en fronteras infranqueables. Así, la tensión entre los estratos y los derrames define un campo de fuerzas donde lo que está en juego no es solo la articulación y organización de los elementos, sino también la posibilidad de que esa organización se convierta en una estructura clausurada, impidiendo la emergencia de nuevas configuraciones.

Por otro lado, el que las cosas o ideas puedan ser comprendidas de manera particular no implica que sean independientes, pues el procedimiento de comprensión de una idea supone la existencia de muchas otras con las cuales converge. En ese sentido, “que toda forma es precaria, es evidente, puesto que depende de las relaciones de fuerzas y de sus mutaciones” (Deleuze, 1987, p. 166), provocando que nada se sostenga en la separación o de manera excluida. En consonancia con ello, cuando se piensa en una persona aislada ésta lo es solo en apariencia, pues para parecer aislada necesita de la referencia del grupo del que se asume que se está aislando.

Estar alejado de un grupo no es lo mismo a no guardar relación con él, pues estar a distancia o “incomunicado” es también una manera de estar vinculado, al menos de una manera que disiente de lo común. Cuando se critica a los extranjeros por no haber nacido en un país en específico, no se cae en cuenta que la referencia del país como un territorio particular requiere de la existencia de otros tantos para diferenciarse. La existencia del extranjero permite la noción de la propia nacionalidad, pues ésta se desvanecería si no hubiese un encuentro con lo diferente. La concepción del “nosotros y ellos” que siempre ha causado división no es más que el involucramiento ineludible de unos y otros que, con cierta ironía, requieren del otro para saber que son lo que piensan ser. Si no hay un *ellos* no hay un *nosotros*, al menos de manera conceptual. En la lógica del mutuo inmiscuirse, tanto los que son *ellos* como los que son *nosotros*, son un *ellos* y un *nosotros* para los otros, que a la vez son solo un conjunto de particularidades que se percibe separada estando en el mismo plato del gran comensal.

Por todo lo anterior resulta inverosímil que en algunas instituciones educativas se procure una didáctica colaborativa con la intención de que los saberes interactúen, cuando en realidad no hay saber alguno que no sea producto de ello. No es que aprendamos de los otros como producto de un ejercicio didáctico, sucede aún sin planteárnoslo como objetivo. Más que una intención, la interacción es inevitable, la combinación está dada.

El pensamiento de Deleuze también desarticula la rigidez psicoanalítica al cuestionar los modelos cerrados de subjetivación. La controversia que el pensamiento de Deleuze implicó para el psicoanálisis no estaba derivada de la negación del complejo de Edipo, por ejemplo, sino por la negación de su independencia como estructura explicativa del deseo. Más que Edipo, lo que prevalece en Deleuze es la interacción de las máquinas deseantes, las cuales funcionan más allá de los límites impuestos por las estructuras familiares y las narrativas edípicas. En este marco, el *grillete edípico* se erige como un mecanismo de captura que restringe las fuerzas del deseo dentro de una estructura estratificada y autoritaria, donde el deseo es codificado bajo la lógica del padre, la madre y el hijo. Deleuze y Guattari denuncian cómo este grillete funciona como un derrame psíquico, en el que el deseo queda atrapado en una maquinaria de representación que impide su libre circulación, reduciendo sus posibilidades de conexión con otros flujos y deteniendo su potencia creadora. De este modo, el psicoanálisis tradicional, al operar como un sistema de estratificación simbólica, se convierte en un modelo de captura que refuerza los límites impuestos por los estratos, consolidando estructuras que podrían abrirse a devenires más expansivos. Deleuze y Guattari (1985) se explican diciendo que

cuando oponemos las máquinas deseantes a Edipo no queremos decir que el inconsciente sea mecánico (las máquinas son más bien la metamecánica), ni que Edipo no sea nada. Demasiadas fuerzas y gente mantienen a Edipo, demasiados intereses en juego: sin Edipo, en primer lugar, no habría narcisismo (p. 401).

Por ende, incluso la presencia de Edipo es derivación, no aparición pura o independiente, como nada lo es en el plano o la dimensión de lo humano.

Así como no tiene sentido la idea de separación total, salvo que suponga la desaparición, los conceptos no pueden ser entendidos de manera separada, pues solo encuentran su valor en la misma medida en la que interactúan con otros conceptos. No cabe duda entonces de que “un concepto carece de sentido mientras no se enlaza con otros conceptos, y no enlaza con un problema que resuelve o que contribuye a resolver” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 80). Tal como una letra eleva su decir cuando conforma una palabra, y ésta a la vez acrecienta su significado cuando interactúa con otras en un orden específico, los conceptos tienen mayor valor cuando establecen su vínculo con otros, o, en su caso, cuando emergen de la lógica de interconexión. En abono a ese argumento puede mencionarse la evidencia de que algunos conceptos

que en la antigüedad revertían mucho sentido ahora lo han disminuido de manera contundente por no estar conectados con otros conceptos que han surgido de interacciones más recientes.

Lo anterior atestigua que los conceptos y prioridades están en constante movimiento. No entenderlo de esa manera provoca el anacronismo, la desconexión con lo que está aconteciendo, es una manera de morir por desvanecimiento. Por ello, “el caos se define menos por su desorden que por la velocidad infinita a la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 117). Narrativas y conceptos que han sido la plataforma de otras civilizaciones están dejando de tener un contenido significativo en la actualidad. El lamento cotidiano y nostálgico que esboza que “las cosas no son como antes” tiene a la vez un pleno desconocimiento de la condición caótica de la realidad que nos circunda, a la vez que, de manera paradójica se está haciendo una de las afirmaciones más elocuentes, pues, no cabe duda, las cosas no son como antes, pero al mismo tiempo son como antes, pues tanto ahora como antes el movimiento de los conceptos es lo que ha imperado.

2. El valor de la diferencia

Lo único estable es el movimiento, la conclusión de Heráclito sigue vigente. El río no es el mismo, pero a la vez es el río. Desde esa óptica, “la univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos” (Deleuze, 1989, p. 186). Si bien podría parecer angelical y empalagosa, la conjetura de todos somos uno no es del todo equívoca si se establece que estamos en el enmarañado de lo uno con el resto; si bien somos una combinación y uno en el sentido de la interacción inevitable, al mismo tiempo, para de verdad interactuar, debe mantenerse cierta diferencia.

Uno de los aspectos que favorecen la diferencia es la corporalidad, el hecho de ser entidades, no solo ser. El ser contenido podría ser el mismo, pero el contenedor del ser es diferente. Esa es la importancia de los cuerpos, pues su existencia permite la fricción y el encuentro. En este sentido, a partir de la univocidad del ser, Deleuze, siguiendo a Spinoza, distingue unos seres de otros no por su esencia, sino por su potencia. No se trata de una diferencia en términos de sustancia, sino de grado de capacidad, de afección y de acción en el mundo. Los cuerpos, en este marco, no son simples receptáculos de un ser homogéneo, sino nodos de intensidades diferenciales, campos de fuerzas que se despliegan de acuerdo con su potencia de afectar y ser afectados. Así, la corporalidad no solo favorece la diferencia, sino que es el medio a través del cual se experimentan las variaciones de la potencia, haciendo del encuentro entre cuerpos un acontecimiento donde la diferencia se intensifica en vez de diluirse en una identidad indiferenciada.

Deleuze (2022) sugiere que la diferencia en sí misma es algo que no puede ser comprendido fácilmente debido a su propia naturaleza. La diferencia, por definición, implica la existencia de algo distinto, algo que no es igual a otra cosa. Sin embargo, esta diferencia parece resistirse a cualquier intento de relacionarse con otras diferencias de manera que sea fácilmente pensable o comprensible. La advertencia es muy clara:

la diferencia en sí misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo diferente, que la haría pensable. Pensable, parece que sólo llega a serlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción (Deleuze, 2022, p. 389).

Enseguida se esboza con detalle una explicación del cuádruple grillete de la representación que Deleuze (2002, p. 63) alude en su texto: a) la identidad en el concepto se refiere a la tendencia a reducir la diferencia a la identidad a través de conceptos que intentan fijar y definir lo que es diferente en términos de lo que es igual; b) la oposición en el predicado sugiere que la diferencia se concibe en relación con la oposición, es decir, como una negación de lo que no es, en lugar de ser entendida por sí misma; c) la analogía en el juicio implica que la diferencia se comprende mediante la comparación con algo similar, lo que reduce su singularidad y la encasilla en categorías preexistentes; d) la semejanza en la percepción alude a cómo la diferencia se percibe a través de la semejanza con algo conocido, limitando así su potencial innovador y disruptivo.

Deleuze argumenta que la diferencia, en su esencia misma, desafía nuestra capacidad de comprenderla plenamente y solo puede ser abordada a través de una representación que la domestique y la encierre en categorías predefinidas, limitando así su potencial creativo y transformador. De allí que, en palabras de Deleuze (2022), “al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser” (p. 389). Con esto se sugiere que la diferencia, cuando no es objeto de reflexión o pensamiento, pierde su relevancia o su capacidad de ser reconocida y comprendida. La diferencia, en la concepción deleuziana, es una fuerza creativa y disruptiva que desafía las categorías establecidas y las formas habituales de pensar. Que la diferencia desaparezca en el no-ser no significa que deja de existir completamente, sino más bien que pierde su capacidad de manifestarse o de tener un impacto en el mundo. El no-ser no se refiere de manera forzosa a la inexistencia absoluta, sino más bien a un estado en el que algo no es reconocido o no tiene efectos discernibles.

Por ello, la diferencia cobra relevancia cuando es activamente pensada o reconocida. Cuando la diferencia cae en el olvido o es ignorada, parece perder su poder y disiparse en un estado donde su influencia y su presencia se vuelven indistinguibles o imperceptibles. Por eso no puede permitirse la mentalidad que

concluye que “todo da lo mismo” o que “todo tiene el mismo valor”, pues esto no es más que la nulificación de la capacidad de distinguir. Deleuze otorga importancia primordial al pensamiento activo y a la reflexión filosófica para la comprensión del mundo y la creación de nuevas posibilidades. De hecho, no se puede crear algo distinto sin la conciencia de la posibilidad de hacer diferencia. Esta actividad no es meramente contemplativa, sino que es, en términos nietzscheanos, una actividad de las fuerzas, donde el pensamiento se despliega como una dinámica de afirmación y transformación. La filosofía, en este sentido, no se limita a interpretar o representar lo que ya existe, sino que es creación de conceptos, una producción activa de nuevas formas de pensar y de percibir el mundo. Crear conceptos no es simplemente definir o clasificar, sino abrir espacios para la emergencia de nuevas realidades, haciendo del pensamiento un campo de experimentación que desafía las estructuras establecidas y posibilita el devenir.

3. Condiciones sociohistóricas del avance científico

En la perspectiva sociohistórica en la creación del conocimiento destaca la interacción dinámica entre las condiciones sociales e históricas y el proceso de producción y difusión del conocimiento. De hecho, de acuerdo con Bernal (1979),

la ciencia se encuentra colocada entre la práctica establecida y transmitida de los hombres que trabajan por su sustento y las normas ideológicas y tradiciones que aseguran la continuidad de la sociedad y los diversos privilegios de las clases que las gobiernan (p. 32).

Al considerar estos factores, se obtiene una comprensión más completa y contextualizada de cómo se genera y se utiliza el conocimiento en diferentes contextos y épocas. No obstante, cabe resaltar que “la realidad está siempre dentro y fuera de los límites del conocimiento, sea dominante o no” (Zemelman, 2021, p. 244). En otras palabras: creamos la ciencia y sus producciones para acercarnos y comprender la realidad; pero esa comprensión siempre está situada, por tanto, sesgada; a su vez, lo que hemos comprendido está dentro de los límites del conocimiento, sujeción y frontera a la que no se circunscribe la realidad; ergo, la ciencia no es garantía de conocer la realidad plena. Toda investigación es hija de su tiempo, nunca su madre.

Algunos ejemplos en los que puede evidenciarse el impacto de las condiciones sociohistóricas en la creación del conocimiento podrían ser los siguientes en el campo de las ciencias sociales: a) durante el siglo XIX, la Revolución Industrial transformó la estructura social y económica de Europa. En este contexto, algunos textos de pensadores como Comte (1971; 1978) y Durkheim (1978) desarrollaron la sociología como una disciplina científica para comprender y analizar los cambios sociales

resultantes de la Revolución Industrial; b) durante la Segunda Guerra Mundial se generó una demanda urgente de avances médicos para tratar heridas de combate, enfermedades y traumas psicológicos. Este contexto sociohistórico impulsó la investigación médica en áreas como la farmacología y la psiquiatría, dando lugar a importantes avances en el tratamiento médico; c) a partir de la segunda mitad del siglo XX, el movimiento feminista desafió las normas de género tradicionales y llamó la atención sobre la desigualdad de género en la sociedad. Este contexto sociohistórico condujo al surgimiento de los estudios de género como un campo académico dedicado al análisis de las estructuras de poder y las dinámicas sociales relacionadas con el género, así como a la promoción de la igualdad de género; d) en la década de 1960, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos generó un interés renovado en la psicología social y el estudio de las actitudes, los prejuicios y la discriminación racial. Este contexto sociohistórico influyó en la investigación psicológica, impulsando el desarrollo de teorías que han contribuido a abordar las disparidades sociales y promover la justicia social; e) tras la crisis financiera global de 2008 se intensificó el interés en comprender los factores psicológicos y emocionales que influyen en las decisiones económicas y financieras. Este contexto sociohistórico impulsó el análisis sobre cómo los sesgos cognitivos y las normas sociales afectan el comportamiento económico; f) la pandemia de COVID-19 generó una demanda urgente de investigación médica y científica para comprender el virus, desarrollar vacunas y tratamientos, así como abordar los impactos sociales y económicos de la enfermedad. Este contexto sociohistórico ha acelerado avances en áreas como la epidemiología y la salud pública.

Hay otros casos en que los cambios sociales acontecen de manera menos inmediata y suponen un proceso de entrecruce de acontecimientos. A lo largo de la historia, por ejemplo, los roles de género han cambiado significativamente, lo que ha influido en la forma en que se comprenden y abordan temas como la identidad de género, la sexualidad y las dinámicas familiares en psicología. Eso, desde luego, condiciona lo que se investiga y cómo se hace. Bogue (2010), a la luz de Deleuze, plantea que, en lugar de presentar la historia como una sucesión de eventos estáticos, se sugiere verla como un proceso dinámico y múltiple, en el que el sentido se construye de manera fluida y abierta a nuevas interpretaciones. Este enfoque ofrece herramientas para cuestionar y deconstruir las narrativas convencionales que a menudo mantienen las heridas del pasado en un estado perpetuo de dolor. Asimismo, el desarrollo tecnológico ha proporcionado nuevas herramientas para la investigación en psicología, como el uso de neuroimágenes, el análisis de los algoritmos, los datos en redes sociales y la simulación por computadora, lo que ha ampliado nuestras capacidades para estudiar y comprender el comportamiento humano.

Los movimientos sociales como el de derechos civiles, el feminismo y el movimiento LGBTQ+, han influido en la forma en que se conceptualizan y abordan cuestiones

relacionadas con la identidad, la discriminación y la justicia social en la psicología. Todos los días lo miramos, incluso en la manera en que se solicita hablar en las instituciones. Los cambios en la estructura familiar, como el aumento de familias monoparentales, familias reconstituidas y el retraso en la edad del matrimonio, han llevado a una reevaluación de las teorías y prácticas psicológicas relacionadas con el desarrollo infantil, la crianza y las relaciones familiares. Del mismo modo, la idea de lo que es ser pareja, cómo es que ésta se construye, se ha modificado en todo el mundo.

Con los ejemplos anteriores se reconoce que el conocimiento siempre está relacionado con las estructuras sociales, las relaciones de poder, las normas culturales y los eventos históricos que caracterizan a una sociedad en un momento dado. Esta imposibilidad de un conocimiento puro o aislado es congruente con la idea de que no existe el folio en blanco. El pensamiento no comienza desde cero ni se desarrolla en un vacío ontológico, sino que siempre parte de una red de intensidades, afectos y signos preexistentes. Para Deleuze, el pensamiento no es una simple representación de lo dado, sino una fuerza que emerge en el entramado de lo real, en un proceso continuo de diferenciación y devenir. En este sentido, todo conocimiento es una inscripción sobre algo ya trazado, una prolongación y transformación de fuerzas que preceden cualquier acto de conceptualización. En sentido estricto, “un pensamiento teórico es un pensamiento que hace afirmaciones sobre lo real” (Zemelman, 2021, p. 236); pero lo real siempre está acompañado de un contexto. Así, lejos de un sujeto racional autónomo que construye desde la nada, el pensamiento es una experimentación sobre un campo preconfigurado de relaciones y devenires, donde cada nueva idea es un pliegue más en la compleja textura del mundo.

4. Límites del saber

Las ciencias han sido producto de la indagación humana, pero no todo lo cognoscible nos es dado de inmediato e incluso de algunas cosas no podemos saber porque no las conocemos. Entre los saberes con los que contamos se encuentran algunos que son sujetados a la verificación mediante los parámetros o particularidades que se definen y articulan en el terreno de la ciencia. Saber lo que es ser el humano, cómo piensa, por qué hace lo que hace, cuál es el sitio en el que habita y qué caracteriza las innumerables interacciones entre los sujetos y aquello que los rodea es parte de lo que le interesa a la ciencia. Por otro lado, de acuerdo con Deleuze y Guattari (1997), “crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía” (p. 11).

Durante bastante tiempo se ha separado el conocimiento de la naturaleza propia de la ciencia y el conocimiento o la intuición de lo metafísico que se solía adjudicar a las indagaciones filosóficas. Para Deleuze, semejante separación no debería seguir siendo concebible, sobre todo porque no hay separación entre filosofía y ciencia si se parte del entendido de que ambas debieran centrarse en la naturaleza. Sin rodeos,

el pensador francés estipula que “la filosofía y la ciencia están unidas. Cuando la ciencia deja de utilizar conceptos pasivos, deja de ser un positivismo, pero la filosofía [por ello] deja de ser una utopía, un ensueño sobre la actividad que compensa dicho positivismo” (Deleuze, 1998, p. 108). Dicho de otro modo, “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 8) y la ciencia pretende comprobarlos o sujetarlos a la experimentación, o, en su caso, detonarlos a partir de la observación. Incluso con los datos que aporta la ciencia pueden crearse concepciones nuevas o alternativas de lo que es real, de lo que es ser humanos o de las condiciones interactivas de nuestro entorno, de modo que el pensamiento filosófico creativo está siempre invitado al banquete de la degustación de los saberes.

Ahora bien, el que la ciencia y la filosofía se interesen por la naturaleza no supone por ello su unificación. El que un filósofo se interese por la ciencia no lo vuelve de inmediato en científico, tal como el científico no es filósofo por conocer algunas lecturas encumbradas por los filósofos. La ciencia trata de conocer algo que no hemos conocido, la filosofía, cuando se vincula con la ciencia, puede crear conceptos centrados en la experimentación o por su derivación, no solo a partir de la mera especulación. La creación del concepto de aquello que no es sabido es justo lo que promoverá su conocimiento. No es una cosa menor, no es un ejercicio simple, requiere tesón y compromiso, no es algo que se hace en los ratos que a alguien le queden libres.

Mientras los campos estén ubicados con claridad no habrá necesidad de impugnar uno contra el otro o de quererlos separar al grado del antagonismo. Si bien no hay dualidad en la intención de crear conocimiento y de crear conceptos, la separación en el ejercicio sí es del todo útil, pues “siempre resulta nefasto que los científicos hagan filosofía sin medios realmente filosóficos o que los filósofos hagan ciencia sin medios efectivamente científicos” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 164). Por consiguiente, la autonomía disciplinaria no solo enriquece la precisión metodológica, sino que también evita la contaminación epistemológica que puede surgir cuando los límites entre disciplinas se desdibujan sin criterios claros. Esto no significa, sin embargo, que deba fomentarse el aislamiento entre la ciencia y la filosofía, sino más bien una colaboración interdisciplinaria informada y respetuosa. Una interacción tal permitiría que cada disciplina aporte sus fortalezas y perspectivas únicas al diálogo, potenciando la generación de un conocimiento más integral y profundo.

Además de la vinculación con la naturaleza, la ciencia y la filosofía tienen la posibilidad crear conocimiento. En palabras de Deleuze, “comportan por ambos lados [...] un *no sé qué* que se ha convertido en positivo y creador, condición de la propia creación, y que consiste en determinar mediante lo que no se sabe” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 129). Si todo fuese sabido no habría necesidad ni de indagación científica ni de ejercicio filosófico, solo quedaría circunscribirse al saber último y primordial que nulifica cualquier contraargumentación. Es por ello, quizá, por lo

que Deleuze se encuentra tan en contra de los autoritarismos y dogmatismos. Si hubiese una Palabra omnisciente, superior a cualquier dicción humana, no habría necesidad de artificio alguno, salvo cuando la idea misma de semejante posibilidad sea el artificio de dominación.

A su vez, no solo las ciencias y la filosofía son capaces de facultar la creación, puesto que también debe darse su justo valor a las cuestiones estéticas, al arte. Con relación a estos últimos términos Deleuze crea el concepto de *percepto* para aludir a un conjunto de percepciones y de sensaciones que sobrevive a aquél que las experimenta. La obra de arte se vuelve un compuesto de perceptos y de afectos.

Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son seres que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia (Deleuze & Guattari, 1997, p. 165).

Estos otros caminos de saber, cuya predilección se centra en la belleza de la expresión, en la armonía de los colores, en la precisión de los sonidos, en la exactitud en las formas o en la precisión de todas estas combinadas, no debieran ser jamás desestimados, puesto que, por ejemplo, “ciencia y poesía, las dos son saber” (Deleuze, 1987, p. 47). Si en un grupo social se desestima la ciencia, la filosofía y el arte no habrá camino por el cual poder sostener lo humano. Lo anterior en tres sentidos primordiales: por el interés hacia lo que se conciba como dado de bienestar, por la necesidad de crear y por la legitimidad de expresar aquello que se ha descubierto.

5. La pregunta por la verdad

Desde luego, estos aspectos nos conducen a la pregunta por lo verdadero. ¿Qué es la verdad? ¿La preferimos en vez de lo placentero o de lo que parece benéfico? Sin miramientos, Deleuze le quita a lo verdadero su carácter romántico y plantea que

todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad: nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. Pero los filósofos pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que ama “por derecho” la verdad, que quiere “por derecho” la verdad (Deleuze, 1998, p. 134).

En realidad, no es que todo mundo sepa que el hombre no busca la verdad, pero lo que tiene bastante más sentido es que la idea que se tenga de la verdad no convierte a nuestra idea en contenedora de la verdad en sí.

En ese orden de ideas, lo falso de la verdad o de nuestras ideas de la verdad radica en la absolutización de lo concreto, en la suposición de que algo se vuelve verdadero solo por pensarlo así. Si cada uno puede elaborar una serie de conclusiones sobre lo que es la verdad, entonces estamos en el plano de la creencia validadora, justo en el punto en el que se debe creer en la propia verdad.

En los distintos grupos sociales se manejan ideas sobre lo que es verdadero. Entre estas ideas están las creencias mágicas o religiosas, aquellas mediante las cuales las personas creen tener garantía suficiente de que lo que dicen es correcto. No obstante, para quienes no compartamos la misma idea religiosa no nos parecerá apropiado o suficiente. En la comunidad a la que uno pertenece puede haber razones en contra que invaliden las que uno cree, de modo que *ser razonable* implica verificar si en la propia comunidad se tienen argumentos contrarios a los que uno cree verdaderos.

En el pensamiento deleuziano no puede concordarse con la separación de lo que es mítico y lo que está probado de manera científica, pues ambas cuestiones interactúan con los significados que tienen las personas. La suposición de que hay un mundo de lo mítico y un mundo de lo científico es mera separación producida por los parámetros aprendidos. Los que provocamos que algo sea visto como mítico o científico somos nosotros según nuestra interpretación. En eso se concuerda con De Sevilla, De Tovar y Arráez (2006) cuando afirman que

el hombre que ejecuta un rito mágico no difiere del hombre de la ciencia que hace en su laboratorio un experimento de física o de química. En ambas la sucesión de los acontecimientos es perfectamente regular y cierta, está determinada por leyes inmutables cuyo proceder puede ser previsto y calculado con precisión (p. 126).

Por supuesto, habría que matizar la idea, pues no se trata de que al no diferir sean idénticos o que busquen lo mismo y con los mismos métodos, pero al menos tienen en común que desean clarificar algo para sí mismos, construir una respuesta, indagar, explorar, provocar, dar a luz.

Suponer que el mundo de lo mítico es para algunos elegidos que “ven más allá de sus narices”, supone división, separación y perspectiva dicotómica. A su vez, pensar que el mundo de lo científico es para algunos superdotados que están más cerca de la verdad por seguir un método es también inverosímil. En todo caso, según López (2019),

mito y ciencia están más cerca de lo que parece. Lo mítico puede convertirse en ciencia [...], mientras que la ciencia [...] se encuentra teñida de aspectos mitificantes. Mientras en el primer caso se intenta conferirle sentido a la vida humana, en el segundo se pretende explicar el ámbito físico del hombre en el mundo (p. 685).

El conocimiento, por tanto, evoluciona en la medida en que existe el diálogo entre la ciudadanía o entre los grupos concretos de esta misma:

La ciencia [...] es un producto social e histórico, obra de personas, la comunidad científica, que comparten valores y prejuicios, entre ellos políticos, religiosos e ideológicos. Gustos y prejuicios, así como obsesiones y particulares cosmovisiones, pueden ser condicionantes de la labor de investigación de los científicos, impidiéndoles observar algunos fenómenos y, sobre todo, haciéndoles ver otros que parecen no corresponder a la realidad (López, 2019, p. 683).

En tal sentido, uno puede creer que sabe, pero eso no es lo mismo a saber. Todo saber está sujeto a verificación. Es probable, en ese sentido, que en algunos años se ponga en duda y sean desbancadas las ideas que se tienen en el presente.

El escéptico en realidad tiene razón al no dar por definitivo lo que se sabe. Puede hacerse una distinción entre motivos para creer en algo, y razones para creer en algo. Las razones pueden sustentarse en argumentos dados por otros pensadores. La creencia más intensa se sustenta no solo en argumentos, sino en motivaciones psicológicas. Creer en el destino del alma puede apoyarse tanto en las ideas de Platón como en la angustia de no querer que haya algo después.

Las ideas compartidas van formando ideologías. A su vez las ideologías sustentan o son la plataforma de algo que nos resulta conveniente. Por tanto, los intereses tienden a encontrar razones, aunque no sean validadas, y de esto se forman las ideologías. Por ejemplo, una ideología de opresión puede sustentarse en ideas fabricadas en torno a los defectos de los oprimidos, a partir de lo cual se sustenta o se intenta justificar la dominación.

La creencia es un saber que puede no tener demasiados fundamentos; el saber tiene mayores fundamentos, pero nunca los tiene definitivos. El conocimiento, para decir que está mayormente fundado, necesita basarse en saberes que tengan mayor solidez:

La ciencia ha tenido primacía porque se entiende que su conocimiento ni es falso ni ilusorio y, además, tampoco es superficial o provisional. Revela realidad, mientras que las experiencias subjetivas, apariencias. Ahora bien, el conocimiento científico no es inmutable, y pueden existir hechos objetivos sobre experiencias subjetivas (López, 2019, p. 682).

De por sí insostenible, aunque algunos lo sigan intentando, la pretensión en torno a la verdad se desvanece por sí sola y nos arroja ante la disyuntiva de construir una idea de verdad centrada o posicionada en lo metafísico o en un Ser incapaz de errar o mentir, o bien caemos en cuenta del engaño, el autoengaño y de la condición humana tan precaria de inventar algo por el *horror vacui* trasladado a las ideas, una especie de temor a la incertidumbre o el quedarse sin raíces. Deleuze entiende que la búsqueda de la verdad, su encasillamiento como meta última, es algo en desuso, y es por eso por lo que advierte que “Kant es el último de los filósofos clásicos: nunca pone en duda el valor de la verdad, ni las razones de nuestra sumisión a lo verdadero”

(Deleuze, 1998, p. 134). Se pone entonces en cuestión el valor de la verdad, y por tanto de la autoridad que la proclama, así como la sumisión que le deben aquellos que escuchan (o leen). Más que buscarla, la verdad se construye.

6. La paradoja del nihilismo

Justo el siguiente paso de la negación de la verdad es el nihilismo, el cual adviene cuando se ha dado paso a la incertidumbre y se entiende que no hay más orden que el caos. El nihilismo puede ser momentáneo, es decir, la vivencia del nihilismo, o bien puede adoptarse y enraizarse en la modalidad empírica de las personas. A pesar de que el nihilista se presenta a sí mismo como gran pensador, en el fondo es un metafísico perezoso. Esto en virtud de que considera que la vida carece de sentido, pero vuelve esa noción el principio de su malestar, justo porque sigue creyendo que debiera tener sentido: “El sentido no es, pues, separable de un nuevo género de paradojas, que señalan la presencia del sinsentido en el sentido” (Deleuze, 1989, p. 88).

El nihilista se distancia de los que parecen optimistas tratando de encontrar sentido en cada detalle, pero al mismo tiempo no le he dejado la esperanza de compartir esa perspectiva del mundo, pues ¿de qué otra manera sería mala noticia el hecho de que no hay sentido? Salvo a los que desean el día les puede incomodar la noche. Así, la desesperanza del nihilista surge de su esperanza no consumada por un sentido. Mantener la idea de un sentido que *debiera* existir le da su toque metafísico, pero al mismo tiempo es un perezoso porque no ha indagado en el *porqué* de su esperanza.

Para Deleuze, la vida es un campo de fuerzas, una intensidad pura que no pertenece a nadie en particular, sino que atraviesa a los seres y los acontecimientos, constituyendo un plano de inmanencia absoluto. Por eso la negación del valor de la vida no siempre se empareja con la evidencia empírica, sino con la obstrucción en el ámbito de las ideas: hay una especie de forzamiento por destruir aquello que parece construido. Quien niega todo valor de la vida es casi como el niño que está en la playa y se sienta a mirar molesto los castillos de arena que construyen otros infantes. Se ríe y se burla de su obstinación, pues afirma, con evidente razón, que los castillos se desvanecerán con el pasar de las olas. Pero el que los castillos se desvanezcan no trae consigo el displacer a la hora de edificarlos. Quien niega el valor de la vida no cae en cuenta de su propia obstinación que a la letra dice: “para que el castillo tenga sentido debiera ser indestructible”. Se equivoca, pues todo lo edificado caerá, tal como toda vida terminará. Mantiene una visión más allá de lo físico, perdiendo de vista que la naturaleza de lo físico es una tendencia a la finalización.

El nihilismo es útil cuando es vivido como un episodio del que uno sale, pero es de muy poco valor cuando se obstina en persistir como un modo ridículo de resistencia. En este sentido, “Deleuze comprende el nihilismo como la empresa de negar o depreciar la vida en este mundo. Dichos efectos suponen una ficción (alguna

clase de “otro mundo”, sea moral, metafísico o religioso) mediante la cual se erige una instancia opuesta a la vida” (Antonelli, 2013, p. 171). Si de verdad se entiende el friccionar de todo entre sí, entonces se asimilará que el absurdo y el sinsentido solo persisten edificándose en posiciones metafísicas, aquellas desde las cuales todo debiera tener explicación y a la vez un sentido, motivo o significado último por el cual existir. Al hablar de este modo no nos adentramos a un nihilismo de segundo orden, sino a la comprensión de la finitud y la aceptación de que ésta no es algo contra lo cual debiéramos (o podamos) vencer. No es nuestro sinsentido algo contra lo cual enfrentarnos, porque solo quien ha entendido el fondo de la cuestión advierte que no hay tal sinsentido, como tampoco sentido. Lo que hay es una especie de detonante que interactúa con las cosas y hace que estas interactúen entre sí mientras existen.

Del devenir cabe mayor certeza porque no ha sido en sí mismo una producción humana. Quejarse por la falta de sentido por pensar que la vida debe tenerlo es una especie de truco de mal gusto, pues se está manteniendo de manera voluntaria aquella que ocasiona el sesgo de nuestra queja. En otras palabras, “si la ficción de la trascendencia es el medio empleado por el nihilismo para quitarle valor al mundo del devenir, la motivación nihilista obedece al resentimiento” (Antonelli, 2013, p. 171). Así, resentido contra los sistemas que en su opinión debieran favorecerle los niega; está molesto con Dios sin percatarse de que mantiene una idea de un dios providente y proveedor; está obsesionado con el señalamiento del error de los demás, pero no abre la mirada ante la perspectiva de su propia ceguera metafísica; se asume como combatiente activo, pero es un pensador aflojerado. El verdadero nihilista no es un tipo doliente o resentido; incluso Deleuze (2010) nos recuerda que “Nietzsche dirá que hay dos plagas, el hombre como enfermedad, el resentimiento y la mala conciencia” (p. 290), e incluso advierte que “el resentimiento y la mala conciencia son, al pie de la letra, lo que Spinoza llamaba el odio y el resentimiento” (Deleuze, 2010, p. 290).

Cosas similares acontecen con aquellos que se quejan de que sus ilusiones no han sido realizadas, sin examinar primero el valor y consistencia de estas. El deseo de lo no realizable es una trampa metafísica, pues edifica la estabilidad emocional y existencial en una quimera fabricada para dotar de sentido una vida a la que no le interesa tenerlo. Esto también repercute en otros pensadores que han asociado la tragedia con la expectativa. Por ello Cuevas (2016) señala que “para Deleuze el teatro hegeliano no es más que un teatro vacío, una dramatización nihilista en la que el deseo expresado es un deseo patológico” (p. 39). Y suele ser que el deseo que nace enfermo no se prepara para la aceptación de su constante latencia. Deleuze (2010) alude que “Spinoza coloca el gusto por las condecoraciones del lado de los afectos tristes. Las recompensas son como una especie de compensación de una tristeza de ser fundamental” (p. 291). Persistir sin realizarse hasta perecer, ese es el rol del deseo patológico, del esperar lo inalcanzable, de querer mirar lo inexistente.

La conceptualización del deseo como patología, según Deleuze, refleja la profunda alienación del sujeto frente a sus propias aspiraciones y su realidad. Este deseo patológico, anclado en la perpetua insatisfacción, perpetúa un ciclo de desesperanza y desilusión que desdibuja no solo la percepción de uno mismo sino también la interacción con el mundo externo. En este sentido, el deseo no cumplido se convierte en un motor de sufrimiento continuo, donde la solución parece ser la renuncia a este deseo irrealizable; sin embargo, esta renuncia no es una resignación, sino más bien un camino hacia una libertad donde el ser puede existir sin la pesada carga de lo inalcanzable. Así, al despojarnos del lastre de las expectativas irrealizables, podemos reconstruir nuestra relación con el deseo de una manera más saludable y auténtica.

Ahora bien, si no se ha tenido la obtusa gallardía para volverse nihilista y no se acepta la vena patológica en el propio deseo, siempre cabe la opción de hacer del sentido algo místico; no obstante, la mistificación ha permitido que emerjan otras maneras de percibir y de relacionarse con las cosas, pues ha favorecido “precisos y diversos momentos que singularizan determinados hitos culturales, que no son más que variaciones del nihilismo, variaciones de la mistificación del sentido de desarrollo lineal y circular de la historia” (Martínez, 2014, p. 51). Un ejemplo de ello es la invención del concepto de Dios, al menos como manera de explicar lo que solía ser o sigue siendo inexplicable, pero, sobre todo, no cabe duda, para dotar de sentido a una vida que es tan tangible como misteriosa. Construir a Dios para que la vida tenga sentido no es criticable, el problema es imponer las ideas que se tienen de Dios y forzar a los crédulos en su significación dirigida. Ante algo así también reaccionan los nihilistas, quizá también con resentimiento, pero tanto el sentido de unos como el sinsentido de otros no puede ser la bandera que represente a la humanidad, si bien esta es mejor representada por la condición de la que emergieron ambas posibilidades. Nietzsche presenta la muerte de Dios como un acontecimiento cultural y filosófico, el colapso de los valores trascendentes en la modernidad; por eso, en torno a Dios, denuncia de manera plural: “*Lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos!” (Nietzsche, 2002, p. 209); esto da el paso a nuevas concepciones, creativas y esperanzadoras, y como mínimo diversas.

Cabe entonces mencionar al menos dos modalidades de nihilismo, a la manera de Deleuze (1998):

el primer sentido del nihilismo hallaba su principio en la voluntad de negar como voluntad de poder. El segundo sentido, “pesimismo de la debilidad”, halla su principio simplemente en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. El primer sentido es un nihilismo negativo; el segundo sentido, un nihilismo reactivo (p. 209).

Hemos dicho que el filósofo es el que crea conceptos, pero para crear cualquier cosa debe existir disposición, no hacia el sentido o la gloria, sino al devenir.

Por otro lado, resulta irónico que uno de los intereses de la ciencia sea romper los dogmatismos y que, no obstante, la actitud de algunos científicos se vuelva dogmática en cuanto a sus propios postulados. Como lo alude González (1989), “el pasado puede ser fuente de sabiduría, pero también de error y de prejuicios. De ahí la importancia filosófica del estudio del conocimiento humano: sabiendo cuáles son los límites de la inteligencia y cuáles son sus posibilidades” (p. 46). Por tanto, algunos de los mitos sobre la ciencia y los científicos, de acuerdo con la visión popular, consisten en que la ciencia nunca se equivoca, que sus postulados son para siempre, que son definitivos, que no deberían contradecirse y que dan autoridad absoluta a quienes los proponen. Por supuesto, la mayoría de los científicos es consciente de que sus afirmaciones serán refutadas e incluso destituidas cuando lleguen otras que las superen, pues el conocimiento es móvil, nunca estático. En ese tenor, el trabajo de Deleuze permite incluso confrontar la investigación que se realiza en las ciencias psicológicas (Nichterlein & Morss, 2017).

Si la gente de a pie observa a los científicos de manera mítica al dotarlos de una credibilidad absoluta se avanza al punto de la sumisión; ofrecerles infalibilidad está a un paso del sometimiento. También están los casos en los que los científicos han sido menospreciados por los gobiernos o las sociedades, pero esto es porque no se les ha comprendido ni siquiera en cuanto a sus posibilidades de aportación genuina. Ambas posiciones deberían quedar desestimadas si se considera que “la psiquis surge en la actividad sociohistórica del ser humano y se manifiesta en ella a través de las interacciones” (Toledo & Cabrera, 2017, p. 11).

En otras palabras, ningún científico y ninguna ciencia tienen el saber definitivo puesto que siempre están sujetos a los sesgos del contexto histórico-social. En cualquier caso, lo óptimo no es solo elaborar algunos conocimientos, sino ser críticos ante el conocimiento en general, sea del origen que sea. Si alguien se mantiene en la idea de que ha dado al mundo un saber universal, infinito e inmutable no habrá aprendido nada. Brown (2010) considera que un acercamiento inspirado en Deleuze puede revitalizar la ciencia social al dotarla de instrumentos conceptuales que reconozcan su carácter multidimensional y en constante transformación.

González (1989) refiere que “lo que cada individuo conoce y su modo concreto de conocer e interpretar el mundo es algo que está configurado por su ambiente cultural, por su sociedad, por su tiempo, por las generaciones pasadas” (p. 64). Por ello, no es que pensemos de manera individual, sino que el contenido de ese pensamiento es una herencia del entorno. No es que por pensar existamos, a la manera cartesiana, sino que por existir de manera colectiva construimos el pensamiento. En ese sentido, no se puede radicalizar el racionalismo. No es que algo sea verdadero por ser razonado, puesto que también la razón nos engaña: “El conocimiento científico, por lo tanto, ni es universal ni absoluto, sino con limitaciones y provisional” (López, 2019, p. 690). Es más, es bastante absurdo hablar de *la* razón en singular, cuando más bien hay razones

diferentes, tanto sobre la moral, sobre lo que debe hacerse o sobre lo que es más apropiado, así como con las explicaciones sobre el origen, la verdad o la naturaleza.

7. Conclusiones

La verdad, según Deleuze, no es un concepto estático ni universal, sino un fenómeno intrínsecamente social, mutable y condicionado por relaciones de poder y configuraciones históricas. No existe una verdad absoluta que se imponga desde una instancia trascendental, sino verdades que emergen, se reconfiguran y desaparecen en el devenir de las sociedades. La verdad, entonces, no es un descubrimiento, sino una producción, una construcción contingente en la que intervienen discursos, estructuras y subjetividades.

La ciencia, la verdad y el nihilismo están intrínsecamente relacionados si se los entiende como productos de la inspección humana, de la voluntad de sentido que orienta la construcción del conocimiento. La ciencia no se erige sobre verdades inamovibles, sino sobre aproximaciones parciales y provisionales que se validan según los métodos y marcos epistémicos del momento. Afirmar lo contrario sería reducir la ciencia a dogma y traicionar su carácter dinámico. La invención de realidades basadas en ficciones, lejos de ampliar nuestro horizonte epistemológico, puede convertirse en un obstáculo si se impone como verdad incuestionable, pues restringe la capacidad de concebir nuevas lógicas y explorar dimensiones aún inexploradas.

No existe la investigación en singular; existen investigaciones que, desde distintas perspectivas, intentan abordar lo desconocido. No existe la ciencia como entidad monolítica; existen evidencias, métodos, errores y reformulaciones constantes. No existe la verdad única; existen significaciones que emergen de cosmovisiones, sistemas lingüísticos y estructuras socioculturales. Pretender una sola manera de acceder a la realidad es ignorar que ésta se revela a través de múltiples prismas, cada uno con sus propios códigos y limitaciones.

Si la ciencia se rigiera por verdades definitivas, dejaría de ser ciencia para convertirse en dogma, en un sistema cerrado que ahoga la posibilidad de la crítica y la transformación. La esencia de la ciencia no es la certidumbre, sino la posibilidad de la revisión, la falsabilidad, el cuestionamiento perpetuo de sus propios supuestos. La filosofía, en este mismo sentido, no se funda en la certeza, sino en la interrogación inagotable. Es la ignorancia la que permite su avance, pues su motor no es el hallazgo de una verdad única y final, sino la multiplicación de las preguntas, la exploración de nuevos territorios del pensamiento.

Así, aunque el discurso académico insista en la búsqueda de la verdad como el propósito supremo de la ciencia y la filosofía, paradójicamente, su hallazgo definitivo marcaría la aniquilación de ambas. La ciencia y la filosofía no existen para hallar una verdad absoluta, sino para sostener la tensión entre lo sabido y lo desconocido,

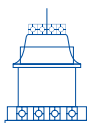
para desafiar sus propios límites y para reinventar continuamente los marcos de comprensión de la realidad. En todo caso, no se buscan respuestas, se elaboran. En ese sentido, la verdad no es un punto de llegada, sino un campo de batalla donde se disputan significados, visiones del mundo y formas de existencia.

Lo anterior nos invita a seguir explorando cómo las prácticas científicas y filosóficas se convierten en procesos de producción y reconfiguración de significados, en lugar de ser simples descubrimientos de hechos inmutables. En este sentido, la noción de verdad debe analizarse como un campo de batalla donde confluyen discursos, subjetividades y estructuras socioculturales, lo que plantea la necesidad de metodologías que integren la crítica del dogmatismo con la capacidad de la ciencia para la revisión constante de sus supuestos. Así, el enfoque deleuziano abre el debate sobre la relación intrínseca entre la invención de realidades y la emergencia de nuevas lógicas epistemológicas, impulsando investigaciones que examinen el papel de la contingencia en la formación del conocimiento, resaltando la importancia de considerar múltiples prismas interpretativos en torno al ser y la existencia en común.

Referencias

- Antonelli, M. (2013). Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 12, 169-182.
- Bernal, J. (1979). *La ciencia en la historia*. Nueva Imagen-UNAM.
- Bogue, R. (2010). *Deleuzian fabulation and the scars of history*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748641758>
- Brown, S. (2010). Between the planes: Deleuze and social science. En C. Bruun y K. Rødje (eds.), *Deleuzian intersections: Science, technology, anthropology* (pp. 101-120). Berghahn Books. <https://doi.org/10.1515/9781845459642-006>
- Comte, A. (1971). *Discurso sobre el espíritu positivo* (C. Berges, trad.). Aguilar.
- Comte, A. (1978). *La teoría social del positivismo* (G. Valenzuela, trad.). Centro de documentación política.
- Cuevas, L. (2016). Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. *Rev. Guillermo de Ockham*, 14(2), 33-41. <https://doi.org/10.21500/22563202.2422>
- De Sevilla, M., De Tovar, L., y Arráez, M. (2006). El mito: la explicación de una realidad. *Laurus*, 12(21), 122-137.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (J. Vázquez, trad.). Paidós. <https://doi.org/10.5040/9781350252004>
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido* (M. Morey, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (2010). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.

- Deleuze, G. (2022). *Diferencia y repetición* (M. Delpy y H. Beccacece, trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo* (F. Monge, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas* (J. Vázquez, trad.). Pre-textos.
- Durkheim, E. (1978). *Las reglas del método sociológico* (A. Leal, trad.). La Pléyade.
- González, A. (1989). *Introducción a la práctica de la filosofía*. ULA.
- López, J. (2019). Elementos míticos y paradigmas científicos. *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, 10, 679-694. <https://doi.org/10.14516/fdp.2019.010.001.026>
- Martínez, R. (2014). Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal. *Revista del Instituto de Filosofía de Valparaíso*, 2(3), 33-63. <https://doi.org/10.22370/rhv.2014.3.90>
- Nichterlein, M. & Morss, J. (2017). *Deleuze and psychology: philosophical provocations to psychological practice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315741949>
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Edaf.
- Pachilla, P. (2019). Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 95-115. <https://doi.org/10.5209/asem.65855>
- Raffin, M. (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión. *Lecciones y ensayos*, 85, 17-44.
- Toledo, M., & Cabrera, I. (2017). Corrientes psicológicas determinantes de la concepción del aprendizaje en la enseñanza médica superior. *Educación Médica Superior*, 32(4), 1-14.
- Zemelman, H. (2021). *Pensar teórico y pensar epistémico*. Espacio abierto.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

A step toward dynamic externalism*

Rodolfo López García

Universidad del Valle, Cali, Colombia
rodolfo.lopezgarcia@gmail.com

Received: July 28th, 2025 | Approved: October 20th, 2025
DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.361718>

Abstract: Dynamic externalism offers a promising framework for explaining meaning change. However, despite references to it in foundational works and Cappelen's incorporation of it into conceptual engineering, its theoretical foundations remain largely unexplored. This paper clarifies the relationship between Cappelen's externalist conceptual engineering and dynamic externalism, distinguishing their operational and meta-level structures. Drawing on critical analyses of Woodfield and Burge, this paper develops an expert-centric approach to dynamic externalism that integrates the core principles of future externalism while proposing a modified version with an inverted direction of fit. The approach employs this expert-centric framework to provide explanatory resources for semantic change in specialized domains. The resulting account emphasizes the interplay between synchronic and diachronic relations, identifies mechanisms driving semantic evolution, and offers a systematic framework for understanding how technical terminology develops within expert communities.

Keywords: Conceptual engineering, externalism, dynamic externalism, metasemantics, cognitive value, meaning change

How to cite this article:

López García, R. (2026). A step toward dynamic externalism. *Estudios de Filosofía*, 73, 226-250.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.361718>

* Este artículo es un producto derivado de la tesis doctoral "Steps towards dynamic externalism" realizada en el Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali-Colombia. <https://hdl.handle.net/10893/28407>



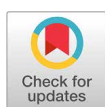
Un paso hacia el externalismo dinámico

Resumen: El externalismo dinámico ofrece un marco prometedor para explicar el cambio de significado. Sin embargo, a pesar de las referencias presentes en obras fundacionales y de su incorporación por parte de Cappelen en la ingeniería conceptual, sus fundamentos teóricos siguen siendo en gran medida inexplorados. Este trabajo aclara la relación entre la ingeniería conceptual externalista de Cappelen y el externalismo dinámico, distinguiendo sus estructuras operativas y de meta-nivel. A través de un análisis crítico de Woodfield y Burge, el trabajo desarrolla un enfoque centrado en expertos para el externalismo dinámico que integra los principios centrales del externalismo del futuro y propone una versión modificada con una dirección de ajuste invertida. El enfoque emplea este marco centrado en expertos para ofrecer recursos explicativos del cambio semántico en dominios especializados. El resultado destaca la interacción entre relaciones sincrónicas y diacrónicas, identifica los mecanismos que impulsan la evolución semántica y ofrece un marco sistemático para comprender cómo se desarrolla la terminología técnica dentro de las comunidades expertas.

Palabras clave: Ingeniería conceptual, externalismo, externalismo dinámico, metasemántica, valor cognitivo, cambio de significado

Rodolfo López García es Doctor en Filosofía por la Universidad del Valle (Cali, Colombia), institución en la que obtuvo también su título de Profesional en Filosofía en 2006. Es Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, 2013). Desde 2011 se desempeña como profesor en el Departamento de Artes Visuales y Estética de la Universidad del Valle, y además ha sido docente del Departamento de Filosofía en 2014 y de manera continua desde 2018 hasta la actualidad. Articula la reflexión filosófica en la metodología de la investigación para las artes y la teoría del color, y centra su investigación en los vínculos entre el externalismo semántico, la ingeniería conceptual y la inteligencia artificial.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2770-2782>



...thought is rational only so far as it recommends itself to a possible future thought. Or in other words the rationality of thought lies in its reference to a possible future.

Ch. S. Peirce

Introduction

Cappelen (2018) grounds conceptual engineering in semantic and social externalism. While acknowledging the limitations of these approaches in explaining conceptual change, he proposes a complementary dynamic externalism—an externalist metasemantics that explains meaning change. Yet the mechanisms of dynamic externalism and its relation to conceptual engineering remain underspecified. This article clarifies their distinctions and connections, developing foundational elements for an expert-based formulation of dynamic externalism.

Section 1 introduces Cappelen’s externalist framework for conceptual engineering, examining how intensions and extensions figure in externalist accounts of conceptual change. Section 2 critically analyzes Cappelen’s dynamic externalism, highlighting divergences between the domains of dynamic externalism and conceptual engineering. Section 3 establishes relationships and distinctions between metasemantic operational levels, including dynamic externalism and conceptual engineering, elucidating two senses of dynamic externalism and temporal constraints on its evolution. Section 4 presents a dynamic externalism model that focuses on two empirical criteria for meaning change and consensus challenges within knowledge fields. It introduces *standby proposals* as resolving consensus issues, categorizing them synchronically and diachronically while engaging Jackman’s (1999, 2005) and Thuns’ (2020) work on future externalism. Finally, the article develops ideas concerning split situations and diachronic contests regarding standby proposals.

1. Cappelen’s externalist conceptual engineering

Conceptual engineering has recently emerged as one of the most ambitious projects in contemporary philosophy of language and mind, seeking to explain and improve the representational tools through which we think and communicate. Within this broad field, Herman Cappelen (2018) advances a distinctly externalist approach, according to which conceptual engineering operates through the modification of metasemantic facts—the external conditions that ground meaning and reference. Drawing on Kaplan’s (1989) conception of metasemantics, as the theory explaining those grounding facts, Cappelen argues that any attempt to alter meanings necessarily involves altering the external facts that constitute them. Accordingly, a dynamic metasemantics becomes

indispensable for explaining how such facts evolve and thereby enable meaning change.

For instance, consider the astronomical community revising the concept of “planet” after advances exclude Pluto from that category. On Cappelen’s view, this change does not stem from altered linguistic usage alone but from a shift in the metasemantic base: the community now treats gravitational clearing, rather than mere orbital behavior, as the dominant source of reference. The external reconfiguration of what grounds “planet” thereby re-engineers the concept itself, exemplifying meaning change through metasemantic modification.

Within this framework, meaning change—particularly amelioration—proceeds through modifications of expressions’ extensions and intensions, which together constitute the operative mechanism of Cappelen’s externalist model of conceptual engineering. While extensional change often precedes or accompanies intensional revision, Cappelen allows that shifts in intension can occur independently of any alteration in extension. For example, revising “planet” may initially change both extension and intension—Pluto is excluded while the concept is redefined—but subsequent refinements can shift the intension alone without affecting the extension, showing how the two dimensions of meaning can vary independently or together.

1.1. Cappelen on reference change

Externalist approaches complicate the explanation of reference change, as they primarily “explain how extensions can be stable across individuals and over time despite differences in beliefs, use, dispositions to use, dispositions to infer, etc.” (Cappelen, 2018, p. 64). Since conceptual engineering aims to alter words and referents, traditional externalism appears inconsistent as a supporting framework. Nevertheless, Cappelen maintains that reference change has been integral to externalist theories, stating that his externalism “incorporates the constant possibility of reference change” (Cappelen, 2018, p. 64).

Cappelen (2018) contends that meaning-grounding facts can shift over time, altering the reference of expressions. Drawing on several externalist insights, he invokes Evans’s (1973) notion of dominant source information, Devitt’s (1981) related account, and Kripke’s (1980) view that an intention to preserve reference may be overridden by an intention to refer to a specific object. He also appeals to Dorr and Hawthorne’s (2014) argument from abundance, which maintains that expressions may possess numerous possible meanings depending “very sensitively on the exact values of whatever microphysical parameters are relevant to the determination of meaning” (p. 282). As Cappelen notes, this “rough picture can be endorsed without any commitment about the exact nature of the supervenience base for semantics” (Cappelen, 2018, p. 66). Yet he ultimately concedes that our understanding of reference change remains incomplete.

He further remarks that

there's unlikely to be an algorithm for figuring out how these changes can be [e]ffected...if we're looking for an algorithm for how to change meanings, we are in effect asking for a recipe for extracting meaning from use, and we have no good reason to think such a recipe exists (Cappelen, 2018, p. 67).

Hence, no procedure determines what counts as a dominant source in Evans's account or what triggers an override in Kripke's model of referential intention. Even so, Cappelen entertains the possibility that an algorithm for meaning change could, in principle, be formulated to integrate these perspectives. Nevertheless, he concludes that the core commitments of externalist theories fall short of providing such a recipe, since they "don't enable us to understand why each of the listed changes happened, why they happened the way they did, and why other changes didn't happen" (Cappelen, 2018, pp. 68–69).

2. On Cappelen's reference change

Cappelen asserts that "since the very beginning of the externalist tradition, the possibility of reference change (or shifts) has been an important element of such theories" (Cappelen, 2018, p. 65). While he discusses reference change in Kripke, Evans, and others, claiming that their externalist framework incorporates the constant possibility of reference change, it remains debatable whether this has been central to the externalist tradition. Externalist theories being compatible with reference change instances differs from reference change being crucial across all externalist accounts. What remains absent is an approach explaining reference change—a dynamic externalist theory. Cappelen earlier stated that conceptual engineering requires "a dynamic metasemantics—an account of how the ways in which grounding facts can change over time" (Cappelen, 2018, p. 58). Yet while employing externalist approaches to support his metasemantics and conceptual engineering, he appears to conflate levels of analysis.

This distinction is overlooked. Cappelen merely concludes that reference change occurs frequently, but it remains poorly understood. He emphasizes that established externalist tenets—baptismal events, division of linguistic labor, deference to experts—provide no clear recipe for reference change. However, three distinctions need attention. First, understanding processes through which reference changes differs from, second, having prescriptive procedures for deliberately effecting such change. Third, as Cappelen (2018) acknowledges, situating externalist metasemantic principles within a stability framework, preserving term extensions across individuals and time, differs substantially from exploring how those principles might operate dynamically, where extensions shift across interpersonal and temporal boundaries.

Let us elaborate on these three points. Understanding how reference change occurs belongs to metasemantics, particularly to its dynamic strand; devising a prescriptive method for effecting such change belongs instead to conceptual engineering. Hence, explaining reference change differs fundamentally from prescribing how to bring it about. Additionally, while externalism acknowledges that reference change occurs, it does not fully articulate the conditions under which such change takes place. This explanatory gap accounts for the limited understanding of the mechanisms by which reference shifts are effected.

Furthermore, Cappelen's cursory treatment of the operational levels of metasemantics and conceptual engineering in his discussion of a "recipe" for reference change reveals a deeper ambiguity. When he asserts that "there's unlikely to be an algorithm for figuring out how these changes can be [e]ffected" (Cappelen, 2018, p. 67), two readings emerge. On one interpretation, the claim reflects a theoretical gap: the absence of a developed account of reference change—specifically, a dynamic externalist metasemantics—on which conceptual engineering could properly operate. On another interpretation, it expresses a form of theoretical pessimism: that such a metasemantic theory may, in principle, be unattainable. Both interpretations converge on the point that effecting reference change presupposes a prior understanding of its mechanisms. Yet the remark might also be read as conflating two distinct questions—how meaning changes *can be explained* and how they *can be enacted*—thus blurring the boundary between metasemantic explanation and conceptual engineering practice.

A few lines later, citing Williamson's (1994) claim that no algorithm can derive meaning from use (Cappelen, 2018, p. 67), Cappelen remarks: "if we're looking for an algorithm for how to change meanings, we are in effect asking for a recipe for extracting meaning from use, and we have no good reason to think such a recipe exists" (Cappelen, 2018, p. 67). This makes his stance clearer: the search for a formula to extract meaning from use is futile, given the improbability of a comprehensive dynamic metasemantic theory. Hence, an algorithm for meaning change, conceived as a theory of conceptual engineering, also appears unlikely. Cappelen should have more clearly distinguished the operational levels of dynamic metasemantics and conceptual engineering—a distinction elaborated in the next section.

3. Metasemantics and levels of conceptual engineering

The relation Cappelen draws between metasemantics and conceptual engineering remains opaque. While he maintains that any metasemantics constitutes a theory of semantics and grounds conceptual engineering in externalist metasemantics, he seems to conflate their respective functions. He claims, for instance, that an externalist

framework explains semantic change, since such change stems from alterations in the facts determining reference (Cappelen, 2018, p. 69). Yet this explanation belongs to a still undeveloped approach—dynamic externalism. This lack of theoretical development, however, is not problematic within a conjectural or exploratory framework.

More problematic is Cappelen's lack of articulation of the relation between externalist metasemantics and conceptual engineering. He merely notes that, as semantics evolves, so too must metasemantics. Moreover, he conflates their operational levels, equating the idea of metasemantics being in flux with "the rules for how to change the semantics can also change," and treating as equivalent the claim that "what it takes to change meanings can change" (Cappelen, 2018, p. 69) with the possibility of metasemantic evolution.

The section, therefore, examines the relation between externalist metasemantics and conceptual engineering. To that end, the account draws on Rorty's conception of metaphilosophy, which Cappelen (2018, p. 69) invokes in this context. Rorty writes:

philosophy is the greatest game of all precisely because it is the game of "changing the rules." This game can be won by attending to the patterns by which these rules are changed, and formulating rules in terms of which to judge changes of rules. Those who take this view hold that philosophy in the old style—philosophy as "metaphysics, epistemology, and axiology"—needs to be replaced by metaphilosophy. Members of this school are, as it were, the metaphilosopher's metaphilosophers: since any metaphysical, epistemological, or axiological arguments can be defeated by redefinition, nothing remains but to make a virtue of necessity and to study this process of redefinition itself (Rorty, 1961, p. 9).

Given that a form of conceptual engineering oriented toward implementative semantic change and grounded in externalist metasemantics entails the latter's redefinition, such an updated metasemantics, when addressed, involves a new meta-level within externalist metasemantics. Considering this feedback loop, the resulting view holds that externalist metasemantics is primarily descriptive, whereas conceptual engineering is prescriptive and performative. The analysis further examines how the reestablishment of object-level relations, along with the emergence of new explanatory rules and their implementations, generates additional theoretical meta-levels. Finally, following Rorty, although redefinition involves first-order metaphilosophical reflection, its reliance on object-level analysis as foundational supports the view that metatheoretical levels arise only once *the study of redefinition* itself becomes possible.

That said, the following paragraphs systematize the elements presented above, tracing the relations between object-level and meta-level domains through their rule redefinitions.

Level-1 Metasemantics: This level accounts for the rules governing how semantic relations are grounded, sustained, and redefined in accordance with social and

environmental facts. It thus delineates a metasemantics that integrates both non-dynamic and dynamic approaches—that is, theories explaining how semantic relations are constituted and how they change.¹ Non-dynamic accounts comprise synchronic theories such as Putnam's (1975) *semantic externalism* and Burge's (1986) *anti-individualism*, as well as diachronic yet rule-stable variants like Bernecker's (2009) *pastist externalism* and Jackman's (1999, 2005) *future externalism*.² In contrast, dynamic approaches, exemplified by theories of *Dynamic Externalism*, aim to explain the mechanisms by which semantic content evolves in response to shifts in its grounding conditions.

Level-1 Conceptual Engineering (Level-1 N-Metatheory):³ Building on the rules established at Level-1 metasemantics, Level-1 Conceptual Engineering operates as a prescriptive framework that formulates principles for modifying the rules governing semantics. Its focus is implementation-oriented: to establish normative criteria for assessing, improving, and generating meanings,⁴ and to provide prescriptive guidelines for effecting semantic change.⁵ A consolidated example would be an advanced form of Cappelen's conceptual engineering—one that integrates dynamic metasemantic principles to structure its own rules for semantic modification.

Level-2 Metasemantics (Level-1 D-Metatheory): This level explains the rules governing how Level-1 Metasemantics arises, changes, and is redefined in accordance with the relations between semantics and their underlying grounding facts. More specifically, it examines how the rules governing those relations are themselves redefined. In non-dynamic approaches, this involves explaining redefinitions of the rules governing synchronic and diachronic relations, whereas in dynamic approaches, it concerns redefinitions of the rules governing how semantics interacts with its grounding facts over time.

- 1 Dynamic externalism is positioned at the theoretical level of externalist metasemantics rather than as a redefinition of its non-dynamic counterparts. Placing dynamic externalism at this meta-level makes explicit that its explanatory target is the metasemantic grounding of meaning change, not meaning change itself. It is therefore best understood as a theoretical completion of the non-dynamic framework, not a theory about it.
- 2 Although pastist and future externalism are *diachronic*—since time figures essentially in their explanatory framework—they remain *non-dynamic*. Both construe temporal reference as extended yet composed of discrete, fixed states: meaning is anchored in determinate temporal points (past or future) rather than in an ongoing process of semantic change.
- 3 The distinction between D-Metatheory and N-Metatheory reflects the core methodological divide between metasemantic externalism and the forms of conceptual engineering derived from it. The former is descriptive, explaining how linguistic expressions acquire meaning through social, causal, historical, or psychological processes, how the grounding relations among these facts evolve, and how theories about those relations develop over time. The latter is normative, evaluating and prescribing how conceptual and linguistic repertoires should be revised, replaced, or preserved in order to better serve epistemic, ethical, or practical goals. Although foundational, this distinction is not absolute: effective conceptual engineering depends on robust metasemantic accounts of meaning constitution and change, while normative aims can reciprocally inform descriptive inquiry.
- 4 Chalmers (2020) observes that conceptual engineering not only ameliorates existing terms but can also introduce new ones when required.
- 5 Since implementation-oriented approaches combine prescriptive theory, empirical follow-up, and practice, they belong to the N-metatheoretical level.

An instance of the first case occurs when explanatory mechanisms are developed to account for how the rules of semantic externalism—whether synchronic or diachronic—are redefined to address theoretical limitations or explanatory gaps. The second case is exemplified by the evolution of Level-1 Metasemantics, in which conceptual engineering is introduced as an underlying grounding fact that facilitates semantic amelioration. This development yields a metasemantics that redefines the rules governing both Level-1 Metasemantics and Level-1 Conceptual Engineering, thereby laying the foundation for Level-2 Conceptual Engineering.

That said, some clarifications are needed regarding the emergence of Level-2 Metasemantics. The evolution of conceptual engineering into a social factor in semantic change redefines it from a purely prescriptive theory into an applied framework that both prescribes and implements meaning change. This shift entails: (1) the differentiation of conceptual engineering as a theoretical and applied field, alongside isolated projects deliberately modifying the semantics of particular terms; (2) the distinction between rule redefinitions in Level-1 Metasemantics occurring before and after its evolution into a prescriptive and implementation-oriented approach; and (3) the emergence of higher meta-levels in both domains. Notably, the consolidation of Level-2 Metasemantics does not depend on conceptual engineering being fully prescriptive and applied; it suffices that Level-1 Metasemantics redefines its own rules.

Level-2 Conceptual Engineering (Level-2 N-Metattheory): Level-2 Conceptual Engineering applies the rules of Level-2 Metasemantics to explain how those governing Level-1 Metasemantics and Level-1 Conceptual Engineering can be revised. Its development may follow two paths. The first involves redefining a Level-1 framework restricted to theoretical prescription, yielding either (a) a Level-2 variant that remains theoretical, or (b) one that shifts toward an implementation-oriented form. In the latter case, such evolution may operate retroactively, affecting Level-1 Conceptual Engineering. Alternatively, progress may begin within Level-1 Conceptual Engineering itself, triggering a process that redefines the rules of Level-1 Metasemantics and generates higher meta-levels—first Level-2 Metasemantics, and subsequently Level-2 Conceptual Engineering.

The first of the three envisioned forms of Level-2 Conceptual Engineering prescribes how to modify and refine the theoretical tools and explanatory devices of Level-1 Conceptual Engineering. The second form, representing a further step toward an implementation-oriented approach, revises the rules governing those same tools and devices. This development establishes a framework that Level-1 Conceptual Engineering can draw upon to advance toward its own implementation-oriented stage.

The third form corresponds to the implementation-oriented version of Level-2 Conceptual Engineering that arises once Level-2 Metasemantics has consolidated, following the evolution of Level-1 Conceptual Engineering through its own

contributions. Its consolidation begins when Level-2 Metasemantics is employed to explain and modify the rules governing Level-1 Metasemantics and Level-1 Conceptual Engineering. By performing object-level redefinitions, it becomes incorporated as a new social condition of change within its own explanatory structure; consequently, a new mechanism capable of generating further meta-levels comes into operation.

Level-3 Metasemantics (Level-2 D-Metatheory): This level accounts for the rules governing how Level-2 Metasemantics arises, transforms, and is redefined. As the implementation-oriented approach to Level-2 Conceptual Engineering becomes a condition for change within Level-2 Metasemantics, its contributions to redefining that level—and its own subsequent redefinition—mark the transition to a new domain of inquiry: Level-3 Metasemantics. In this framework, the implementation-oriented approach to Level-2 Conceptual Engineering functions as a social grounding fact for Level-2 Metasemantics, introducing theoretical, explanatory, and applied refinements. Moreover, the redefinition of the rules governing Level-2 Conceptual Engineering, as incorporated into the explanatory domain of Level-3 Metasemantics, sets the stage for the emergence of Level-3 Conceptual Engineering.

As previously noted in Level-2 Metasemantics, higher metasemantic and conceptual-engineering meta-levels may emerge even without mechanisms linking them to lower levels. Accordingly, Level-3 Metasemantics can consolidate through the redefinition of a version of Level-2 Metasemantics that accounts for redefinitions of Level-1 Metasemantics, even in the absence of an implementation-oriented approach to Level-1 Conceptual Engineering.

Some conclusions

Change implementation will likely emerge within conceptual engineering, through initial descriptive-theoretical (D-theoretical) and normative-theoretical (N-theoretical) tools. Owing to their proximity to metasemantic domains and the simpler modeling of change, these early efforts can later extend to semantics. Thus, conceptual engineering may initiate implementation by developing higher metasemantic and conceptual-engineering stages, rather than starting from an implementation-oriented Level-1 approach.

The implementation advances of conceptual engineering activate mechanisms that drive interactions between lower and higher levels. However, as the distance from the initial feeding levels increases, the redefinition of rules governing higher levels becomes progressively delayed. Consequently, certain later meta-levels may remain practically unattainable within the lifespan of individuals or even entire communities. For instance, Level-3 Conceptual Engineering can consolidate its prescriptive framework only once Level-3 Metasemantics is established. Its implementation-oriented stage, in turn, depends on information about the redefinition of its governing rules. Similarly,

the emergence and consolidation of Level-3 Metasemantics rely on the redefinition of the rules governing Level-2 Metasemantics and Level-2 Conceptual Engineering, which in some cases presuppose prior redefinitions of Level-1 Metasemantics and Level-1 Conceptual Engineering.

How long does it take for a consistent and useful redefinition of the rules governing a theoretical approach to yield a coherent metatheoretic explanation—or even to develop an implementation-oriented approach capable of effecting change? Could a single redefinition suffice to explain the rules governing change within a metasemantic framework, or are multiple redefinitions required? Given that consistency often demands several, and that each depends on prior redefinitions of the rules it builds upon, the process is necessarily protracted. The higher the meta-level, the more layers of redefinition are needed for its consolidation, and the slower both consolidation and subsequent redefinition become. Consequently, the emergence of each new meta-level takes increasingly longer.

A suitable perspective must recognize how theoretical advancements integrate across frameworks, giving rise to metatheories capable of redefining prior approaches through reflection on their processes of rule redefinition. Thus, once externalist metasemantics—including conceptual engineering—redefines its own rules, it can begin to examine that very process. Such inquiry lays the groundwork for higher-level conceptual engineering focused on implementation-oriented strategies.

This proposal highlights the need to elaborate Cappelen's conception of conceptual engineering as a metatheory grounded in dynamic externalism and inspired by Rorty's metaphilosophical framework. Specifically, it calls for a clearer account of how theoretical levels are structured and operate through rule redefinition—a dimension absent from Cappelen's treatment. A robust perspective must acknowledge the integration of theoretical advances across frameworks, enabling higher-order metatheories to reassess and revise their foundations. Once externalist metasemantics, including conceptual engineering, redefines its own rules, it becomes capable of examining the very process of redefinition. Such inquiry, in turn, lays the groundwork for advanced conceptual engineering focused on implementation-oriented strategies.

By definition, semantic and metasemantic changes effected through conceptual engineering cannot be fully attributed to it when treated solely as a metatheory. Moreover, externalist conceptual engineering cannot become the object of inquiry within its own prescriptive or performative domains unless it is first examined through descriptive metasemantic analysis.

Although a fully developed dynamic metasemantics is not yet available, recent developments suggest its emergence. Conceptual engineering, when grounded in externalist metasemantics, depends on such a framework to fulfill its dual role as metatheory and implementation-oriented practice. Alternatively, by extending

classical metasemantics and integrating early insights from dynamic externalism, conceptual engineering can help shape dynamic metasemantics while advancing its own practical dimension. Two senses of dynamic externalism are thus discernible: (1) a framework for explaining semantic change, and (2) a multi-level dynamic metasemantics encompassing explanation, prescription, and implementation of rule redefinition.

However, the role of conceptual engineering as a dynamizing agent of terminological change, forming a gear that connects different levels, can also be seen as a type of dynamic metasemantics, albeit differentiated from dynamic externalism and from multi-level dynamic metasemantics, which involves the entire gear of non-dynamic and dynamic levels within externalism and conceptual engineering. Thus, conceptual engineering, as assumed by Cappelen as dynamic metasemantics, operates on three levels: the n-metatheory level (level 3), which is its core, where it employs d-metatheory in its dynamic externalist metasemantic version (level 2) as a theoretical basis to develop prescriptions and implement changes at the semantic level, which is its object level (level 1).

4. Further developments toward dynamic externalism

In the absence of a fully developed dynamic externalist account of meaning, this section identifies and motivates several of its core elements. In 4.1, the account proposes that meaning dynamics among experts form the metasemantic basis for dynamic externalism. This view aligns with a dynamic interpretation of Recanati's (1997, 2000) groundedness thesis, where meaning is fixed at the point where deference ends. Therefore, the approach focuses on expert communities within specific knowledge domains, rather than on ordinary language users.⁶

This approach identifies two key processes in semantic change driven by expert dynamics: one that structures meaning through generalization and preservation, and another that initiates change within that structure. To develop this proposal, it draws on various perspectives that address the dynamics of technical term meanings within externalist frameworks. The starting point is Woodfield's (2000) account of indeterminate deference among experts and his insights into improved empirical criteria for identifying samples relevant to terminological shifts.⁷

Since accepting such criteria depends on consensus, the present framework appeals to additional elements from Burge's (1986) account of conventional meaning

6 A representative externalist account for ordinary language users is Burge's (1986), which is adapted here to model a dynamic externalist approach grounded in knowledge fields.

7 Unless otherwise indicated, all mentions of *terms* and *terminological uses* refer to technical terms.

change through cognitive values. In 4.2, the account introduces *standby proposals* as a response to the consensus problem, engages Jackman's (1999, 2005) view of temporal externalism—conceiving meaning as a diachronic phenomenon—and considers Thuns' (2020) notion of deference to ideal virtual speakers, though it instead appeals to what is termed *virtual content*. Finally, in 4.3, the account outlines criteria based on elapsed time, split situations, alternative standards, and diachronic contests between proposals.

4.1. Expert's deference and meaning change

Experts within a knowledge field constitute a fundamental component of the metasemantic base for an externalist account of term meaning. Their operational dynamics are examined through two characterizations of expert deference discussed by Woodfield (2000), contrasted with Recanati's (1997, 2000) groundedness thesis, which asserts that deference must ultimately cease. Both accounts share the premise that deferential criteria are grounded in empirical facts concerning a term's extension—though Woodfield notes this applies to intensions as well, i.e., to the adequate construal of a term's sense.⁸ The first model describes a linear deferential process: a layperson defers to an expert to determine whether a sample falls under a term; that expert, in turn, defers to another; and so on, until a final authority is reached. This scenario depicts experts relying on others whose domain-specific expertise is presumed to offer superior criteria—the best judgment available at the time—for categorizing the sample.

The second description concerns circular deferential processes involving experts within the same domain. In these cases, improved empirical criteria for identifying samples as referents of a term are central.⁹ As time progresses, experts redirect their deference toward those they regard as possessing superior criteria. They shift from being deferees to deferrers, or cease deferring once they themselves acquire such criteria—thus becoming deferees. The use of a term is thereby constrained by its optimal application to its referents.

An important aspect of the second description is that deference occurs among experts within the same knowledge field (or specialty). Unlike the first case, this form of deference pertains to novel elements that another expert in the same domain associates with the extensional aspects of a term. Can any change in meaning be considered within such a deferential process? Our initial answer is affirmative.

8 The case in question comes from the field of linguistics. In continuous deferential processes, for example, linguists defer to those who offer the most precise definitions of a term.

9 This idea draws upon Woodfield's (2000) example of improved methods for detecting disease.

Improved empirical criteria for identifying the referents of a term can be understood as new information intrinsically related to it, thereby adding elements to its use and modifying its intension without necessarily altering its extension. In this sense, meaning change may occur through the incremental enrichment of information relevant to the term's use. A familiar case arises in molecular biology, where the term *gene* has undergone intensional refinement through increasingly precise empirical criteria while retaining its extension.

Furthermore, since meaning change—as described above—can introduce elements that conflict with a term's established extension, improved empirical criteria for identifying referents may serve as a bridge to such change. This change may involve altering part of the meaning, adding new elements, or both. Accordingly, meaning change can result from new elements intrinsically related to a term, manifesting as: (1) changes in related information concerning its use (altering its intension without changing its extension); (2) changes to elements of its extension (without adding new elements); (3) the addition of new elements to its extension; or (4) both changing and adding elements to its extension.

Nevertheless, improved empirical criteria for identifying a term's referents—even when proposed by experts—may not be immediately adopted or deferred to by the broader specialty community. For such criteria to be considered “better,” they require community approval. Similarly, if standby proposals introduce elements that conflict with existing uses or add new ones (or both), expert endorsement is necessary for those changes to be accepted. Consequently, meaning change occurs. Expanding a term's informational scope—such as incorporating new samples into its extension or removing others—can introduce tensions with established meanings. Because such changes require expert approval, they challenge the existing conceptual framework. A clear example comes from astronomy: the redefinition of *planet*—from geocentric to heliocentric and eventually to dynamical criteria—required expert consensus to revise established standards and accept new referents, including the exclusion of Pluto.

What additional conditions are required for consensus on meaning change within a knowledge field? Further criteria are indeed necessary. These are clarified by turning to Burge (1986), whose account of ordinary terms, analogous in many respects to technical ones (p. 716), offers insights highly pertinent to our aims. Our focus remains on conventional and lexical meanings, diverging from approaches addressing natural-kind terms (e.g., Alexandrov, 2020).

Burge offers a metasemantic account of empirically applicable ordinary terms, grounded in user competence and dialectical influence. He argues that a select group of highly competent users can formulate meaning-giving characterizations (Burge, 1986, p. 703), which establish norms for identification and standards for linguistic conventions.

According to Burge (1986, p. 706), the truth of normative characterizations partly resides in reason-based processes and the invocation of extralinguistic facts by competent users. These users engage dialectically to explicate meaning by formulating normative characterizations grounded in paradigmatic examples, indexical uses, and synonyms. Although their normative assessments may reach equilibrium—i.e., agreement—such convergence offers no intrinsic guarantee of truth.¹⁰

Doubt plays a central role in Burge's account: both competent and non-competent users may question an established conventional meaning, and under certain conditions, such doubt can challenge the consensus of the most competent speakers. Beyond mere doubt, novel empirical facts and insights arising in dialectical engagement can undermine normative characterizations and prompt meaning change. Burge elucidates meaning change by introducing the relation between conventional meaning and cognitive value. For instance, the conventional meaning of 'sofa' might be defined as 'a piece of furniture made for sitting.' The corresponding cognitive values represent the potential information, from the perspective of term users, associated with the linguistic elements in this definition.¹¹ Thus, the conventional meaning of 'sofa'—'a piece of furniture made for sitting'—differs in cognitive value from the term itself, as doubts may arise when equating the two, unlike in the identity judgment 'sofa is sofa.'

Meaning change, Burge argues, can occur when dialectical discussions of a term's conventional meaning transcend established norms. A highly competent user might apprehend well-founded doubts and associate the term with a distinct cognitive value—a non-conventional theory of its use. If this new cognitive value, representing novel insight, is supported by empirical facts (e.g., newly identified applications), the established convention may be undermined and replaced (Burge, 1986, p. 714). For Burge, conventional meanings are inherently open-ended, given their perpetual susceptibility to alteration through emerging cognitive values. He further maintains that intentional mental states and events can only be individuated by considering cognitive values, as authority resides either in the original convention¹² or in the new one that challenges it.

Also, for Burge, the open-ended character of conventional meanings and their perpetual susceptibility to alteration through new insights (cognitive values) are intellectual norms governing meaning change. These allow the derivation of subsidiary

10 Although Burge contemplates the deference patterns of more experienced users, he does not provide a characterization of them (Burge, 1986, p. 703).

11 Burge (1986, pp. 715–718) defines 'cognitive value' as a tripartite notion: (1) a concept, (2) a unit of potential information, and (3) an explication of the cognitive perspective.

12 Though a full understanding of cognitive value may correspond to an ideal understanding of conventional meaning, Burge distinguishes them by their criteria of individuation: in the first case, the relevant elements depend primarily on mental states; in the second, they depend on both mental aspects and their relations among multiple individuals (Burge, 1986, p. 718).

norms: (1) every conventional meaning is subject to doubt; (2) founded doubt challenges conventional meanings; (3) new, well-supported ideas offering alternative ways of conceiving a term can alter its meaning; and (4) Dialectics must be employed to demonstrate the suitability of the new meaning—using required examples—to the most competent users.

Returning to our central question, additional conditions for consensus on meaning change arise from subsidiary intellectual norms. Specifically, well-founded doubts¹³ and/or novel insights (cognitive values or non-conventional theories) linked to newly identified applications of a term to empirical entities, combined with the strategic use of dialectics by a highly expert user experiencing these doubts or insights, constitute challenging conditions to an established meaning, thereby demanding consensus for its revision.

Note that, improved empirical criteria for identifying a term's referents can lead to newly identified applications of that term to empirical entities. This shift alters the associated cognitive value and, consequently, its intension and extension, effectively superseding past uses. Thus, newly identified applications have their own empirical criteria, which may in turn generate further refinements and additional applications. Nevertheless, such applications can also emerge independently of prior developments in identification criteria.

It is also crucial to recognize that novel methods for identifying a term's referents can induce meaning change through an extensional shift (as outlined in points 2, 3, and 4 above), not strictly as a consequence of cognitive value but as a result of serendipitous encounters with new elements.¹⁴ Consequently, not every extensional shift can be attributed solely to cognitive values, even if these become relevant after the change has been conceived.

Furthermore, the conceptualization of intellectual norms for meaning change, specifically the perpetual possibility of altering conventional meanings through the emergence of cognitive values and the resulting open-ended nature of such changes, along with challenging conditions derived from subsidiary norms and the implementation of dialectics to support any viable challenge, should ideally culminate in expert adherence and deference through persuasion and conviction. Nevertheless, these challenges may persist even without consensus on meaning change, deference, or adherence.

13 Well-founded doubts are understood as those agreed upon by the relevant expert parties during dialectical processes.

14 One might ask whether encountering new elements serendipitously already entails cognitive value. The answer is no, or at least not entirely. Peirce's semiotics (see Atkin, 2013) helps clarify this: the relationships between the object-sign, the sign-sign, and the interpretant-sign progress through stages, and the interpretant changes depending on its perception of the object during these phases. Thus, an expert's initial view of new elements encountered serendipitously can be understood as limited to qualitative experiential aspects and early links between sign-objects and sign-signs (in the first stage or initial stages), before a non-conventional theorist interpretant arises.

4.2 Standby proposals, consensus, and deference

Achieving consensus depends on multiple factors, many of which exceed a discipline's internal epistemic values.¹⁵ Even partial consensus or limited deference fails to yield a clear set of conditions under which meaning change occurs. To address this gap, the present framework examines proposals whose associated referents are linked to technical terms and that can prompt such change. These proposals are characterized as neither adopted nor deferred to by the expert consensus of an epistemic community, yet not discarded. The framework designates them as *standby proposals*. The account shows that, even in the absence of full consensus or partial adherence, alternative views can persist and develop.

Computational qualia, artificial general intelligence (AGI), and embodied AI exemplify what may be termed *standby proposals*: technically articulated views whose associated terms remain in active use, yet lack the expert consensus required for adoption while also resisting outright dismissal. Computational qualia illustrate this status insofar as attempts to model phenomenal properties in computational terms continue to generate debate without settling the referential commitments of terms such as *experience* or *phenomenal state* (Edelman & Fekete, 2011). Likewise, AGI functions as a technical term whose extension and theoretical role remain contested across research programs, producing a proliferation of partially compatible but unstandardized definitions (Goertzel & Pennachin, 2006; Marcus, 2020).

Embodied AI offers a further case in which alternative conceptions of cognition grounded in sensorimotor dynamics persist without displacing classical computational models, thereby maintaining parallel, non-convergent usage within the field (Pfeifer & Bongard, 2006; Froese & Ziemke, 2009). These examples align with broader patterns in which alternative views on a term persist and evolve, as illustrated by ongoing disputes regarding the definition of “consciousness” in philosophy of mind (Van Gulick, 2025), “emotion” in philosophy of mind and psychology (Scarantino & de Sousa, 2021), and “planet” in astronomy (Wrona, 2025).

In this vein, a standby proposal is understood as a phenomenon that persists even without adherence, deference, and consensus. Since it involves an *elapsed time* during which circumstances and the proposal itself may change, it can be viewed as a promoter seeking the status of a contender supported by others. This constitutes an additional condition for achieving consensus.

¹⁵ For example, epistemic values such as internal and external coherence, explanatory power, economy, and innovation may be satisfied, yet some colleagues often remain reticent. Even when proposals equal or surpass existing approaches in these respects, adoption can be hindered by interests beyond epistemic values (e.g., collective, political, or financial). Such resistance may persist despite lacking solid justification. Consequently, securing full consensus proves highly challenging.

From an externalist perspective of conceptual engineering, standby proposals arise as alternatives to established ones (i.e., terms with fixed extensions) and represent *potentially supported contenders*. They outline two main scenarios: in the first, different proposals concerning phenomena that share extensions, whether a current one and any that begin to gain support, or whose concerns are presumably about the same subject,¹⁶ coexist. The second scenario involves the complete adoption of the new proposal, with the established one being superseded.

Given that the first scenario can transition into the second, the analysis now turns to the elements intrinsic to standby proposals and the feasible factors involved in their potential shift toward gaining support. The examination begins with the early stages of such proposals. At least three scenarios characterize their initial reception, depending on how their newly introduced elements align with empirical facts: (a) a well-established contender that is neither adopted nor discarded; (b) a standard contender that remains in suspension; and (c) a weaker contender that likewise persists without being adopted or rejected.¹⁷ In any case, elapsed time is a crucial factor for standby proposals. Over time, any contender may ultimately be either discarded or adopted (gaining adherents, deferrers, or supporters) depending on its own theoretical progress, the evolution of established approaches, or the emergence of new contender proposals with their corresponding developments and followings.

The elapsed time during which a proposal remains in standby status creates the possibility for its eventual adoption as an alternative to established views. As a proposal, along with its aim of pursuing current expert adherence, there are developmental setting conditions for achieving future expert adherence (encompassing future deferrers, supporters, and consensus).¹⁸ However, in many instances, such developments or settings for future expert adherence are absent. Furthermore, these settings do not guarantee future expert deference and support. Conversely, the standby status of proposals, coupled with developments and strategies aimed at expert adherence, can be seen as fostering expert deference and even stimulating their willingness to contribute when their interest in the issue is engaged.

16 A full treatment of the varieties of meaning change lies beyond the scope of the present discussion. Two points are central for present purposes. First, proposals yielding alternative, derived, or ameliorated uses presuppose subject continuity, even when deep revisions are involved. Second, amelioration is understood in terms of increased empirical adequacy—reflected in refined criteria for identifying referents and their applications—together with a greater potential for deference or endorsement within linguistic practice.

17 A proposal attains *standby* status only if its novel elements satisfy the field's minimal empirical adequacy criteria, preventing its premature exclusion.

18 Current adherence functions as a critical objective in standby proposals. However, considering that they can be reset and developed according to their constitution, their aim to garner deference and support can be expanded to include future developments and experts.

Accordingly, standby proposals are characterized by possessing a *virtual content*—a world-to-mind fitness content in which adherence, deference,¹⁹ support, and consensus are the intended targets. Such content seeks to foster these attitudes within the relevant community. In the present case, standby proposals serve as the means through which adherence to their use is pursued.

Thuns (2020) advances a similar idea through his notion of *teleological terms*, defined as terms whose meaning is sensitive to epistemic considerations. He invokes a form of future externalism, drawing on Peirce's idealized future experts and Jackman's (2005) version of future externalism, to challenge a groundedness thesis often attributed to such kind of experts. However, Thuns' approach rejects the Platonist construal of this thesis in favor of what he calls a *psycholinguistic hypothesis*. According to this hypothesis, many teleological terms are indeterminate and not decisively established; rather, "their boundaries evolve with our dealings with the world" (Thuns, 2020, p. 430). Consequently, it is presumed that many teleological terms possess the concrete meaning generally attributed to them. Thuns concludes that "only virtual semantic deference to future idealized linguistic collectives seems able to secure the intended semantic import of our teleological terms" (Thuns, 2020, p. 432).

The present approach diverges from Thuns' concept of teleological terms in several key respects. One difference concerns the scope of term users: teleological uses are restricted to experts. The primary difference, however, lies in the broader scope assigned to these terms. The account does not fully embrace Jackman's (1999, 2005) future externalism.²⁰ Accordingly, although the framework supports *future-proximal* uses and maintains that there are degrees of determination extending from the present to the future—thus denying any determination from the future to present uses—Thuns emphasizes *distal-future* uses and their virtual influence on the present. The present approach, therefore, proposes an inverse perspective to his psycholinguistic hypothesis: one that explains stability in meanings from the viewpoint of social settings. This stability is understood not as proceeding from the future (even if virtual) to the present, but rather from the past, through

19 Deferrers can be categorized as either passive or active. Passive deferrers use a term without intending to alter its meaning, whereas active deferrers are open to employing a term in novel or alternative ways. The latter are particularly relevant in the development of new technical or theoretical meanings and are thus the primary target in virtual deference.

20 Language is understood to evolve over time and to require diachronic examination. However, the notion that the future determines present uses is not free from paradoxes. The *paradox of diachronic future externalism* holds that future applications of a term determine or affect its current use (via shared reference and equilibrium of uses). Yet future uses are indeterminate because (1) they may or may not occur, (2) the manner of their occurrence may vary, and (3) they may develop inaccurately. Thus, under future externalism, an indeterminate future event determines present uses, a position that strains the temporal coherence of meaning determination.

present changes, and via present proposals that aim to modify elements in the very proximal future. Thus, neither future elements nor virtual expectations about the future are treated as stabilizing factors for current meanings. Instead, the virtual content of teleological terms²¹ is construed as a present force tending to stabilize proposed meaning changes.

Returning to standby proposals, when such a proposal fails to gain adherents, the question arises of how to secure a colleague's deference and stimulate their interest in contributing. As noted, establishing conditions for future expert adherence and developments does not guarantee either outcome. What, then, can tip the balance toward deference and engagement? Within epistemic fields, interest in a subject is tied to the ongoing demand for generating new knowledge and fostering innovation. Given continuous shifts in social perspectives,²² the novelty of a proposal can be regarded as a prerequisite for eliciting interest. Heightened interest in a proposal, particularly when its novelty aligns with empirical adequacy, depends on its demonstrated fitness with the subject.²³ Thus, epistemic values such as fitness with the subject and originality, beyond merely eliciting deference, can significantly enhance interest in contributing to a proposal.

The challenge, then, is to ensure that both conditions are met. A new proposal's empirical adequacy must be firmly rooted in the subject to be recognized as a continuation of it. This is evident in cases where improved criteria for identifying a term's referents emerge: the overarching subject remains constant, with only the techniques of identification being refined. A different situation arises when new applications of a term to empirical entities are identified. Here, empirical adequacy is grounded in the subject when the new use of the term shares the extension of the established one and when clear connections exist between this shared extension and the aims guiding its use—aims that must be similar or closely related to those underlying the established use.²⁴

Insofar as the term's use and, consequently, its subject evolve without altering their fundamental characteristics while incorporating new elements, it can be said that a new subtype of the term and its subject has emerged. When empirical adequacy is thus ensured for the new term use, the subject is preserved, and the novelty introduced within the field constitutes an added contribution.²⁵ In such

21 Or, as designated here, *technical terms*, insofar as their meanings are sensitive to epistemic considerations.

22 The scope of proposals is conditioned by multiple dimensions of societal outlooks, notably moral and ethical ones.

23 Note that a term's fitness to a subject matter depends primarily on the aims underlying its use, though it also rests on empirical adequacy. These aims clarify how new forms of empirical adequacy contribute to meaning change (see discussion below).

24 For example, the aims underlying the use of *water* as "the spirit of the mountain" differ from those guiding its chemical description as "a substance composed of molecules made up of particles with specific properties," and so on. Likewise, from an ecological perspective, *water* is conceived as a crucial factor for the maintenance of life or ecological niches under certain conditions.

25 Adherence to new uses of a term does not entail that a field discards its established usage. Given the connections already formed,

cases, one may speak of cumulative developments and advancements within both the subject and the field.

4.3. Two types of dynamics in meaning change

When empirically adequate, new uses of standby proposals of a term open the way, over elapsed times, to adherence in the form of deference and consensus. Before any rising interest in contributing to the proposal, such elapsed times can occur while two related and differentiated processes are already at stake. These temporal gaps can be further understood in terms of the deference dynamics that unfold among experts within the same field.

Thus, deference among experts can occur in at least two distinct processes: one in which a proposal is developed until its release, and another in which released proposals interact and evolve. The first process functions as the triggering condition for changes in the second and typically unfolds more rapidly. The second process concerns the formally released (standby) proposal, which begins to contend with established uses, presenting itself as an advancement, an alternative, or a successor.

The notion of *elapsed time* is instrumental in explaining meaning change and in articulating the structure of dynamic externalism. Elapsed time facilitates both adherence and split situations, which in turn lead to the establishment of new branches—either by consolidating themselves as established uses or by replacing other ones. In this context, when individuals employ a term deferentially and more than one accepted use coexists (that is, when some experts adhere to a proposal without an overall consensus), a suitable synchronic relation among this plurality can be determined to identify the term's meaning. This can be achieved by linking its use or content to the standard use and by appealing to the convergence between their respective extensions and the aims for which the accepted proposals are employed.²⁶

In a synchronic externalist framework, meanings are neither exclusive nor univocal.²⁷ Expert deferrers within a knowledge field are best positioned to determine their target, that is, the proposal to which they defer. This element, inherent in the elapsed time of standby proposals, enables the formation of early support, a period in which early diachronic resets occur as new synchronic relations take shape. Given that any endorsement may initiate deferential chains or minimal connections with term users (minimal passive synchronic relations), early supporters can shift a standby

it is likely that a new proposal provides additional resources to the field, competes for a more prominent position within it, or both, by articulating its adjustments. New proposals thus operate as additions, as parallels, or in both ways relative to established ones.

26 This reflects a version of De Brabanter and Leclercq's (2023, pp. 1040–1041) *use-dependent externalism*, according to which meaning arises from communal linguistic practices, and deference, when it occurs, is directed toward those very practices.

27 For example, consider the two related processes mentioned above and the variations in adoption within a knowledge field where deferrers' terminological uses are split.

proposal toward becoming a somewhat established one. Subsequent diachronic resets then affect the use of the established proposal.

Yet, determining when a proposal becomes established within a knowledge field goes beyond the mere formation of early deferential chains; it requires a consensus regarding its use within that field, even if it is not yet accepted as the primary proposal. Consequently, externalist synchronicities must be distinguished from standards of use. In any case, standardization—arising from technical consensus—is what effectively establishes a proposal within a knowledge field. The notion of externalist synchronicities, as distinct from consensual standardization, requires distinguishing two types of standby proposals: those that have not yet received endorsement and those that have been endorsed but lack consensus about their status within the field.

Still, some experts may establish standard uses on technical grounds even in split situations where full consensus within a knowledge field is lacking. In such cases, an appeal is made to *alternative standards*. Both standby proposals and alternative standards evolve within a *diachronic contest*—a period during which an established proposal faces tension when challenged by a new one. This new proposal may begin as an unendorsed standby proposal, later receive endorsement, and eventually become an alternative standard or its substitution. In this sense, full standardization marks the point at which a diachronic contest concludes, provided that no new standby proposal initiates another contest for the same term use.²⁸

Such an elapsed time also opens the way for subsequent endorsements, marking one in which a new switch to a different synchronic relation, a subsequent diachronic reset, occurs. This process enables standby proposals to gain adherence and become established each time as more adequately fitted kind or subkind terms. However, with each contribution or related proposal, new resets may take place as additional subkind terms are introduced. Changing meanings, through the addition and replacement of elements, entails the inclusion of new subkinds and the exclusion of others. This suggests that meaning may evolve without an alteration of the subject, being temporarily composed of heterogeneous elements that include both preserved and newly introduced aspects.

Conclusions

The article assessed Cappelen's conflation of dynamic metasemantics and conceptual engineering, arguing instead for their distinct operational levels. It stated that conceptual

28 A clear example can be found in metrology, where competing definitions of the *kilogram*, one based on a physical artifact and another on Planck's constant, coexisted for decades until the latter became the official standard. This shift was formalized on 20 May 2019, when the kilogram ceased to be defined by the international prototype's mass and was redefined through the fixed numerical value of Planck's constant (Massa, 2024, p. 11).

engineering, grounded in externalist metasemantics, requires the development of a dynamic metasemantics to fulfill its dual role as meta-theory and as implementer of change. In the end, two main senses of dynamic externalism are thus discernible: (1) as a framework for explaining semantic change, and (2) as a multi-level dynamic metasemantics encompassing the explanation, prescription, and implementation of rule redefinition, within which any level of conceptual engineering can also be seen as a type of dynamic metasemantics operating across three levels.

Meaning change was analyzed as driven by novel empirical criteria for identifying a term's referents, manifesting in changes to intension, extension, or both. Such changes, however, were said to require community consensus to be adopted as "better" criteria, thereby challenging established meanings. It was further argued that consensus is demanded by conditions tied to Burgean subsidiary norms—well-founded doubts, novel insights, or dialectical strategies arising from new empirical applications of a term. Thus, while novelty and empirical adequacy (ensuring fitness with the subject and avoiding complete transformation of it) were upheld as prerequisites for generating interest in proposals, meeting these consensus-dependent conditions was shown to be insufficient for guaranteeing actual meaning change.

Standby proposals were introduced as a solution—proposals neither accepted nor discarded by expert consensus, persisting as potential challengers. Elapsed time was deemed crucial, allowing circumstances and the proposal itself to develop, enabling it to gain adherents and potentially become a supported contender. This teleological view conceived terms as possessing *virtual content*, aiming at stabilization through adherence and consensus. The final section advanced dynamic externalism by integrating diachronic elements into synchronic meaning accounts. It distinguished two dynamics: established proposals (characterized by adherence and consensus profiles grounding meaning) and the process of establishment itself. Diachronic adherence explained how synchronic relations evolved: standby proposals could challenge established meanings over time, leading to splits, operative branches, parallel sub-kinds, and the potential standardization of new uses through contests unfolding within deferential chains and structured or passive relations.

References

- Alexandrov, A. (2020). Externalist perspectives on meaning change and conceptual stability. *Inquiry*, 63(9–10), 1023–1035. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1805709>
- Atkin, A. (2013). Peirce's theory of signs. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2013 edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/>
- Bernecker, S. (2009). *Memory: A Philosophical Study*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577569.001.0001>

- Burge, T. (1986). Intellectual norms and foundations of mind. *The Journal of Philosophy*, 83(12), 697-720. <https://doi.org/10.2307/2026694>
- Cappelen, H. (2018). *Fixing language: An essay on conceptual engineering*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198814719.001.0001>
- Chalmers, D. J. (2020). What is conceptual engineering and what should it be? *Inquiry*, 68(9), 2902-2919. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1817141>
- De Brabanter, P., & Leclercq, B. (2023). From semantic deference to semantic externalism to metasemantic disagreement. *Topoi*, 42(4), 1039-1050. <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09906-5>
- Devitt, M. (1981). *Designation*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/devi90836>
- Dorr, C., & Hawthorne, J. (2014). Semantic plasticity and speech reports. *Philosophical Review*, 123(3), 281-338. <https://doi.org/10.1215/00318108-2683531>
- Fekete, T., & Edelman, S. (2011). Towards a computational theory of experience. *Consciousness and cognition*, 20(3), 807-827. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2011.02.010>
- Evans, G. (1973). The causal theory of names. *Aristotelian Society Supplementary*, 47(1): 187-208. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/47.1.187>
- Froese, T., & Ziemke, T. (2009). Enactive artificial intelligence: Investigating the systemic organization of life and mind. *Artificial Intelligence*, 173(3), 466-500. <https://doi.org/10.1016/j.artint.2008.12.001>
- Goertzel, B., & Pennachin, C. (Eds.). (2007). *Artificial General Intelligence*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-540-68677-4>
- Jackman, H. (1999). We live forwards but understand backwards: Linguistic practices and future behavior. *Pacific Philosophical Quarterly*, 80(2), 157-177. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00078>
- Jackman, H. (2005). Temporal externalism, deference, and our ordinary linguistic practice. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86(3), 365-380. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2005.00232.x>
- Kaplan, D. (1989). Demonstratives. In J. Almog, J. Perry, & H. Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 481-563). Oxford University Press. (Original work published 1977)
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and necessity*. Blackwell.
- Marcus, G. (2020). *The Next Decade in AI: Four Steps Towards Robust Artificial Intelligence* (No. arXiv:2002.06177). arXiv. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2002.06177>
- Massa, E. (2024). Avogadro and Planck Constants, Two Pillars of the International System of Units. *Physics*, 6(2), 845-858. <https://doi.org/10.3390/physics6020052>
- Pfeifer, R., & Bongard, J. (2007). *How the Body Shapes the Way We Think: A New View of Intelligence*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/3585.001.0001>

- Putnam, H. (1975). The Meaning of “Meaning”. In K. Gunderson (Ed.), *Language, Mind and Knowledge. Minnesota studies in the philosophy of science* (Vol. 7, pp. 131-193). University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625251.014>
- Recanati, F. (1997). Can we believe what we do not understand? *Mind & Language*, 12(1), 84-100. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1997.tb00063.x>
- Recanati, F. (2000). Deferential concepts: A response to Woodfield. *Mind & language*, 15(4), 452-464. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00144>
- Rorty, R. (1961). Recent metaphilosophy. *Review of Metaphysics*, 15(2), 299–318.
- Scarantino, A., & de Sousa, R. (2021). Emotion. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2021 edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/>
- Thuns, A. (2020). Semantic Deference and Groundedness. *Croatian Journal of Philosophy*, 20(3), 415-434. <https://doi.org/10.5840/croatjphil202020329>
- Van Gulick, R. (2025). Consciousness. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2025 edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/consciousness/>
- Williamson, T. (1994). *Vagueness*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203014264>
- Woodfield, A. (2000). Reference and deference. *Mind & Language*, 15(4), 433-451. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00143>
- Wrona, F. G. (2025). Various Definitions of a Planet. *Acta Physica Polonica B Proceedings Supplement*, 18(3), A2. <https://doi.org/10.5506/APhysPolBSupp.18.3-A2>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Información y conocimiento en la mecánica cuántica relacional

Juan Vila

Universidad Nacional Tres de Febrero / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina
jvila@untref.edu.ar

Recibido: 19 de mayo de 2025 | Aprobado: 30 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360861>

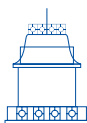
Resumen: Desde su aparición, la interpretación relacional de la mecánica cuántica (RQM) ha dado lugar a innumerables discusiones filosóficas, en particular en torno a la peculiar concepción del conocimiento que emerge de ella. En este trabajo me propongo analizar el modo en que RQM articula esta concepción a través de la noción de “información”. Primero, analizaré el modo en que su creador, Carlo Rovelli, comprende el conocimiento científico. Luego ofreceré una reconstrucción del argumento a favor de RQM y analizaré críticamente el modo en que la teoría articula ambos conceptos para brindar una imagen realista, naturalista y relacional del conocimiento científico. Dicho análisis revelará que, en su estado actual, RQM es incapaz de brindar una imagen coherente y el reciente intento por parte de sus defensores para subsanar este problema revela serias dificultades en el corazón de RQM, que demandan cambios profundos en la elaboración filosófica de la teoría.

Palabras clave: Rovelli, realismo, objetividad, relación, relativismo, sistema

Cómo citar este artículo

Vila, J. (2026). Información y conocimiento en la mecánica cuántica relacional. *Estudios de Filosofía*, 73, 251-278. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360861>





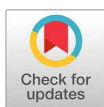
Information and knowledge in relational quantum mechanics

Abstract: The relational interpretation of quantum mechanics (RQM) has generated intense philosophical debate, particularly regarding its distinctive conception of knowledge. This paper examines how RQM articulates that conception through the notion of “information.” I begin by analyzing Carlo Rovelli’s view of scientific knowledge, followed by a reconstruction of the main argument supporting RQM. I then critically assess how the theory connects information and knowledge to present a realist, naturalist, and relational account of science. I argue that, in its current form, RQM fails to offer a coherent epistemological framework. Moreover, recent attempts by its advocates to resolve these issues reveal deep philosophical tensions at the heart of the interpretation, underscoring the need for substantial theoretical revisions.

Keywords: Rovelli, Realism, Objectivity, Relation, Relativism, System

Juan Vila: Investigador postdoctoral especializado en filosofía de la ciencia, naturalismo contemporáneo, fenomenología, metafísica y estética. Es autor del libro *La paradoja de la racionalidad* (Teseo Press, 2015), donde se centra en el concepto de “segunda naturaleza” de John McDowell y su relación con la filosofía de la mente y la metafísica contemporáneas. Es profesor en la Universidad Nacional de Argentina y ha impartido seminarios y conferencias en diferentes universidades (Argentina, Chile, Perú, Nueva Zelanda, Uruguay). Ha sido galardonado con el premio “Ted Kiesel Junior Scholar Award 2023” en la ciudad de Nueva York por el Círculo Heidegger de Norteamérica y la Asociación Filosófica Americana.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5069-0893>



1. Introducción

Desde la publicación de su artículo seminal (Rovelli, 1996a), la Mecánica Cuántica Relacional (RQM) ha permanecido en el centro de los debates entre físicos y filósofos abocados a los fundamentos de la física cuántica. En lo que sigue, intentaré abordar las implicancias filosóficas de RQM mediante un análisis de la compleja relación que existe entre los conceptos de “información” y “conocimiento” en la teoría. Como veremos, ambos conceptos ocupan un rol central no sólo en el argumento original a favor de la interpretación relacional, sino también en el contexto más amplio de la discusión metafísica en la que Rovelli elabora y enriquece ambos conceptos, con la finalidad de brindar plausibilidad a RQM y defenderla de sus principales críticos.

Es fácil ver que, en la mayoría de los abordajes de RQM, las cuestiones técnicas han prevalecido por sobre los planteos estrictamente filosóficos. Pero es justamente la radicalidad *filosófica* de RQM la que constituye su mayor novedad, al igual que el mayor obstáculo para su aceptación. Como sostiene Candiott: “la concepción del mundo propuesta por RQM nos invita a pensar la realidad [...] como un conjunto de procesos que manifiestan las ‘cosas’ como el resultado de su entrelazamiento”, y esto “requiere de una metafísica capaz de explicar cómo es posible concebir estructuras previas a objetos, sin contradicciones” (Candiott, 2017, p. 8).

Como veremos en seguida, RQM defiende un enfoque cuyo concepto articulador —la información— lleva a pensar la mecánica cuántica como una teoría acerca de relaciones informacionales que constituyen sistemas físicos. Esto conduce inmediatamente a un conjunto de preguntas acerca del estatuto que esta “información” tiene dentro de una ontología naturalista como la que quiere defender Rovelli: ¿Es RQM una teoría realista o idealista? ¿Qué concepto de “información” propone? ¿Qué concepción del conocimiento científico de allí se desprende?

En lo que sigue intentaré responder a estos interrogantes. Procederé como sigue: en la próxima sección caracterizaré a rasgos generales la concepción filosófica del conocimiento científico defendida por Rovelli. Luego, ofreceré una reconstrucción del argumento principal a favor de RQM, para luego analizar en detalle el concepto central de “información”. Finalmente abordaré críticamente el modo en que RQM articula las nociones de “información” y “conocimiento” con base en la siguiente pregunta: *¿puede RQM brindar una imagen a la vez realista, naturalista y relacional del conocimiento científico?*

Como veremos, RQM busca mantenerse equidistante entre la Escala del *realismo* (que en su forma tradicional entiende el conocimiento como el descubrimiento de propiedades preexistentes en sistemas físicos igualmente preexistentes) y la Caribdis del *instrumentalismo* (que impone límites infranqueables a toda pretensión de conocimiento de la realidad cuántica a partir de nuestra relación cognitiva con ella);

y lo hace sosteniendo, por un lado, una tesis fuertemente relacional (que prohíbe toda determinación intrínseca de estados), y por otro lado, una equivalencia entre todos los sistemas (eliminando todo privilegio en la idea de un “observador”, que queda naturalizado en términos informacionales). Sin embargo, la conjunción entre ambas posiciones genera una tensión que ha sido señalada por muchos críticos y que los defensores de RQM buscan desactivar mediante la introducción de un nuevo postulado (Adlam y Rovelli, 2023). El análisis de dicho postulado revelará que RQM no logra brindar una imagen satisfactoria del conocimiento objetivo y que por lo tanto RQM requiere profundos ajustes en su ontología de base.

2. Descripción, explicación y comprensión

Los diferentes escritos de Rovelli dejan entrever una particular concepción del conocimiento científico y su relación con el pensamiento filosófico, la cual ha sido ampliamente discutida en la literatura reciente (Candiottto, 2017; Bitbol, 2024; Riedel, 2024; Adlam, 2025). Podemos decir que, en términos generales, dicha concepción parte de dos compromisos meta-teóricos fundamentales.

El primero es el naturalismo. Tomo este término en el sentido de Aikin (2006), esto es, como dos tesis interrelacionadas: una metafísica y otra metodológica. La tesis metafísica puede formularse como una proposición condicional: si una entidad es considerada *real*, entonces debe existir en la naturaleza, o ser adecuadamente enmarcada dentro de una ontología general ofrecida por la ciencia natural (Rovelli, 2016; Di Biagio & Rovelli, 2022). La tesis metodológica afirma que la ciencia —y en especial la *física*— constituye el marco teórico privilegiado desde el cual una filosofía respetable debe ser construida, de modo que las teorías científicas tienen la última palabra cuando se trata de decidir qué compromisos ontológicos deben ser aceptados y cuáles rechazados: “dejar que los descubrimientos de nuestras teorías físicas fundamentales informen nuestra orientación filosófica” (Rovelli, 2018a, p. 8). Como veremos, el naturalismo tiene una relevancia directa en el modo en que Rovelli distingue su propia estrategia de otras interpretaciones de la mecánica cuántica.

El segundo compromiso constituye una apreciación global del conocimiento científico. En sus palabras: “el objetivo explícito de la investigación científica no es realizar predicciones cuantitativamente correctas; es comprender cómo funciona el mundo [...] esto significa construir y desarrollar una imagen comprehensiva del mundo” (Rovelli, 2007, p. 230). Aunque una teoría científica puntual pueda ser útil para explicar un fenómeno específico, la ciencia es más que “un *corpus* acumulado de información empírica” (Rovelli, 2018b, p. 486): debe proveer una *comprensión* del mundo. Este compromiso impone límites sobre lo que puede o no ser una interpretación satisfactoria del formalismo cuántico, ya que no se trata de “agregar

una interpretación razonable al formalismo”, sino más bien de “derivar el formalismo a partir de un conjunto de postulados motivados experimentalmente” (Rovelli, 1996a, p. 2). De esta manera Rovelli busca garantizar no sólo la coherencia lógica de los postulados con el formalismo, sino su armonización con el resto de nuestra experiencia del mundo. Al “derivar” la teoría a partir de principios (motivados ellos mismos por los resultados de la teoría) Rovelli rescata —en una “versión moderada” (Rovelli, 1996a, p. 2)— el modelo nomológico-deductivo de la explicación científica.

Aunque la mecánica cuántica constituye un formalismo exitoso, no existe hoy una interpretación definitiva de sus términos, ni mucho menos se la ha podido articular con una visión coherente (y compartida) del mundo. Para Rovelli, esto significa que QM no es *stricto sensu* una teoría científica acabada; para lograr esto deben ensamblarse los tres planos: primero, un *formalismo matemático* que exhibe ciertas características estructurales; segundo, una *teoría física*, entendida aquí como un conjunto de interpretaciones físicas asignadas a los principales términos y estructuras del formalismo matemático; y tercero, un *marco conceptual general*, ampliamente entendido como una “orientación filosófica” (Rovelli, 2016b) sobre la estructura última de la realidad.

Para comprender la relación entre estos tres elementos, puede ser útil hacer una distinción entre tres procedimientos diferentes (aunque íntimamente relacionados): (i) la descripción, (ii) la explicación y (iii) la comprensión. En física, un formalismo matemático exitoso es capaz de *describir* (predictivamente) el comportamiento de un conjunto específico de fenómenos. Para proveer una *explicación* de dichos fenómenos, sin embargo, se requiere una interpretación (en este caso, una interpretación *física*) del formalismo matemático. Un ejemplo de este nivel es la Relatividad Especial, que provee una interpretación física de las (ya conocidas) ecuaciones de Lorentz (Rovelli, 1996a, p. 2). Pero para proporcionar una *comprensión* del mundo, es necesario integrar los términos de la teoría a una “imagen comprehensiva del mundo” que trascienda el lenguaje de una comunidad científica específica. Por eso, dicha imagen no debe entenderse en términos exclusivamente científicos o teóricos (como una “Teoría del Todo”), sino como un conjunto de principios generales acerca de la realidad, a partir de los cuales los datos empíricos y las descripciones formales ya disponibles son *re-derivados* como “casos” de estos principios, tal que, si los principios son verdaderos, se sigue lo que vemos y calculamos. La “visión del mundo” resultante no es ni “puramente científica” (no se corresponde con los compromisos ontológicos de una teoría específica) ni “precientífica” (como si se tratase de una distinción sellarsiana entre “imagen manifiesta” e “imagen científica” del mundo); más bien, se trata de una concepción global del mundo *orientado* por nuestras mejores teorías científicas, en donde, como vimos, éstas tienen una prioridad epistemológica sobre aquella. De allí que la pretendida cosmovisión sea sugerida siempre dentro del marco interpretativo del naturalismo.

Análogamente, Rovelli señala tres caminos por los cuales RQM puede continuar desarrollándose: el primero es la investigación empírica (por ejemplo: nuevos resultados experimentales que pueden motivar una interpretación relacional); el segundo es el “desarrollo teórico” (por ejemplo: RQM puede ser más apropiada que otras teorías rivales para comprender el fenómeno de la gravitación cuántica); y el tercero es la elucidación filosófica, en donde “el progreso de la física fundamental” se enlaza con “algunas problemáticas filosóficas importantes, como la cuestión del realismo, la naturaleza de las entidades y las relaciones y el problema del idealismo” (2016b, p. 8). Este camino apunta a la construcción de “una imagen comprehensiva del mundo” que constituye uno de los propósitos elementales de la ciencia tal como la entiende Rovelli. Es esta tercera vía la que me interesa tomar en lo que sigue. Para ello será necesario primero presentar el argumento original de RQM, a la vista de los compromisos arriba mencionados.

3. El argumento a favor de RQM

El argumento original de Rovelli a favor de RQM toma como punto de partida el “problema de la medición”, es decir, la dualidad, al interior de la teoría cuántica, de una evolución unitaria y determinista descripta por la ecuación de Schrödinger y una evolución discontinua e irreversible expresada en el Postulado de Proyección (Di Biagio & Rovelli, 2021; Dorato, 2016). Para ilustrar esto, Rovelli emplea una versión del experimento mental conocido como “el amigo de Wigner”, a partir del cual elabora una “observación principal” (Rovelli, 1996a), que aquí llamaremos, por razones que se harán evidentes más adelante, “Tesis de la Relatividad” (TR):

(TR) En la mecánica cuántica, diferentes observadores pueden dar diferentes descripciones de la misma secuencia de eventos.

El experimento mental va como sigue: supongamos dos sistemas ‘O’ y ‘S’. De acuerdo con el formalismo estándar, antes de medir S, el sistema-observador O tiene a su disposición una superposición de posibles valores (estados) para una variable específica q , que se expresa en un estado normalizado:

$$|\psi\rangle = \alpha|1\rangle + \beta|2\rangle \quad (1)$$

Donde α y β son números complejos y $|\alpha|^2 + |\beta|^2 = 1$. O puede medir cualquiera de estos dos valores 1 y 2 – con sus respectivas probabilidades $|\alpha|^2$ y $|\beta|^2$. Como es sabido, cuando O mide efectivamente S, la evolución unitaria se “quiebra” y O obtiene un valor específico, digamos 1. Podemos representar la sucesión temporal entre t_1 (antes de la interacción entre los sistemas O y S) donde se da una superposición cuántica, y t_2 en donde O obtiene un valor específico para la variable q :

$$O(t_1) \rightarrow S = \alpha|1\rangle + \beta|2\rangle \quad (i)$$

$$O(t_2) \rightarrow S = |1\rangle \quad (ii)$$

Ahora consideremos a otro observador ‘W’ externo a la situación experimental. Para W, lo que hay es un sistema compuesto [S+O] aislado del ambiente, sobre el cual W no realiza ninguna medición directa durante el intervalo $[t_1 \dots t_2]$. W conoce el estado inicial de O, que es descripto como $|init\rangle$. De acuerdo con la mecánica cuántica estándar, W obtiene una descripción diferente de la misma secuencia de eventos en t_1 y t_2 :

$$W(t_1) \rightarrow [S + O] = (\alpha|1\rangle + \beta|2\rangle) \otimes |init\rangle \quad (I)$$

$$W(t_2) \rightarrow [S + O] = \alpha|1\rangle \otimes |01\rangle + \beta|2\rangle \otimes |02\rangle \quad (II)$$

En la descripción de W, $|init\rangle$ evoluciona hacia un estado en t_2 en donde no ha habido ningún “colapso”, y por lo tanto debe reconocerse que el formalismo admite dos descripciones diferentes –y *simultáneas*– de una situación física: una, en la que un sistema cuántico consistente en una superposición de estados (recuérdese que toda superposición normalizada de estados cuánticos es un estado cuántico, por la linealidad del espacio de Hilbert) evoluciona uniformemente; la otra, en donde tiene lugar la medición de un estado físico concreto.

El punto central de Rovelli es que la pregunta “¿qué es lo que *realmente* ocurre?” carece de sentido. Si decimos que W está en lo correcto y O está equivocado, entonces *toda* medición hecha en física cuántica contradice el formalismo. Si, a la inversa, afirmamos que W está equivocado y O en lo correcto, esto conllevaría a admitir que W no debe aplicar el formalismo cuántico al sistema [S+O]. Sin embargo, sus predicciones son aplicadas en sistemas como [S+O] (Rovelli, 1996a, p. 5). La conclusión parece inevitable: del formalismo cuántico estándar se sigue TR. En todo caso, la tarea es darle sentido a esta aparente paradoja. Hay varias estrategias para intentar responder a esta dificultad.

Una posible salida consistiría en explicar la dualidad descriptiva en términos de una dualidad entre sistemas macroscópicos y microscópicos, tal como sucede con el principio de complementariedad de Bohr. Pero esta estrategia requiere “separar la realidad en dos tipos de sistemas: por un lado, sistemas cuánticos, y por el otro, una clase especial de sistemas” (Rovelli, 1996a, p. 4), lo cual para Rovelli, no está en absoluto motivado por la teoría. En su espíritu naturalista, sugiere que “más razonable mantenerse comprometido, mientras no haya una refutación plausible, a la regla según la cual todos los sistemas físicos son equivalentes respecto a la mecánica” (Rovelli, 1996a, p. 4). Esto se expresa en la “primera hipótesis” formulada por Rovelli, que llamaré “Tesis de Equivalencia” (TE):

(TE) Todos los sistemas físicos son equivalentes. No hay distinción entre sistemas “clásicos” y “cuánticos”.

Otra estrategia posible consistiría en postular variables ocultas aún no descubiertas por la teoría. Una hipótesis de variables ocultas —como la posición guiada por el potencial cuántico ‘R’ de De Broglie-Bohm— supone la incompletitud de la mecánica cuántica y consecuentemente la necesidad de modificar o ampliar su estructura. Nuevamente, desde la perspectiva naturalista de Rovelli, declarar la incompletitud de la teoría parece más un sesgo *filosófico* que una necesidad interna. En efecto, ¿por qué suponer que QM es una teoría incompleta, por el sólo hecho de que no coincide con los modelos descriptivos de la mecánica clásica, o más aún, con nuestras intuiciones acerca de “lo real”? Mas bien, su incomparable éxito “sugiere que la estructura del mundo descrita por la mecánica cuántica es más profunda, y no más superficial, que el esquema descriptivo de la mecánica clásica” (Rovelli, 1996a, p. 7).¹ Esta idea se expresa en una “segunda hipótesis”, que llamaré “Tesis de Completitud” (TC):

(TC) La mecánica cuántica es una descripción completa del mundo físico.

El argumento de Rovelli para apoyar TE y TC consiste en mostrar que los enfoques contrarios a estos postulados (que postulan “sistemas especiales” o “variables ocultas”) no están motivados por la estructura de la propia teoría cuántica, sino por una posición metafísica previamente asumida que refleja una injustificada preferencia de los parámetros clásicos. Según estas posiciones, “una teoría en la cual la descripción de la realidad es dependiente del observador” no puede ser completa, porque si no, “nuestro concepto de la realidad se vería disturbado” (Rovelli, 1996a, p. 7).

Este “concepto de realidad” es identificado directamente con una forma clásica de realismo: la idea de una realidad independiente de todo observador. A favor de adoptar una actitud más permeable con la teoría, Rovelli recuerda “la gran resistencia que las nociones relacionales de ‘reposo’ y ‘movimiento’ encontraron a comienzos de la revolución científica” (Rovelli, 1996a, p. 7). Del mismo modo, la mecánica cuántica “bien podría estar generando una —aún no desarrollada— revisión de cosmovisiones tan radical como aquella que tuvo lugar en el Siglo XVII” (Rovelli, 1996a, p. 7).

De TR y TC se sigue la afirmación central del argumento a favor de la interpretación relacional de la mecánica cuántica, que aquí llamaré “Tesis de la Relacionalidad” o TREL:

¹ Este es un tema ampliamente debatido, en especial a raíz del llamado “problema de la base privilegiada”: si el formalismo de la mecánica cuántica permite describir el mismo sistema físico en diferentes bases matemáticamente equivalentes, ¿por qué privilegiar la que se corresponde con valores propios de un resultado experimental determinado? Como cada observable corresponde a una base ortonormal en el espacio de Hilbert empleado para representar un sistema físico, y dado que todas las bases son igualmente válidas para la descripción del estado del sistema, pareciera que la elección de una base es “matemáticamente *ad hoc*” ya que no está motivada por la teoría (Barrett, 2005, p. 7). Este problema, inherente al formalismo estándar, afecta a todas las interpretaciones que toman el formalismo estándar como punto de partida. Agradezco a un revisor anónimo por señalar este punto.

(TREL) La mecánica cuántica es una teoría acerca la descripción física de sistemas físicos relativa a otros sistemas, y es una teoría completa del mundo.

Formulada negativamente, TREL sostiene que *no hay estados físicos independientes de todo observador*, y por lo tanto una interpretación de la realidad física en términos del realismo clásico queda por principio descartada. El fenómeno de la contextualidad de los estados cuánticos es interpretado en RQM como “el descubrimiento de que los hechos acerca de un sistema siempre son definidos en relación a otro sistema, con el cual aquél interactúa” (Di Biagio & Rovelli, 2021, p. 7). Los estados no son hechos pre-existentes “descubiertos” por un observador, sino que *son* relativos a este observador específico; por lo tanto RQM prohíbe toda “visión desde fuera del mundo” en la que los estados físicos “se dan” con total independencia de la “observación” (Rovelli, 2016b). La realidad física es intrínsecamente relacional porque cualquier sistema físico sólo “existe” (esto es, está en un estado físico concreto) *en relación con* otro sistema con el cual está interactuando. De este modo, la “observación” se convierte en la *relación fundamental* postulada por RQM ya que todo sistema físico existe en un estado relativo a tal o cual otro sistema “observador”.

La primera consecuencia importante de esto es una relectura del problema de la medición en la cual ya no hay ningún “colapso” de la función de onda. De acuerdo con la hipótesis del colapso, existe una relación *causal* entre la observación y el estado cuántico, de modo que “al medir un electrón, éste ‘salta’ repentinamente de una superposición a un estado puro” (Wood, 2010, p. 7). Pero si, de acuerdo con TE, no hay nada especial en una “observación” o “medición”, entonces RQM requiere una interpretación del “colapso” que evite toda distinción entre “observador” y “observado”, o entre sistemas macroscópicos y microscópicos (Rovelli, 1996a, p. 10). Lo que Rovelli (1996a) necesita, por tanto, es una “interpretación física comprehensiva” (p. 9) de la relación de “ser relativo a” que pueda no sólo evitar cualquier lectura subjetivista, sino que proporcione una *explicación* de la contextualidad cuántica, cuya *descripción* ya es proporcionada por la estructura matemática de la teoría, esto es, su álgebra no-conmutativa (Rovelli, 2018a, 2021). Es aquí donde Rovelli introduce el Postulado Informacional (PI):

(PI) La mecánica cuántica es sobre la *información* que un sistema físico tiene sobre otro sistema.

Como es sabido, Rovelli emplea el concepto estadístico de “información” de la teoría de la comunicación de Shannon, con el fin de garantizar una noción “puramente física”, i.e., libre de nociones semánticas. En la teoría de Shannon, la “información” es simplemente una medida estadística del número de estados posibles en los que

puede encontrarse un sistema cuyos estados están físicamente restringidos. Al darse ciertas condiciones en una fuente —pudiéndose haber dado otras— ésta puede ser considerada generadora de “información”. Cuando la realización de estas condiciones restringe —a través de un canal físico— los posibles estados de *otro* sistema, entonces decimos que éste “tiene información” acerca de aquél (Lombardi, 2004; Dretske, 1981, 1983; Shannon & Weaver, 1949).

Esta restricción implica que ambos sistemas físicos están *correlacionados*. Un termómetro T tiene información sobre un sistema C (la temperatura) dada la correlación entre el estado de C y el de T. Al no contener elementos semánticos o epistémicos, esta noción cuenta con la ventaja de evitar la ilegítima separación entre “tipos” de sistemas que está a la base de la hipótesis del colapso. Ser “observador” significa “tener información” sobre otro sistema; y de acuerdo con RQM, *todo* sistema puede ser considerado observador de *algún* otro sistema, ya que de acuerdo con TREL, *siempre* se da *alguna* correlación. Esta “democratización” de la relación de observación constituye “el corazón” de RQM (Rovelli, 2021, p. 106).²

Decir que RQM es una teoría de la información permite inscribirla dentro del conjunto de las llamadas “interpretaciones informacionales” (Van Fraassen, 2010). Pero a diferencia de éstas —que combinan elementos “objetivos” y “subjetivos” como la representación y manipulación de los sistemas físicos (Fuchs, 1962; Bub, 2005) — en RQM la propiedad de “ser observador” es física y no epistémica (TE), y dichas relaciones no están referidas a “sistemas físicos” subyacentes (TC). En RQM, el mundo físico es *intrínsecamente* relacional. Por esta razón “el mantra ‘la información es física’ ofrece una nueva perspectiva en la dicotomía tradicional entre lecturas ‘epistémicas’ y ‘ónticas’ del estado cuántico” (Adlam & Rovelli, 2022, p.11).

De modo que el concepto de “información” es un hilo conductor que le permite a Rovelli articular los diferentes planos de una teoría científica mencionados al comienzo: PI es el elemento *explicativo*, la interpretación física del elemento *descriptivo* de la teoría, que es la estructura matemática de la teoría cuántica, caracterizada por la no-conmutatividad de su álgebra. Sin embargo, el plano de la *comprensión* demanda trascender los estrechos límites de la teoría física para indagar en “problemáticas filosóficas importantes” más amplias. Esta necesidad aparece condensada en un denso pasaje de *Helgoland*:

Una visión del mundo [...] para ser coherente, debe poder justificar y dar cuenta de las formas en que los habitantes de ese mundo llegan a esa visión, a

2 En esta interpretación, la función de onda es solo una herramienta que asigna probabilidades a estados relativos. El aparente colapso surge, como señala Wood (2010, p. 11), porque la ecuación de Schrödinger excluye al observador, impidiendo describir su interacción con el sistema. El teorema de Breuer confirma que esto es inevitable: un sistema no puede describirse por completo a sí mismo (Adlam, 2025; Dorato, 2016; Rovelli, 2016a; Van Fraassen, 2010). Si se incluye a O en el sistema, la evolución unitaria persiste, pero ahora la descripción de [O+S] proviene de un tercer sistema no interactuante, lo que —como veremos— plantea dificultades internas para RQM.

esa lectura. Esta condición, que se considera a menudo como la dificultad del materialismo ingenuo, se satisface inmediatamente si repensamos la materia como interacciones y correlaciones. Mi conocimiento del mundo es un ejemplo del resultado de interacciones que generan informaciones significativas (Rovelli, 2021, pp. 149-150).

Si alguna forma de naturalismo puede ser filosóficamente defendible, entonces debe poder dar cuenta del *conocimiento* que los agentes epistémicos tienen de ese mundo natural. Rovelli es consciente de la dificultad que han tenido las formas tradicionales de naturalismo para satisfacer esta condición, dada su adhesión a alguna forma de fisicalismo cuya imagen de la naturaleza parece hacer ininteligible fenómenos como la intencionalidad, la significatividad o la normatividad. Esta dificultad impide toda tentativa de brindar una “imagen comprehensiva” del mundo, al generar lo que Rouse (2002) denominó “dualismo naturaleza-normatividad”, donde “el ‘mundo natural’ comprendido científicamente y la normatividad de los pensamientos, aserciones y acciones en la cual tal comprensión tendría lugar, han sido preconcebidos de tal manera que se previene su reconciliación” (pp. 11-12).

Rovelli confía en que la información puede ofrecer una explicación fisicalista del significado, dando un primer paso en dirección a la superación del “dualismo naturaleza-normatividad”, ofreciendo una explicación naturalista de la aparente “relevancia” que tiene la observación humana en los resultados experimentales de los fenómenos cuánticos. Sin embargo, como señalan Muciño, Okon y Sudarski (2015), “hace falta desarrollar filosóficamente estas ideas; simplemente sugerirlas sería débil e inefectivo” (p. 18). Se requiere analizar si la idea de información puede efectivamente brindar una *comprensión* del mundo físico que incluya –al menos en principio– fenómenos normativos. ¿Puede el concepto de información satisfacer la condición expresada por Rovelli en este pasaje?

4. Variedades de la “información”

Aunque la “información” sea la relación física fundamental a la base de RQM, Rovelli reconoce que su empleo general es ambiguo, porque cubre “un amplio espectro de fenómenos que van desde los estados epistémicos de un observador consciente, hasta la simple cuantificación de alternativas, *a la* Shannon” (Rovelli, 2018a, p. 5). Pero dicha ambigüedad es también indicativa de “un rol transversal y unificador” (Rovelli, 2015, p. 3). Por ende, es razonable considerar la posibilidad de que un desarrollo ulterior de esta noción sea capaz de cerrar el viejo dualismo metafísico entre “el mundo puramente físico y el mundo del significado, los propósitos, la intencionalidad y el valor” (Rovelli, 2016a, p. 1). No obstante, para motivar dicha concepción es necesario ir más allá del concepto estadístico de “información” (Dorato, 2016; Rovelli, 2018a).

Aunque el concepto estadístico no pueda tomarse como “una noción primaria desde la cual todas las demás pueden ser derivadas”, puede igualmente funcionar como un “principio organizador” que permita articular diversas perspectivas científicas y filosóficas (Rovelli, 2018a, p. 5). Con esta estrategia en mente Rovelli describe, a lo largo de varios escritos, diferentes tipos de información de acuerdo con su campo de aplicación y su significado ontológico.

La *información física* puede definirse como el aspecto físico de las condiciones de la comunicación establecidas por Shannon entre la fuente y el receptor, el cual es definido enteramente mediante el concepto de “entropía”; esto es, el número de microestados compatibles con un macro-estado dado determina la entropía, al mismo tiempo que define la información, porque el rango de estados posibles del sistema está estadísticamente constreñido por el estado físico actual de la fuente. De modo que la entropía termodinámica es en sí misma una noción informacional, porque se define en los mismos términos que la información de Shannon, al punto que “el concepto de ‘cantidad media de información’ y el concepto de ‘entropía’ son mutuamente intercambiables” (López & Lombardi, 2015, p. 148). Para Rovelli, este hecho indica el carácter relacional del concepto de “información física”:

La información relevante en física es siempre la información relativa entre dos sistemas. No hay ningún elemento subjetivo en ella: está totalmente determinada por el estado y el operador hamiltoniano que dictan qué variables son las relevantes en la interacción (Rovelli, 2015, p. 1).

De modo que “la noción elemental de ‘información relativa’ es la estructura física en la cual están basadas otras nociones de información más complejas, que contienen valor semántico” (Rovelli, 2021, p. 149). Aunque esto no implique la posibilidad de una reducción de nociones semánticas a estadísticas, indudablemente la “información relativa” es básica en un sentido débil, como puede ser el de la superveniencia. Según esto, la información semántica superviene de la información relativa en un sentido muy específico: *ningún* tipo de información semántica es *absoluta*, ya que esto entraría en contradicción con los principios TE, TC y PI, que caracterizan la información relativa.

Esta es una de las razones por las cuales Rovelli apela a la decoherencia para explicar la emergencia de “estados estables” (Rovelli, 2019; Rovelli, 2021; Di Biagio & Rovelli, 2021). La “estabilidad clásica” de los sistemas macroscópicos está a su vez referida a un concepto de clásico de información, donde la obtención de valores definidos se interpreta como el descubrimiento de propiedades estables y preexistentes, lo cual no se da en los sistemas cuánticos (Brukner & Zeilinger, 2001). La decoherencia busca solucionar esta “dualidad” aduciendo que la estabilidad clásica es en verdad “ilusoria”, porque en estos casos “los patrones de interferencia se vuelven indetectables” a medida que nos alejamos de un contexto microscópico

en el cual es posible hablar de sistemas cuánticos relativamente aislados (Di Biagio & Rovelli, 2021, p. 5).

En consecuencia, la *información cuántica* es definida como todo tipo de información en donde se cumplen dos postulados (Rovelli, 2015; 2021). El primero establece que la cantidad máxima de información relevante sobre un sistema es finita (siendo el límite determinado por la constante de Planck); y el segundo establece que siempre es posible adquirir nueva información relevante sobre una sistema. Cuando esta nueva información es adquirida, alguna información relevante previamente obtenida necesariamente se pierde.³

La idea de “información relevante” está en la base de la noción de información cuántica. En física, la información relevante es aquella cuya adquisición permite la *predicción* del comportamiento futuro de un sistema físico (Rovelli, 2018a). Pero la relevancia no es únicamente un criterio metodológico: como la información relativa implica una correlación nomológica, la relevancia de cualquier información depende del modo en que la adquisición de esa información *afecta* al sistema “observador”. Esto se vuelve claro en el contexto biológico: de toda la información disponible en el entorno de una bacteria, sólo es relevante *para ella* aquella información cuya adquisición afecte la probabilidad futura de mantener su propia estructura —por ejemplo, información relativa a la ubicación del alimento. Rovelli (2021) confía en que dicha concepción habilita una comprensión naturalista del significado y la intencionalidad:

La noción de “información relevante” es física, pero también intencional en el sentido de Brentano. [...] Trae inevitablemente consigo una noción de “verdad” o “corrección”: en cada situación particular, el estado interno de la bacteria puede codificar el gradiente de glucosa correctamente, o no. Tiene, por tanto, muchos de los ingredientes que caracterizan al “significado” (p. 223).

La “información relevante” para un sistema biológico es *información significativa*. La información significativa es la información cuya interrupción puede acrecentar la entropía en un sistema vivo. Siguiendo la famosa definición de la vida ofrecida por Schrödinger (1967), un organismo vivo puede ser entendido como un sistema físico capaz de mantenerse lejos del equilibrio termodinámico. En otras palabras, los seres vivos son sistemas físicos que se encuentran en estados *altamente improbables*, gracias a la energía disponible en la superficie de la Tierra que éstos emplean (Rovelli, 2016a; 2021).

3 Existe un debate en torno a si es legítimo hablar de *dos* conceptos de información —clásica y cuántica— o si, en verdad, se trata de un concepto aplicado a dos sistemas diferentes (López & Lombardi, 2015). De todas formas, es evidente que, si el concepto semántico superviene al estadístico, por TC también debemos admitir que en última instancia, *toda* información física es cuántica.

Siguiendo a Dretske, Rovelli considera que la información significativa no sólo es ubicua en el mundo vivo, sino que permite explicar la filogenia y la ontogenia. Explica los procesos filogenéticos porque la evolución sólo es posible a partir de la existencia de una “estabilidad informacional” (garantizada por la transmisión de la *información genética*) que permite “la reproducción de estructuras y procesos a través de eones de tiempo” (Rovelli, 2021, p. 220). Pero además explica la ontogenia, porque el desarrollo y la estabilidad del organismo depende de su capacidad para interpretar, manipular y producir información del entorno. Por esta razón, el significado sólo es posible sobre la base de un proceso evolutivo que garantiza la reproducción de una cantidad de información física (Rovelli, 2016a).

La información biológica puede ser considerada *directamente significativa* —si su marginalización incrementa *directamente* la probabilidad de un incremento de la entropía en el sistema vivo— o *indirectamente significativa*, en caso contrario —por ejemplo, su obtención puede “empoderar” indirectamente el desarrollo de un sistema vivo en un ambiente dado (Rovelli, 2016a). Esta última noción parece apuntar a formas de significación más “complejas” presentes en la vida humana, dentro de un marco completamente naturalista.⁴

De modo que, en RQM están presentes (aunque no siempre distinguidas con claridad) diversas concepciones de la información, cada una más fundamental que la siguiente:

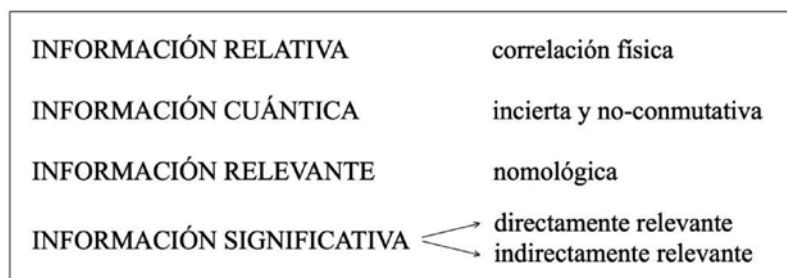


Imagen 1
Clases de información en RQM

En tanto que todas las relaciones de significación son concebidas en última instancia como el producto de interacciones de información relativa, “la rígida distinción entre un mundo mental y un mundo físico desaparece” (Rovelli, 2021, p. 213). La información es un fenómeno universal y “la física cuántica es el descubrimiento de que el mundo físico es una red de correlaciones: información relativa”, de modo

4 Millikan (2006), por su parte, ha hecho hincapié en un punto similar al sugerir que la racionalidad humana se caracteriza por la posibilidad de referir a “hechos muertos”, i.e., transmitir información que no es *directamente* relevante para la supervivencia de un individuo, pero que sin embargo está fundada en funciones biológicas.

que “hay una continuidad entre el mundo de los significados de nuestra vida mental y el mundo físico” (Rovelli, 2021, p. 226). El descubrimiento fundamental de RQM es que la “sustancia” primaria del mundo físico es la información relativa.

Ciertamente, RQM requiere (al menos en principio) de una comprensión fisicalista del conocimiento si es que quiere dar un sustento filosófico al principio de la equivalencia de los sistemas físicos (PE). Con este fin, Rovelli acude a la teleosemántica —en especial en la formulación de Dretske, quien ha ejercido una influencia visible en sus textos más filosóficos. La teleosemántica designa a un grupo de posiciones de la filosofía de la mente que intentan disolver la distinción existente entre los fenómenos normativos y causales explotando la noción de *función* (ubicua en la biológica).⁵

Es posible afirmar que una inspección más meticulosa en la problemática de las teorías naturalistas de la intencionalidad revelaría dificultades a las cuales Rovelli aún no se ha enfrentado de manera frontal. No es menos cierto, a su vez, que la noción estadística de “información” es distinta a nuestra concepción coloquial del término, y para algunos, incluso, inadecuada para dar cuenta de fenómenos biológicos (Artmann, 2008). Pero todo lo que necesita Rovelli es que estas referencias *sugieran* la posibilidad de naturalizar los fenómenos mentales y semánticos, lo que está motivado por la concepción comprehensiva del conocimiento científico que, como vimos, yace a la base de su posición. Su referencia a formas rudimentarias de normatividad basadas en el equilibrio termodinámico de sistemas biológicos apunta precisamente a fortalecer esta idea. Aunque ciertamente, como admite Rovelli, el concepto de “información significativa” no constituye, por sí sola, una herramienta suficiente para disolver totalmente el hiato conceptual entre lo físico y lo mental, “sin embargo es el primer eslabón de la cadena —el eslabón más difícil” (Rovelli, 2021, p. 147).

No obstante, queda abierta la cuestión de si este concepto es realmente capaz de asumir el rol unificador que Rovelli pretende y promete, incluso al interior de RQM. ¿Puede realmente la noción de “información relativa” brindar una explicación satisfactoria del *conocimiento* físico a partir de los postulados de la teoría? ¿Puede, en suma, RQM brindar, a través de su ontología informacional, una imagen *realista*, *naturalista* y *relacional* del conocimiento científico? En la próxima sección intentaré responder a estas preguntas.

5. Información y conocimiento

A través de su interpretación relacional de la mecánica cuántica, Rovelli busca construir una imagen que sea a la vez *realista* (mediante una interpretación objetiva del principio de contextualidad), *naturalista* (al interpretar las idea de “medición” u “observación”

5 Para un análisis crítico de la teleosemántica aplicada al problema “mente-mundo”, véase Vila (2015).

como una relación puramente física) y *relacional* (erradicando la idea de un estado físico independiente de todo observador). Dado este conjunto de compromisos iniciales, Rovelli entiende que la única forma de lograr esto es manteniendo su teoría en una delicada equidistancia entre dos extremos: la Escala del “realismo clásico” (en donde la realidad es concebida en términos absolutos, i.e., independientes de todo observador) y la Caribdis del “relativismo” (en donde “lo real” es “mediado” por una perspectiva subjetiva).

En efecto, la acusación de relativismo ha sido una de las críticas más frecuentemente dirigidas hacia RQM (Rovelli, 2016b). Según estos críticos, TREL paga un precio demasiado alto, porque sacrifica la idea de que la física habla de una realidad objetiva. Wood (2010), por ejemplo, se pregunta “cómo podría haber alguna descripción del mundo, si la propia existencia de los objetos es dependiente del observador —¿Qué están observando los observadores si éste es ontológicamente primario respecto al objeto?” (p. 14). Análogamente, de Ronde y Fernández Moujan (2018) afirman que RQM implica el relativismo porque “la definición de un sistema físico y sus propiedades (el objeto de estudio) es siempre relativo a un sujeto observador, un sistema o un aparato de medición (el sujeto que percibe)” (p. 18).

Es evidente que RQM reaviva el temor de un esquema idealista en donde la relación entre el sujeto y el mundo yace a la base de cualquier cosmovisión científica posible. Para sus críticos, la inexistencia de una perspectiva independiente del observador impide necesariamente una descripción objetiva de los fenómenos físicos —incluso si la idea de “observador” es tomada en sentido amplio. La conclusión obvia es que RQM no es una teoría sobre la realidad física sino una teoría acerca de la *información* que los sistemas físicos tienen unos de otros. Como RQM niega una realidad independiente del observador, no es posible reconstruir la mecánica cuántica dentro de un marco realista clásico, y por lo tanto la teoría abandona toda pretensión de objetividad. Esta concepción clásica de la “objetividad” física invocada aquí (y de la cual Rovelli toma distancia) fue paradigmáticamente expuesta en el famoso artículo de Einstein, Podolski y Rosen (1935):

Los elementos de la realidad física no pueden ser determinados por consideraciones filosóficas *a priori*, sino que deben encontrarse apelando a los resultados experimentales. No obstante, una definición comprehensiva de la realidad es innecesaria. Nos conformaremos con el siguiente criterio, que consideramos razonable. Si podemos predecir con certeza (esto es, con probabilidad igual a uno) el valor de una cantidad física *sin perturbación alguna en el sistema*, entonces existe un elemento *n* de realidad física correspondiente a esta cantidad (p. 777; mi énfasis).

Este “criterio razonable” expresa una posición filosófica que Rovelli identifica con el “realismo clásico”: la idea de que la única noción legítima de “realidad objetiva”

es aquella pasible de ser representada “sin perturbación alguna”, minimizando a un valor nulo *nuestra relación cognitiva* con esa realidad. Este ideal filosófico se expresa matemáticamente en el fenómeno de la invariancia: una estructura es invariante si permanece estructuralmente idéntica a través de un conjunto de transformaciones, o dicho de otro modo, las transformaciones invariantes son aquellas bajo las cuales una propiedad específica de un objeto o sistema se conserva. Aunque *toda* medición física implica algún grado de perturbación, la invariancia estructural garantiza la posibilidad de distinguir las invariantes —que representan matemáticamente el aspecto “objetivo” del sistema estudiado— de la “perspectiva” que adoptamos para describir el sistema. No caben dudas de que RQM desafía esta forma clásica de realismo: no sólo la granularidad de su ontología impide pensar las entidades físicas en términos de “permanencia”, sino que su perspectivismo hace ininteligible la idea de una “descripción” independiente de toda perspectiva (Rovelli, 2018a).

Pero para Rovelli (2018a), es posible preservar una posición realista más moderada —esto es, la idea de que existe un mundo físico independiente de nuestra mente— prescindiendo de esta noción fuerte de “objetividad”. Pero obviamente esto demanda una reformulación radical de la idea de “realidad objetiva” a la luz de esta ontología discreta, perspectivista y anti-monista. En el mundo de Rovelli, la idea clásica de una sustancia portadora de atributos estables es reemplazada por un mundo poblado por eventos informacionales instantáneos y discontinuos —“un enjambre de eventos cuánticos discretos” (Rovelli, 2018a, p. 7). Por lo tanto, todo lo que podemos hacer es “mirar atrás” para obtener datos acerca de la última interacción de un sistema físico, sin interpretar esto como la transmisión de información a través de un canal físico continuo (Rovelli & Adlam, 2022, p. 9).

Esto es una consecuencia directa de concebir la realidad física en términos relacionales. Si el ingrediente básico de la realidad son las interacciones, entonces toda relación que tengamos con un sistema físico será, de hecho, constitutiva de la realidad misma —y no un “agregado” subjetivo de una realidad previamente no correlacionada. Y como “conocer” es un tipo de relación, no debería sorprender que nuestro conocimiento de cualquier realidad sea “relativo” a nosotros mismos —un hecho que en la contemporaneidad se ha dado en llamar “correlacionismo” (Candiotto, 2017). Pero esta relatividad no puede ser considerada como algo “arbitrario” o “subjetivo”, ya que esto presupondría que las condiciones subjetivas del conocimiento no están ellas mismas correlacionadas con el mundo físico, y esto no es más que “un residuo del anti-naturalismo” en donde el conocimiento es inmune a los fenómenos cuánticos, porque está des-corporeizado (Di Biagio & Rovelli, 2022, p. 62). Es decir que el relativismo sólo funciona bajo la presuposición de la existencia de una realidad fundamental y no-correlacionada que no puede ser aprehendida en términos absolutos debido a que todo conocimiento de ella está inevitablemente referido a una perspectiva *subjetiva*. Y este claramente no

es el derrotero de RQM, en donde lo que hay es un universo donde la información física fluye con independencia de los observadores humanos, y en donde el “correlacionismo” —esto es, el dato fenomenológico básico según el cual hay una perspectiva humana a la base de cualquier relación práctica o epistémica con el mundo— es universalmente válido, no como un principio, sino como *una consecuencia directa* del enfoque relacional.

De modo que el único sentido en que esta lectura puede considerarse *realista* es mediante una contraposición con esta forma “subjetivista” de relativismo, que presupone un “corte epistémico” entre el observador y la realidad que Rovelli prohibió a través de TE. El “realismo” de RQM consiste en que ésta “no es acerca de agentes, creencias, observadores o experiencias” sino acerca de “hechos reales del mundo y las probabilidades relativas de su ocurrencia”. Para Rovelli, estos “hechos relativos” permiten “una interpretación relacional pero realista de la mecánica cuántica” por el simple hecho de que la relacionalidad no está referida a agentes humanos (Di Biagio & Rovelli, 2021, p. 30). Nuevamente, la estrategia de Rovelli es mostrar que los críticos de RQM presuponen un concepto de “conocimiento” contrario a los compromisos naturalistas que él mismo defiende.

Cabe preguntarse, sin embargo, si esto es suficiente para mantener una posición realista. Aquí se revela una dificultad central en la ontología de RQM, que puede motivarse haciendo una simple pregunta: *¿cuál es la referencia de la teoría?* ¿Es RQM una teoría acerca de la “información” (Rovelli, 1996a), de “sistemas físicos” (Rovelli, 2015) o de “eventos cuánticos” (Di Biagio & Rovelli, 2022)? Una respuesta inmediata sería decir que RQM habla de todas estas cosas a la vez. La “idea básica” de RQM es que “el mundo puede descomponerse (de varias maneras alternativas) en sistemas físicos que interactúan entre sí” (Rovelli, 2016b, p. 1). Sólo cuando éstos sistemas interactúan (es decir, cuando intercambian información) sus variables físicas adquieren un valor determinado relativo a los sistemas interactuantes. Un evento cuántico es este hecho instantáneo y discontinuo: la correlación entre sistemas.

Sin embargo, esta respuesta no está exenta de problemas, ya que no queda claro que RQM pueda siquiera *definir* lo que es un sistema. La noción misma de “sistema físico” —así como el concepto de “estado físico”— usualmente requiere de una especificación de una serie de condiciones desde las cuales es posible hablar *del mismo* sistema físico desde una multiplicidad de perspectivas; de lo contrario, no sería siquiera posible hablar de *diferentes* descripciones (perspectivas) de un sistema. Pero pareciera que postular *algo* a lo cual hace referencia *una multiplicidad* de descripciones no es una posibilidad abierta por RQM, ya que no es posible establecer la existencia objetiva de un sistema físico que sea independiente de toda descripción (TREL). Esto plantea un desafío ontológico central para RQM: ¿puede preservarse la idea de una realidad física “allí afuera” al mismo tiempo que se propone una ontología de puras relaciones?

Consciente de esto, Candiottto (2017) propone interpretar la ontología de RQM empleando el Realismo Óntico Estructural (OSR) en su versión clásica formulada por Ladyman y French. De acuerdo con OSR, las relaciones no son “conexiones entre objetos” sino “interacciones entre procesos” que conforman estructuras estables, que constituyen el verdadero referente de las teorías científicas (p. 8). Para Candiottto, OSR ofrece una ontología adecuada para RQM, ya que a la base de su descripción de la realidad cuántica no hay “sustancias” elementales, sino estructuras relacionales; y dichas estructuras son independientes del observador, lo cual habilitaría un enfoque a la vez realista y relacional (p. 9). No obstante, cabe preguntar en qué sentido las estructuras relacionales postuladas por OSR como los referentes de las teorías sean *objetivas*. En su conocido artículo, Ladyman (1998) ofrece una respuesta concisa:

Los objetos son identificados mediante la individuación de invariantes con respecto a las transformaciones relevantes para el contexto. Por lo tanto, en esta perspectiva, las partículas elementales son simplemente conjuntos de cantidades invariantes bajo los grupos de simetría de la física de partículas (p. 421).

Aquí yace el problema central con la propuesta de Candiottto, ya que RQM no parece permitir ningún tipo de invariancia matemática del tipo que está pensando Ladyman: la preservación de una estructura bajo un conjunto de transformaciones (Bitbol, 2007; Dieks, 2009; Pienaar, 2021a, 2021b; Robson, 2023). Tanto la mecánica clásica como el electromagnetismo y la relatividad especial poseen mecanismos de transformación precisos y bien definidos (el grupo de Galileo en el primer caso y el grupo de Lorentz en el segundo). En cambio la física cuántica no garantiza, al interior de su formalismo, el mismo tipo de invariancia.⁶

Esto implica que, en RQM, la analogía entre la noción filosófica de “perspectiva” y el concepto físico-teórico de “marco de referencia” no es exacta, ya que no hay una estructura invariante que pueda ser “aprehendida” por una multiplicidad de perspectivas. Pero si un sistema físico es identificado mediante una lista definida de “propiedades” y un “estado físico” implica necesariamente un valor invariante bajo una transformación, entonces ni siquiera es lícito utilizar la noción de “estado” para caracterizar un sistema cuántico, porque carecemos de traducciones consistentes entre marcos de referencias respecto de algún valor específico en el sistema (Bitbol, 2007, p. 2). La implicancia aquí no es que en RQM el conocimiento sea relativo sino que, directamente, el conocimiento es *imposible*, ya que ni siquiera parece factible establecer un referente estable para la teoría.

6 Por su parte, en la relatividad general, la invariancia es generalizada a cualquier transformación de coordenadas suaves (*difeomorfismos*), lo que significa que las leyes físicas son invariantes frente a cambios en la representación matemática de la estructura geométrica del espacio-tiempo y el campo gravitatorio, representados por el tensor métrico $g_{\mu\nu}$.

Por la misma razón Pienaar (2021a) critica la analogía entre RQM y la Relatividad Especial. Desde su perspectiva, el mérito de Einstein no fue negar el carácter absoluto del espacio y el tiempo, sino justamente encontrar *nuevos absolutos*: los intervalos invariantes de la relatividad especial y las multiplicidades riemannianas de la relatividad general (p. 5). Aquí las relaciones son “objetivas” (esto es, independientes de los sistemas de referencia), lo cual significa que existe una transformación posible (mediante las ecuaciones de Lorentz) bajo la cual estas relaciones son invariantes. En la misma dirección van Muciño, Okon y Sudarski (2015) al establecer que “RQM no tiene una forma coherente de comparar diferentes descripciones de una misma secuencia de eventos. [...] Lo único que RQM puede establecer es que la perspectiva de un observador será consistente consigo misma” (p. 22).

Como toda información es relativa a un observador, la única forma de comparar dos perspectivas es desde la perspectiva de un tercer observador: las perspectivas de A y B sobre S son sólo comparables desde la perspectiva de C. Pero ¿qué ocurre si B interactúa directamente con A? ¿No podría B adquirir información sobre la perspectiva de A sobre S para comparar ambas perspectivas? La respuesta, como admite el propio Rovelli, es negativa.

Supongamos que A mide un sistema S y obtiene la información I_A^S sobre el estado de S. ¿Qué posibilidades tiene B de acceder a esta información? Primero, B mide S sobre la misma base que A, para obtener la información I_B^S . Luego, B podría interactuar con A para comparar las mediciones, lo cual arrojaría como resultado otra información I_B^A .⁷ Hay aquí tres casos de *información relativa*: I_A^S , I_B^S y I_B^A y todas ellas son acerca del estado de S. Pero todo lo que puede decirse desde RQM es que I_B^S y I_B^A serán *internamente consistentes* (Rovelli & Adlam, 2022, pp. 2-3); no puede establecerse ninguna relación entre estas informaciones y la perspectiva original de A reflejada en I_A^S .

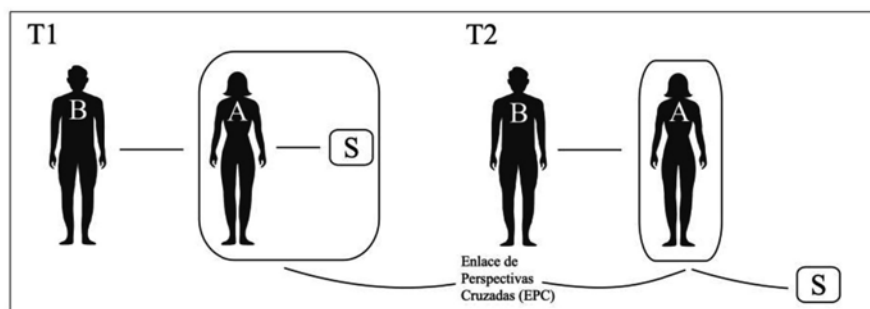


Imagen 2
Informaciones relativas bajo Descripciones Internamente Consistentes (DIC)

7 Recordemos que, en su espíritu naturalista, Rovelli entiende el “acuerdo intersubjetivo” entre observadores como “mediciones mutuas entre observadores” (Rovelli y Adlam, 2022, p. 14).

De modo que en RQM, la única forma de comparar mediciones es si éstas son relativas a un *mismo* observador, lo cual, como señalaban Muciño, Okon y Sudarski (2015), es una forma de solipsismo cuántico, porque las mediciones de B sólo coinciden entre sí, sin que B logre nunca saber lo que midió A. Si esto es así, la “información relativa” parece ser un concepto insuficiente para dar cuenta del conocimiento objetivo de la realidad física, en tanto parece incapaz de reflejar, en esta formulación, el hecho de dar *diferentes perspectivas* de una *misma* realidad física, incluso si dicha realidad está relacionalmente constituida.

Lo que revela este análisis es una tensión fundamental entre los compromisos básicos de RQM y la posibilidad de una lectura realista. En efecto, como vimos, Rovelli pretende construir su interpretación como un camino a la vez “realista” y “relacional”, pero para ello necesita tanto de TREL como de TE, respectivamente. El problema es que la conjunción de la tesis de relacionalidad (todo estado es *relativo* a un observador) y la tesis de equivalencia (todo observador es un sistema) genera inevitablemente una regresión al infinito (Bitbol, 2024) o lo que Riedel (2024) denominó una “iteración irrestricta” de la relatividad. Esto ocurre porque la relatividad se extiende al observador que, en definitiva, no es más que otro eslabón en la cadena interminable de informaciones relativas, de modo que no sólo la descripción de A es relativa a B, sino que la descripción “el estado de A relativo a B” es asimismo relativa a un tercer observador C, y así *ad infinitum*:

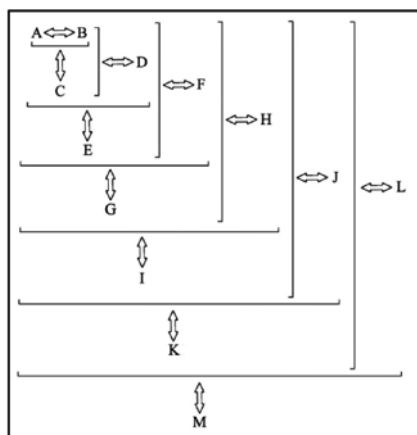


Imagen 3

Iteración infinita de hechos relativos constituidos por información relativa

Los resultados de permitir esta iteración son, efecto, catastróficos, puesto que, llevada hasta sus últimas consecuencias, dicha iteración implica que no es posible siquiera determinar *un sólo* hecho cuántico, ya que la mínima descripción de estado, para ser completa, demanda una referencia a una secuencia infinita de observadores (Adlam, 2025; Pienaar, 2021a; Riedel, 2024; Rovelli, 2024).

Frente a esta situación, se vuelve evidente la necesidad de detener la iteración en algún punto. La pregunta es de qué posibilidades dispone Rovelli para cumplir este objetivo. En efecto, detener la iteración en cualquiera de los niveles implicaría “reintroducir alguna descripción absolutamente válida del estado dinámico de algún sistema” (Riedel, 2024, p. 112).

Detener la iteración del lado del “observador”, sustrayéndolo de la cadena infinita de informaciones —una estrategia que podría asimilarse al Qbismo (Pienaar, 2021b; Bitbol, 2024) — no es una opción viable para Rovelli, ya que esto implicaría echar por tierra TE. De modo que a Rovelli sólo le queda una opción: abandonar la premisa de que *toda* información es relativa. Para ello, introduce un nuevo postulado llamado “Enlace de Perspectivas Cruzadas” (Adlam & Rovelli, 2022), que aquí formularé como sigue:

(EPC) Sean ‘A’, ‘B’ y ‘S’ tres sistemas físicos, e $I_Y^{q(X)}$ la información del sistema Y sobre el valor de una variable q del sistema X. Si al interactuar con S, A obtiene la información $I_A^{q(S)}$, entonces existe un estado ‘ ϕ ’ de A que representa $I_A^{q(S)}$. Luego, si A no tiene ninguna interacción que destruya ϕ , entonces $I_B^{\phi(A)} = I_A^{q(S)}$.

La interpretación física de este postulado es la siguiente: cuando A adquiere información sobre S, esta información queda físicamente almacenada en una variable de A. Mientras esta información permanezca intacta, se sigue que cuando B mide la variable física que representa la información de A sobre S, entonces B adquiere información “no sólo de la representación física del conocimiento de A, sino también del *contenido* de su perspectiva subjetiva, ya que ésta está codificada en variables físicas accesibles a B” (Adlam & Rovelli, 2022, p. 5).

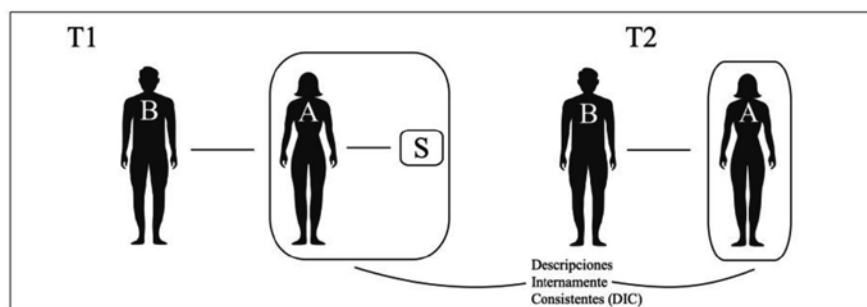


Imagen 4

Informaciones relativas según el Enlace de Perspectivas Cruzadas (EPC)

De acuerdo con este nuevo postulado, la información no es un estado “relativo” a un sistema (una “perspectiva subjetiva”), sino un hecho físico y esto debe entenderse

en términos de accesibilidad. Lo que garantiza EPC es la “transitividad” entre estas correlaciones: de la correlación entre B y A podemos llegar a adquirir información sobre la correlación anterior entre A y S.

Como vimos, EPC introduce un elemento *absoluto* en RQM: $I_A^{q(S)}$ es independiente del observador (Adlam & Rovelli, 2022, p. 8) y por tanto ya no puede considerarse “información relativa”. Esto demanda, a su vez, una radicalización de la ontología, en la que la ocurrencia de la información es considerada un “evento cuántico”, esto es, la ocurrencia instantánea y discreta de una correlación entre procesos físicos que genera información cuántica. Dichos eventos “son independientes del observador” (Adlam y Rovelli, 2022, p. 1).

En este contexto, “la noción de un sistema no es necesariamente fundamental, sino que es empleada como una herramienta interpretativa que nos ayuda a dar sentido al conjunto de eventos cuánticos” que se relacionan mediante regularidades matemáticas (Adlam y Rovelli, 2022, p. 8). La información física constituye regularidades matemáticas que permiten, en el contexto de una teoría, aislar “sistemas físicos” como herramientas de análisis. Un sistema no es más que “un conjunto de eventos cuánticos” correlacionados por regularidades matemáticas caracterizables por un álgebra de variables físicas (Adlam y Rovelli, 2022, p. 8).

Según esta nueva ontología, la realidad física está compuesta por eventos cuánticos que son (i) *discretos* (no hay continuidad causal entre ellos), (ii) *absolutos* (independientes de todo observador) y (iii) *relacionales* (un evento cuántico consiste en una dinámica de interacciones que da lugar a la emergencia de sistemas físicos).⁸ El axioma fundamental de RQM permanece: no hay *estados* físicos independientes del observador, ya que todo estado es relativo a un sistema interactuante. Pero aquí surge una clara dificultad: si un “sistema” es definido al interior de un evento cuántico discreto, y no es un elemento de la realidad física que existe independientemente de este evento instantáneo, ¿cómo podemos afirmar que B está interactuando con *el mismo* sistema que antes interactuó con S, a saber, “A”? ¿Cómo debe entenderse la idea de que la información “queda almacenada” en A?

EPC garantiza que si B mide ϕ (una variable que representa la información que A tiene de una *interacción pasada* con S) el estado de A “coincidirá” con el estado de S. Pero no puede garantizar que el estado de A en la interacción *actual* con B sea *el mismo* que el estado de A en su interacción pasada con S, ya que se trata

8 En un artículo reciente, Adlam (2025) clasifica las interpretaciones relacionales como “efectivas” (si emergen como consecuencia de escenarios como el de Wigner, pero mantienen el carácter absoluto de algún estado cuántico, como en el caso de De Broglie-Bohm) e “inherentes” (si los estados son *en sí* relacionales, como en RQM). Asimismo, distingue entre relacionismo “de hechos” (la versión original de RQM) y relacionismo “de dinámicas” (donde los estados son relativos, pero no el hecho mismo de su interacción) (pp. 4-6). Para Adlam, la introducción de EPC en RQM resulta en un relacionismo “inherente” y “dinámico”, que contrasta con el modelo de Broglie-Bohm sólo en el hecho de que éste último es un relacionismo “efectivo” y no “inherente” (dado que la posición no es un estado relativo).

de dos estados diferentes producidos en dos flashes absolutos discontinuos y numéricamente diferentes. Como la granularidad de la ontología prohíbe que la información acerca del valor de q sea “transportada” de un sistema a otro por medios físicos, $I_A^{q(S)}$ y $I_B^{q(A)}$ no representan *la misma* información ya que son dos interacciones diferentes. Si EPC garantiza que su valor coincide, esto sólo puede considerarse como un caso de acceso a la información *previamente* obtenida por A bajo una suposición no explicitada, a saber: que al medir A, B está accediendo al conocimiento que A obtuvo en el pasado acerca de S.

Así las cosas, la introducción de EPC parece más una solución *ad hoc* que un principio capaz de proveer una *comprensión* del fenómeno del conocimiento intersubjetivo del mundo.⁹ Se trata, en efecto de la introducción de un nuevo postulado por “fuerza bruta” (Riedel, 2024, p. 113) el cual garantiza que ambos valores se corresponden con una línea causal directa que, en realidad, no está garantizada en la ontología granular de RQM.

Dado que no es posible justificar (como lo haría el “realismo ingenuo”) la coincidencia de perspectivas sobre un sistema en términos de la existencia objetiva del sistema, lo único que nos queda por hacer es mostrar que la interacción informacional es un evento que puede ser experimentado intersubjetivamente. Sin embargo, dados los compromisos ontológicos del propio Rovelli, EPC no logra más que una coincidencia externa entre dos resultados causalmente aislados. Es por ello que, en su discusión con Pienaar, Rovelli sólo dispone de argumentos heurísticos para motivar la idea de que es posible la comparación intersubjetiva de perspectivas:

¿Acaso tengo evidencia directa de que otros seres humanos tienen una experiencia de primera persona como la mía? No. ¿Sería ésta una hipótesis “no motivada por la observación, que no sirve a un propósito explicativo”? ¡Por supuesto que no! La alternativa es el solipsismo. Del mismo modo, RQM señala que tenemos razones para creer que compartimos la realidad de nuestras perspectivas con otros sistemas físicos (Di Biagio & Rovelli, 2022, p. 14).

Es difícil ver cómo una ontología basada en la conformación instantánea de relaciones discretas puede mantenerse al mismo tiempo que se supone una concepción realista del conocimiento científico, incluso es su versión moderada. Y parece, asimismo, que reemplazar el carácter “relativo” de las informaciones por uno “absoluto” tampoco nos hace avanzar demasiado en esa dirección. En el fondo, da la impresión de que en su desarrollo actual, RQM no proporciona una forma satisfactoria

9 De un modo similar, Markiewicz y Żukowski (2024) han argumentando que la introducción del postulado EPC “solo puede ser interpretado como la introducción de variables ocultas a la mecánica cuántica” ya que parece “forzar causalmente la coincidencia” entre ambos $I_A^{q(S)}$ y $I_B^{q(A)}$ (p. 6)

de concebir el conocimiento de una realidad que, aunque se presume constituida por relaciones, es aún pensada como *objetiva*. Todo lo que uno puede hacer es “una extrapolación razonable” (Di Biagio & Rovelli, 2022, p. 14) basada en la suposición –igualmente razonable– de que no hay sistemas especiales (TE) y que por lo tanto uno participa del mundo del mismo modo que otros seres. Pero esta “razonabilidad” sólo puede estar basada en un conjunto de fuertes intuiciones clásicas (acerca de un mundo compartido, estable, etc.), intuiciones cuya solidez, precisamente, ha sido ya socavada por la radicalidad ontológica a la que nos invita RQM.

6. Conclusión

A lo largo de su itinerario filosófico, Rovelli ha extendido su visión relacional a todos los aspectos de la realidad, defendiendo la idea de una visión comprensiva y naturalista que pueda dar cuenta no sólo de la estructura de la materia, sino también de nuestro conocimiento de ella. La clave para llegar a esta visión es el concepto de “información”, que Rovelli ve como un candidato capaz de complementar la *descripción* de la realidad física provista por el formalismo cuántico, con una *explicación* –interpretando físicamente sus términos– y una *comprensión* –unificando fenómenos como el significado y la intencionalidad a partir de la noción física de “información relativa”. En este artículo he intentado proveer un análisis detallado de la noción de “información” en RQM y de la noción de “conocimiento” que se desprende de ella, señalado las dificultades a las que se enfrenta la noción de “información relativa” (que está a la base de la formulación de Rovelli) para brindar tal imagen comprensiva.

Ciertamente, el alcance y amplitud de las ambiciones filosóficas de Rovelli lo posicionan como una de las figuras más interesantes en la discusión actual en torno a los fundamentos de la física. Su decisión de asumir un posicionamiento explícitamente metafísico contrasta con otras interpretaciones más austeras que, aunque moderadas, carecen tal vez de la potencia filosófica que exhiben los textos de Rovelli y sus defensores. Sin embargo, como he intentado mostrar aquí, la radicalidad del salto no siempre nos conduce a un territorio deseable, y el modo problemático en que RQM articula la idea del “conocimiento” a partir del concepto de “información” muestran que Rovelli tiene aún claros desafíos en la construcción de una visión filosófica comprensiva y coherente.

Referencias

Adlam, E. (2025). What Kind of Relationality does Quantum Mechanics Exhibit? *arXiv*: 2502.06991v1 [quant-ph]. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2502.06991>

- Aikin, S. (2006). Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology. *Human Studies*, 29(3), 317-340. <https://doi.org/10.1007/s10746-006-9026-5>
- Artmann, S. (2008). Biological information. In S. Sarkar & A. Plutynski (Eds.), *A Companion to the Philosophy of Biology* (pp. 22-39). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696590.ch2>
- Barrett, J.A. (2005). The Preferred-Basis Problem and the Quantum Mechanics of Everything. *British Journal of Philosophy of Science*, 56(2), 1-22. <https://doi.org/10.1093/bjps/axi114>
- Bitbol, M. (2007). Relations physiques ou relations fonctionnelles? Une lecture non-métaphysique de l'interprétation relationnelle de la mécanique quantique de Rovelli. En M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations* (pp. 1-15). Flammarion.
- Bitbol, M. (2024). Relations and relativities: A Kantian approach to relational interpretations of quantum theory. *La Cultura, Rivista di filosofia e filologia*, 3, 409-434. <https://doi.org/10.1403/115370>
- Brukner, E. & Zeilinger, A. (2001). Conceptual inadequacy of the Shannon information in quantum measurements. *Physical Review A*, 63, 1-10. <https://doi.org/10.1103/PhysRevA.63.022113>
- Bub, J. (2005). Quantum Mechanics is About Quantum Information. *Foundations of Physics*, 35(4), 541-560. <https://doi.org/10.1007/s10701-004-2010-x>
- Candiotto, L. (2017). The reality of relations. *Giornale di Metafisica*, 2, 537-551.
- De Ronde, C. & Fernández Moujan, R. (2018). Epistemological vs. Ontological Relationalism in Quantum Mechanics: Relativism or Realism? In D. Aerts, M.L. Dalla Chiara, C. de Ronde and D. Krause (Eds.), *Probing the Meaning and Structure of Quantum Mechanics: Information, Contextuality, Relationalism and Entanglement* (pp.277-317). World Scientific. https://doi.org/10.1142/9789813276895_0015
- Di Biagio, A., & Rovelli, C. (2021). Stable Facts, Relative Facts. *Foundations of Physics*, 51:30. <https://doi.org/10.1007/s10701-021-00429-w13>
- Di Biagio, A., & Rovelli, C. (2022). Relational Quantum Mechanics is About Facts, Not States: A Reply to Pienaar and Brukner. *Foundations of Physics*, 52(3), 62. <https://doi.org/10.1007/s10701-022-00579-5>
- Dieks, D. (2009). Objectivity in Perspective: Relationism in the Interpretation of Quantum Mechanics. *Foundation of Physics*, 39, 760-775. <https://doi.org/10.1007/s10701-009-9293-x>
- Dorato, M. (2016). Rovelli's Relational Quantum Mechanics, Monism and Quantum Becoming. In A. Marmodoro & A. Yates (Eds.), *The Metaphysics of Relations* (pp. 290-324). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198735878.003.0014>
- Dretske, F. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. MIT Press.

- Dretske, F. (1983). Précis of Knowledge and the Flow of Information. *The behavioral and brain sciences*, 6, 55-90. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00014631>
- Einstein, E., Podolsky, B. & Rosen, N. (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review*, 47, 777-780. <https://doi.org/10.1103/PhysRev.47.777>
- Fuchs, C. A. (1962). Objective and subjective aspects of statistics in quantum description. In Körner, S. (Ed.), *Observation and interpretation in the philosophy of physics proceedings of the ninth symposium of the Colston Research Society*, Dover Publishing, pp. 197-203.
- Ladyman, J. (1998). What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 29(3), 409-424. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)80129-5](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)80129-5)
- Lombardi, O. (2004). What is Information? *Foundations of Science*, 9(2), 105-134. <https://doi.org/10.1023/B:FODA.0000025034.53313.7c>
- López, C. & Lombardi, O. (2015). Información Clásica e información cuántica. *Scientiae Studia*, 13(1), 143-174. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662015000100007>
- Markiewicz, M. & Żukowski, M. (2024). Relational Quantum Mechanics with Cross-Perspective Links Postulate: An Internally Inconsistent Scheme. *arXiv*: 2312.07056v2 [quant-ph]. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2105.13338>
- Millikan, R., (2006). Styles of Rationality. In S. Hurley & M. Nudds (Eds.), *Rational Animals?* (pp. 117-126). Oxford University Press.
- Muciño, R., Okon, E., & Sudarski, D. (2015). Assessing Relational Quantum Mechanics. *arXiv*: 2105.13338 [quant-ph]. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2105.13338>
- Pienaar, J. (2021a). A Quintet of Quandaries: Five No-Go Theorems for Relational Quantum Mechanics. *Foundation of Physics* 51(5), 97. <https://doi.org/10.1007/s10701-021-00500-6>
- Pienaar, J.L. (2021b). QBism and relational quantum mechanics compared. *Foundations of Physics*, 51(5), 96. <https://doi.org/10.1007/s10701-021-00501-5>
- Riedel, T. (2024). Relational Quantum Mechanics, quantum relativism, and the iteration of relativity. *Studies in History and Philosophy of Science*, 104, 109-118. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2024.02.007>
- Robson, C. (2023). Relational Quantum Mechanics and Contextuality. *arXiv*: 2308.08922 [quant-ph]. <https://doi.org/10.1007/s10701-024-00788-0>
- Rouse, J. (2002). *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago University Press.
- Rovelli, C. (2015). Relative Information at the Foundation of Physics. In A. Aguirre, B. Foster, Z. Merali (Eds), *It From Bit or Bit From It?* (pp. 79-86). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-12946-4_7

- Rovelli, C. (1996a). Relational Quantum Mechanics. *International Journal of Theoretical Physics*, 35(8), 1637-1678. <https://doi.org/10.1007/BF02302261>
- Rovelli, C. (2016a). Meaning: information + evolution. *arXiv:1611.02420v1[physics.hist-ph]*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1611.02420>
- Rovelli, C. (2016b). A response to the Muciño-Okon-Sudarsky's Assessment of Relational Quantum Mechanics. *arXiv: 2106.03205* <https://doi.org/10.48550/arXiv.2106.03205>
- Rovelli, C. (2018a). 'Space Is Blue and Birds Fly through It'. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 376 (2123): 20170312. <https://doi.org/10.1098/rsta.2017.0312>
- Rovelli, C. (2018b). Physics Needs Philosophy. Philosophy Needs Physics. *Foundation of Physics*, 48, 481-491. <https://doi.org/10.1007/s10701-018-0167-y>
- Rovelli, C. (2019). Neither Presentism nor Eternalism. *Foundations of Physics*, 49(12), 1325-1335. <https://doi.org/10.1007/s10701-019-00312-9>
- Rovelli, C. (2021). *Helgoland. Making sense of the quantum revolution*, [trad. Segre, E. and Carnell S.] Riverhead Books.
- Rovelli, C. (2024). Princeton seminars on physics and philosophy. *arXiv: 2407.01989* [physics.hist-ph]. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2407.01989>
- Rovelli, C. & Adlam, E. (2022). Information is Physical: Cross-Perspective Links in Relational Quantum Mechanics. *arXiv: 2203.13342* [quant-ph]. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2203.13342>
- Schrödinger, E. (1967). *What is life*. Cambridge University Press.
- Shannon, C. E., & Weaver, W. (1949). *The mathematical theory of communication*, University of Illinois Press.
- Van Fraassen, B. (2010). Rovelli's world. *Foundations of Physics*, 40, 390-418. <https://doi.org/10.1007/s10701-009-9326-5>
- Vila, J. (2015), *La paradoja de la racionalidad*. Teseo Press.
- Wood, D. (2010). Everything is relative: Has Rovelli found the way out of the woods? manuscrito inedito: https://dwolf.eu/uploads/2/7/1/3/27138059/rqm_essay_dwood.pdf



Farisco, M. (2021). *Filosofía de las neurociencias: Cerebro, mente, persona*. Ediciones Universidad Católica de Salta

Manuel Matías Ambiado-Lillo

Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile

ORCID: 0000-0002-4653-3983

mambiado@unap.cl

Recibido: 27 de agosto de 2025 | Aprobado: 09 de septiembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362048>

A la memoria de Francisco Varela, cuya obra en neurociencia y filosofía de la mente sigue inspirando la reflexión sobre la relación entre cerebro, mente y persona.

Las neurociencias, inicialmente concebidas como la disciplina dedicada al estudio de las estructuras y mecanismos del sistema nervioso, han evolucionado significativamente a lo largo de las últimas décadas. Este cambio se ha visto impulsado por las revoluciones cognitivistas y la interacción con diversas disciplinas, como la psicología, la lingüística, la inteligencia artificial y la filosofía. Este cruce de saberes ha dado lugar a las neurociencias cognitivas, un campo que busca comprender los aspectos más complejos de la mente humana (Boone & Piccinini, 2016).

En este contexto, la obra de Michelle Farisco (2021), titulada *Filosofía de las Neurociencias: Cerebro, Mente, Persona*, ofrece una reflexión filosófica profunda sobre los retos que plantea el desarrollo de las neurociencias cognitivas. Farisco, reconocido por su experiencia en bioética y neuroética, aborda cuestiones fundamentales sobre cómo las neurociencias modelan nuestra comprensión del ser humano y su identidad. Este análisis se desarrolla a través de tres ejes principales: las limitaciones epistemológicas de las neurociencias, los problemas antropológicos que surgen de una visión neurocentrista y las implicancias éticas de este paradigma.



Un punto central de la obra de Farisco es la problematización del reduccionismo en el estudio de la conciencia. Si bien la conciencia se entiende como un fenómeno biológico, producto de la actividad cerebral (Tirapu-Ustarroz & Goni-Saez, 2016), su carácter subjetivo complica enormemente su análisis. En este sentido, Farisco recupera la idea del “problema difícil de la conciencia” planteado por Chalmers (1996), quien sostiene que las experiencias subjetivas en primera persona no pueden ser plenamente explicadas por los procesos objetivos del cerebro.

Farisco argumenta que el enfoque predominante en las neurociencias, basado en un paradigma naturalista, no logra integrar de manera adecuada las dimensiones socioculturales y experienciales del ser humano. Esta falencia epistemológica se traduce en la dificultad para establecer un puente entre lo cerebral y lo mental. Además, subraya que la carencia de una definición funcional compartida de la conciencia limita la posibilidad de articular las redes neurales con funciones como la memoria, el lenguaje o la percepción.

En este punto, es crucial destacar cómo las neurociencias han intentado abordar estas limitaciones mediante avances tecnológicos, como la neuroimagen y la modelización computacional. Sin embargo, estas herramientas, aunque prometedoras, enfrentan desafíos inherentes. Por ejemplo, la interpretación de las imágenes cerebrales a menudo depende de supuestos teóricos que pueden no reflejar completamente la realidad neural. Este aspecto lleva a una reflexión más profunda sobre la naturaleza misma del conocimiento científico en este campo y la necesidad de un enfoque interdisciplinario que trascienda los métodos reduccionistas.

La conexión entre conciencia y cerebro también ha sido objeto de debates filosóficos que, aunque enriquecen el discurso, a menudo complican la búsqueda de consenso. Esto pone de manifiesto la necesidad de un diálogo continuo entre las neurociencias y la filosofía para abordar preguntas fundamentales que trascienden los límites de una sola disciplina.

Desde una perspectiva antropológica, Farisco critica cómo las neurociencias han reconfigurado nuestra comprensión de la identidad humana. Según el autor, la tendencia neurocentrista ha llevado a equiparar la esencia del ser humano con la actividad de su cerebro. Este desplazamiento epistemológico no solo redefine lo que significa ser humano, sino que también influye en las formas en que nos concebimos a nosotros mismos y a los demás.

En este debate, Farisco distingue entre dos corrientes dentro del neurocentrismo: los neurocentristas duros, quienes reducen todas las acciones humanas a mecanismos neuronales, y los neurocentristas blandos, quienes aceptan las bases cerebrales del comportamiento, pero permiten espacio para creencias no materialistas, como la espiritualidad o la trascendencia (Reiner, 2011). Aunque estas posturas difieren en su grado de reduccionismo, ambas ilustran cómo las neurociencias han permeado

el pensamiento contemporáneo, influyendo tanto en la investigación académica como en las narrativas culturales.

El autor también destaca los riesgos de asumir que la identidad personal está exclusivamente ligada al cerebro. Esta postura, más que un resultado de hallazgos científicos, representa una preconcepción que limita nuestra comprensión del ser humano. Farisco enfatiza que esta perspectiva reduce la complejidad del individuo al ignorar factores contextuales y socioculturales que también contribuyen a la formación de la identidad.

Además, el impacto del neurocentrismo se extiende a esferas prácticas, como la educación, la salud mental y la justicia. Por ejemplo, en el ámbito judicial, la creciente dependencia de las neurociencias para evaluar el comportamiento humano plantea preguntas fundamentales sobre la responsabilidad y el libre albedrío. ¿Hasta qué punto se puede atribuir una acción delictiva a la actividad cerebral? Este tipo de cuestionamientos subraya la necesidad de un marco filosófico que complemente las interpretaciones neurocientíficas.

El neurocentrismo también tiene implicancias sociales. La popularización de conceptos neurocientíficos a menudo se traduce en una visión reduccionista que simplifica los procesos humanos complejos a explicaciones meramente biológicas. Esto no solo limita nuestra comprensión del individuo, sino que también puede influir en las políticas públicas y en la forma en que se diseñan las intervenciones sociales.

En su análisis sobre la neuroética, Farisco propone dos niveles de reflexión: la ética en el estudio de las neurociencias y las neurociencias aplicadas al estudio de la ética. El primero se centra en garantizar que las investigaciones neurocientíficas se realicen dentro de marcos bioéticos internacionales, abordando cuestiones como el uso de psicofármacos, la intervención cerebral con fines terapéuticos y las implicancias del uso de tecnologías como la neuroimagen en contextos no clínicos. El segundo nivel, más especulativo, examina cómo las neurociencias pueden influir en nuestra comprensión de conceptos éticos fundamentales. Por ejemplo, la capacidad de mapear las redes neuronales asociadas a decisiones morales plantea interrogantes sobre el libre albedrío, la responsabilidad y la culpa. Sin embargo, Farisco advierte sobre las limitaciones de las tecnologías actuales, como la neuroimagen, que, aunque permiten visualizar la actividad cerebral, se basan en inferencias y no en observaciones directas en tiempo real.

Asimismo, la neuroética tiene implicancias prácticas en la formulación de políticas públicas y en la regulación de tecnologías emergentes. La manipulación del cerebro con fines no terapéuticos, como la mejora cognitiva o emocional, plantea dilemas éticos que requieren una consideración cuidadosa. Farisco sugiere que estas decisiones deben basarse en una comprensión equilibrada de las capacidades y limitaciones de las neurociencias, evitando tanto el sensacionalismo como el rechazo infundado.

Además, el impacto de las neurociencias en áreas como la educación y el trabajo plantea nuevas preguntas éticas. Por ejemplo, el uso de herramientas neurocientíficas para optimizar el aprendizaje o mejorar el rendimiento laboral puede tener consecuencias imprevistas que requieren un análisis ético detallado. Farisco propone que estas aplicaciones deben ser evaluadas no solo desde un punto de vista técnico, sino también en términos de su impacto en la dignidad y el bienestar humano.

Frente a estas críticas, Farisco aboga por un enfoque no reduccionista en las neurociencias, que integre las dimensiones sociales, culturales y subjetivas del ser humano. Esta perspectiva reconoce que el cerebro, aunque central en la comprensión de la mente, no puede ser considerado de manera aislada. Las experiencias humanas están profundamente arraigadas en contextos que trascienden lo meramente biológico, y cualquier teoría sobre la conciencia o la identidad debe reflejar esta complejidad.

Este enfoque también tiene implicancias prácticas, especialmente en el ámbito de la educación y la divulgación científica. Farisco destaca la importancia de promover una comprensión matizada de las neurociencias, que no solo enfatice sus avances técnicos, sino también sus limitaciones y los retos éticos que plantea. De esta manera, se busca evitar una adopción acrítica del neurocentrismo en la sociedad.

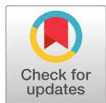
Además, esta visión holística invita a un diálogo más estrecho entre las neurociencias y otras disciplinas, como la filosofía, la sociología y las artes. Este intercambio puede enriquecer nuestra comprensión del ser humano al integrar perspectivas que tradicionalmente han sido relegadas en el discurso científico dominante. La integración de esta visión holística también podría transformar la manera en que se desarrollan las intervenciones en salud mental. Por ejemplo, los tratamientos basados exclusivamente en la química cerebral podrían complementarse con enfoques que consideren los entornos sociales y culturales del paciente, ofreciendo soluciones más integrales y efectivas.

La obra de Michelle Farisco nos desafía a reflexionar sobre cuestiones fundamentales en la intersección entre neurociencia y filosofía. Al cuestionar los supuestos epistemológicos y éticos de las neurociencias, el autor nos invita a repensar nuestra comprensión del ser humano en un contexto cada vez más influido por el paradigma neurocientífico.

En un mundo donde las neurociencias continúan redefiniendo los límites del conocimiento humano, la filosofía juega un papel crucial como contrapeso crítico. Al plantear preguntas sobre el significado de la conciencia, la identidad y la ética, nos recuerda que la ciencia, por sí sola, no puede ofrecer respuestas completas a los problemas más profundos de la condición humana. Como sugiere Farisco, el futuro de las neurociencias no reside solo en la exploración del cerebro, sino en su capacidad para dialogar con otras disciplinas y reconocer la riqueza de la experiencia humana en toda su complejidad.

Referencias

- Boone, W., & Piccinini, G. (2016). The cognitive neuroscience revolution. *Synthese*, 193, 1509–1534. <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0783-4>
- Chalmers, D. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Farisco, M. (2021). *Filosofía de las Neurociencias: Cerebro, mente, persona*. Ediciones Universidad Católica de Salta.
- Reiner, P. B. (2011). The rise of neuroessentialism. In J. Illes & B. Sahakian (Eds.), *The Oxford handbook of neuroethics* (pp. 161–176). Oxford University Press.
- Tirapu-Ustarroz, J., & Goni-Saez, F. (2016). El problema cerebro-mente (II): sobre la conciencia. *Revista de Neurología*, 63(4), 176–185. <https://doi.org/10.33588/rn.6304.2016231>



RESEÑA

Améry, J. (2024). *Fragmentos sobre el antisemitismo:* una aproximación a las fisuras de la modernidad (L. Sánchez Marín, trad.). Ennegativo Ediciones.

Carlos Vanegas Zubiría

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

ORCID: 0000-0001-8700-6365

carlos.vanegas@udea.edu.co

Recibido: 17 de enero de 2025 | Aceptado: 21 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359556>

Indagar en el espesor conceptual de *Fragmentos sobre el antisemitismo* de Jean Améry es enfrentarse a un tejido en el que convergen las grietas de la modernidad, los ecos de una memoria que se resiste al olvido y las contradicciones éticas de un tiempo marcado por la barbarie. La prosa de Améry no pretende ofrecer respuestas definitivas, sino desentrañar las fisuras a través de las cuales emergen las potencias críticas que cuestionan el orden establecido. Su obra exige del lector no una contemplación pasiva, sino una participación activa que reconozca la urgencia de pensar el presente desde las sombras del pasado.

Leandro Sánchez Marín, traductor de la obra, enmarca a Améry como un intelectual que, como víctima, testigo y pensador, eleva su testimonio al ámbito del pensamiento crítico, más allá de la mera denuncia. Su introducción subraya el papel de Améry como víctima y testigo, pero también como pensador que desafía las estructuras mismas que permitieron el horror del Holocausto. Desde esta posición, Améry no se conforma con relatar el pasado; su escritura exige comprender cómo este sigue configurando las dinámicas de exclusión y poder en el presente, que nos apremian por la pregunta esencial que atraviesa toda la obra: ¿Cómo pensar las fisuras de la modernidad sin reducirlas a una narrativa de progreso o resignarse a su irreparabilidad?

En el centro de la reflexión de Améry se encuentra la figura del judío moderno, quien encarna las fisuras de la modernidad: un sujeto que, pese a los intentos de asimilación cultural, sigue siendo marcado como el “otro” (p. 10) por una sociedad incapaz de reconciliar sus ideales universales con las prácticas de exclusión. Israel, en este contexto, se presenta como un símbolo ambivalente. Por un lado, es una afirmación existencial de dignidad y supervivencia frente al antisemitismo persistente; por otro, su existencia plantea dilemas éticos que revelan las contradicciones internas de los ideales humanistas. La supervivencia, para Améry, no puede separarse de la justicia, lo que coloca a Israel en una posición que exige ser continuamente interrogada.

Améry critica la incapacidad de la izquierda internacional para abordar estas tensiones sin caer en el antisemitismo disfrazado de antisionismo. Este “antisemitismo virtuoso” (pp. 117-142), como él lo llama, utiliza las luchas de liberación para perpetuar prejuicios históricos bajo nuevas narrativas. En su análisis del dilema entre Vietnam e Israel, Améry expone cómo la solidaridad selectiva de ciertos sectores progresistas traiciona los principios mismos que afirman defender. Esta crítica no solo denuncia una hipocresía política, sino que también ilumina cómo la modernidad ha fracasado en reconciliar su promesa de emancipación con las realidades del poder y la exclusión. Las representaciones culturales también ocupan un lugar central en su análisis. Améry explora cómo figuras como el emigrante y el judío son utilizadas para reforzar categorías de exclusión que estructuran la modernidad. Estas figuras, más que meros estereotipos, actúan como símbolos de una alteridad que la sociedad no logra integrar. La marginalización del emigrante, al igual que el antisemitismo, es una manifestación de un miedo más profundo hacia lo diverso, un temor que evidencia la fragilidad de las identidades construidas sobre bases excluyentes.

La memoria, en la obra de Améry, no es solo un acto de recordación, sino una herramienta de resistencia. En su evocación del gueto de Varsovia, el autor transforma un espacio de máxima deshumanización en un símbolo de dignidad recuperada. La insurrección del gueto, según Améry, no solo desafía las narrativas que trivializan la resistencia judía, sino que también redefine conceptos como honor y humanidad en contextos de absoluta barbarie. Este enfoque convierte la memoria en un acto político, una forma de confrontar la historia desde sus fisuras y de reclamar justicia frente a los intentos de rehabilitación o banalización del pasado. Estos ensayos iniciales de *Fragmentos sobre el antisemitismo*, como “Los eternamente indeseables” (pp. 33-47), “En la sala de espera de la muerte” (pp. 71-93) o “El nuevo antisemitismo” (pp. 103-111), no deben leerse como un mero análisis histórico, sino como una invitación a reflexionar sobre las tensiones que atraviesan nuestra época. Con una prosa que combina rigor filosófico y sensibilidad ética, Améry confronta al lector con las implicaciones de una modernidad que sigue reproduciendo exclusiones bajo nuevos disfraces. Más que una denuncia, su obra es una incitación a actuar: a reimaginar la historia, no como

un archivo estático, sino como un campo de lucha en el que se decide el futuro de nuestra humanidad.

Esta reivindicación de la venganza y la acción como formas de resistencia contrasta con la narrativa predominante de la historia, que a menudo trivializa o estetiza estas experiencias. En el centro de estos ensayos está la condición del “otro”. Améry no solo reflexiona sobre la situación del judío, sino también sobre la figura del emigrante como una metáfora de la exclusión en la modernidad. Ambos comparten una condición de precariedad existencial que los convierte en recordatorios vivos de las fisuras de la sociedad contemporánea. En esta perspectiva, si los primeros ensayos de *Fragmentos sobre el antisemitismo* nos invitan a explorar las fisuras de la modernidad y las contradicciones del compromiso político, los capítulos finales nos confrontan con los peligros de la trivialización del pasado y la persistencia de las estructuras de exclusión en el presente. De esa manera, apreciamos cómo Jean Améry profundiza en los mecanismos culturales, históricos y políticos que perpetúan la exclusión y el antisemitismo. Cada ensayo opera como un prisma que descompone la luz de la memoria, revelando no solo las cicatrices del pasado, sino también las tensiones no resueltas que atraviesan el presente. Si en la primera parte de la obra exploramos las fisuras de la modernidad desde la experiencia política y existencial del judío, en estos textos finales Améry se adentra en la relación entre la representación, la memoria y la responsabilidad moral.

Uno de los ejes centrales que atraviesa estos ensayos es el impacto de las narrativas culturales en la configuración del antisemitismo contemporáneo. Para Améry, las representaciones artísticas y literarias no son neutrales: refuerzan o desmantelan estructuras de exclusión. En su análisis de obras como *Der Müll, die Stadt und der Tod* de Fassbinder, denuncia cómo la trivialización estética puede banalizar tragedias históricas como el Holocausto. El *kitsch*, entendido como una estetización que simplifica y despoja de su gravedad ética al sufrimiento humano, se convierte en una herramienta peligrosa cuando aborda temas como la identidad judía. En este sentido, Améry conecta estas formas culturales con un “fascismo de izquierdas” (p. 115), una postura que reproduce estereotipos bajo la apariencia de crítica social.

Esta preocupación por el papel de la cultura en la memoria también se articula con las tensiones políticas entre la solidaridad judía y la crítica hacia Israel. Améry reconoce la importancia existencial del Estado israelí como refugio y garantía de dignidad frente al antisemitismo persistente, pero no elude cuestionar las políticas que contradicen principios éticos universales. La relación entre la diáspora e Israel se presenta como una tensión entre la necesidad de protección y la exigencia de justicia, un dilema que refleja las contradicciones de una modernidad que prometió emancipación mientras perpetuaba nuevas formas de exclusión. En *Mi judaísmo*, Améry articula una reflexión profundamente personal sobre su condición de judío,

una identidad que describe como impuesta por la historia más que elegida. Este ensayo revela las tensiones entre la alienación cultural y la solidaridad moral, proponiendo una forma de “ser judío sin judaísmo” (p. 162) que desafía las categorías convencionales de pertenencia. La imposición de esta identidad, lejos de ser una carga paralizante, se transforma en una obligación moral de resistir y recordar, de confrontar un pasado que insiste en repetirse en formas renovadas de odio y exclusión.

La crítica histórica adquiere una fuerza especial en los últimos ensayos de la obra. En “*Hablado al viento. Reflexiones sobre Alemania desde 1945*” (pp. 163-188), Améry denuncia cómo la reconstrucción alemana se enfocó en la restauración material y política, ignorando la necesidad de una revolución moral y social. Este pragmatismo, que priorizó la estabilidad sobre la justicia, perpetuó una cultura de negación que sigue afectando la forma en que el pasado nazi es recordado y confrontado. En el ensayo final, “*La época de la rehabilitación. El Tercer Reich y la objetividad histórica*” (pp. 189-199), Améry lanza una crítica feroz a las narrativas que buscan humanizar a los perpetradores del nazismo o encontrar un falso equilibrio entre verdugos y víctimas. La llamada “objetividad histórica” (p. 190), que pretende desvincularse del juicio moral, se convierte en una forma de complicidad con la banalización del mal. Para Améry, el acto de recordar no puede ser neutral: es un imperativo ético que exige indignación, juicio y acción.

En conjunto, estos ensayos finales reafirman el compromiso de Améry con una memoria que no solo documenta, sino que también interpela y transforma. Su obra es un llamado a resistir la banalización del mal y a enfrentar las estructuras de exclusión que persisten en el presente. Con una prosa que combina rigor filosófico y una sensibilidad profundamente humana, Améry nos recuerda que la memoria es, ante todo, un acto político y ético, una forma de resistencia que nos desafía a imaginar un futuro donde lo intolerable no tenga cabida. Por lo anterior, *Fragmentos sobre el antisemitismo* no es un texto que se limite a exponer problemas; es una incitación a la reflexión crítica y una reivindicación de la memoria como un acto de resistencia. Améry nos invita a mirar más allá de las categorías hegemónicas para encontrar en las grietas de la modernidad las potencias críticas que permiten imaginar un futuro distinto. En su prosa, incisiva y profundamente ética, encontramos no solo una denuncia del pasado, sino también una llamada urgente a repensar el presente.



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

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.). 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). 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



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

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

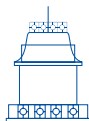
La Revista *Estudios de Filosofía* es una publicación enfocada en la divulgación de trabajos de investigación. Por ese motivo los autores que deseen presentar sus contribuciones a nuestra revista deben ceñirse estrictamente a los lineamientos éticos en investigación científica y a las buenas prácticas 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.



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

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 El papel de Sócrates como portero: controles migratorios y temporales en el *Filebo* de Platón
Lucas Manuel Álvarez
- 27 La igualdad en Hobbes y su doble carácter: fácticamente fundamentada, relativamente ficcional
Jenny Carolina Burgos Casas
- 50 ¿Puede tocarse el soberano? El poder y lo háptico en Jacques Derrida
Diego A. Soto-Morera
- 72 Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers
Constanza Giménez Salinas
- 95 El tiempo lúdico: trazos de una fenomenología del juego
Marcela Venebra Muñoz
- 114 Hans-Georg Gadamer y la fenomenología: pertenencia y distancia crítica
Erika Whitney
- 138 Tiempo y eternidad en Tomás de Aquino. Reconstrucción y aproximación crítica
Jorge Enrique Pulido Blanco
- 160 Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica
Marjorie Schliebener Tobar
- 181 Oralidad, escritura y escuela: una lectura pedagógica de los inéditos de Emmanuel Levinas
Natalia Rodríguez Martín
- 204 El carácter social de la verdad en Deleuze
Héctor Sevilla Godínez
- 226 A step toward dynamic externalism
Rodolfo López García
- 251 Información y conocimiento en la mecánica cuántica relacional
Juan Vila

RESEÑAS

- 279 Farisco, M. (2021). *Filosofía de las neurociencias: Cerebro, mente, persona*. Ediciones Universidad Católica de Salta
Manuel Matías Ambiado-Lillo
- 284 Améry, J. (2024). *Fragmentos sobre el antisemitismo: una aproximación a las fisuras de la modernidad* (L. Sánchez Marín, trad.). Ennegativo Ediciones
Carlos Vanegas Zubiría

Nota a los autores

Código de ética de publicación

Ethics guidelines

